

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
CURSO DE FILOSOFIA LICENCIATURA

**MARCO JOSE GOMES DE SOUSA**

**JUSTIÇA EM PLATÃO:** o problema da harmonia das almas no Estado Ideal

São Luís  
2025

**MARCO JOSE GOMES DE SOUSA**

**JUSTIÇA EM PLATÃO:** o problema da harmonia das almas no Estado Ideal

Monografia apresentada ao Curso de  
Filosofia Licenciatura da Universidade  
Estadual do Maranhão para obtenção de  
graduação em Filosofia Licenciatura.

Prof. Dr. José Carlos de Castro Dantas

São Luís  
2025

Sousa, Marco Jose Gomes de

Justiça em Platão: o problema da harmonia das almas no Estado Ideal. / Marco Jose Gomes de Sousa. – São Luis, MA, 2025.

100 f

TCC (Graduação em Filosofia Licenciatura) - Universidade Estadual do Maranhão, 2025.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos de Castro Dantas

1.Justiça. 2.Alma. 3.Cidade. 4.Harmonia. 5.Totalidade. I.Titulo.

CDU:141.131

**MARCO JOSE GOMES DE SOUSA**

**JUSTIÇA EM PLATÃO:** o problema da harmonia das almas no Estado Ideal

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia  
Licenciatura da Universidade Estadual do  
Maranhão para obtenção de graduação em  
Filosofia Licenciatura.

Aprovado em: 08/07/2025

**BANCA EXAMINADORA**

Documento assinado digitalmente  
 **JOSE CARLOS DE CASTRO DANTAS**  
Data: 22/07/2025 19:40:53-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

---

**Prof. Dr. José Carlos de Castro Dantas(Orientador)**

Doutor em Filosofia  
Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente  
 **LINCOLN SALES SEREJO**  
Data: 22/07/2025 19:31:09-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

---

**Prof. Dr. Lincoln Sales Serejo**

Doutor em filosofia  
Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente  
 **ALLYSSON VASCONCELOS LIMA ROCHA**  
Data: 22/07/2025 15:15:51-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

---

**Prof. Dr. Allysson Vasconcelos Lima Rocha**

Doutor em Filosofia  
Universidade Estadual do Maranhão

## RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso tem por objetivo compreender a concepção platônica da justiça e sua relação com o problema da harmonia das almas presente na *República*, constituindo objetivos específicos: a caracterização da concepção de justiça anterior à Platão; a identificação dos aspectos históricos em que a concepção platônica se desenvolveu e especificar os aspectos fundamentais em que a justiça foi concebida. O trabalho foi desenvolvido com objetivo descritivo, mediante procedimento bibliográfico, de natureza básica, com abordagem qualitativa, e através do método crítico-hermenêutico utilizado para analisar, interpretar e compreender o conceito de justiça, características, aspectos históricos e fundamentais correlatos à filosofia política desenvolvida pelo filósofo das Formas. Concluindo que a concepção platônica da justiça reflete e guarda uma antiga concepção e ambição da tradição grega, a harmonia da pólis, alcançada convencional e momentaneamente por meio de sucessivas reformas que se mostraram ineficientes ao longo do tempo. A justiça platônica tem, por fator inovador, não só a separação e a especialização das almas (cidadãos) conforme sua preponderância anímica para o exercício de suas funções precípuas e específicas no interior da Cidade Ideal, porquanto pretendeu gravar na alma do homem a Lei divina, e possui caráter multidimensional, abrangendo toda a vida do cidadão e da pólis. Constituindo, assim, o meio pelo qual uma harmonia espiritual entre os cidadãos e a cidade possa ser alcançada.

**Palavras-chave:** Justiça; Alma; Cidade; Harmonia; Totalidade.

## **ABSTRACT**

This final course work aims to identify the Platonic conception of justice and its relationship with the problem of the harmony of souls present in *The Republic*, constituting specific objectives: the characterization of the conception of justice prior to Plato; the identification of the historical aspects in which the Platonic conception was developed and specifying the fundamental aspects in which justice was conceived. The work was developed with a descriptive objective, through a bibliographic procedure, of a basic nature, with a qualitative approach, and through the critical-hermeneutic method used to analyze, interpret and understand the concept of justice, characteristics, historical and fundamental aspects related to the political philosophy developed by the philosopher of Forms. Concluding that the Platonic conception of justice reflects and preserves an ancient conception and ambition of the Greek tradition, the harmony of the *pólis*, achieved conventionally and momentarily through successive reforms that proved inefficient over time. Platonic justice has, as an innovative factor, not only the separation and specialization of souls (citizens) according to their spiritual preponderance for the exercise of their main and specific functions within the Ideal City, as it intended to engrave the divine Law in the soul of man, and has a multidimensional character, encompassing the entire life of the citizen and the *pólis*. Thus, constituting the means by which a spiritual harmony between citizens and the city can be achieved.

**Keywords:** Justice; Soul; City; Harmony: Totality.

## SUMÁRIO

|                                                                                            |           |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1. INTRODUÇÃO .....</b>                                                                 | <b>7</b>  |
| <b>2. A CONCEPÇÃO ANTERIOR DE JUSTIÇA QUE PLATÃO PRETENDIA REFORMAR.....</b>               | <b>10</b> |
| 2.1. A concepção de justiça no Período Micênico .....                                      | 10        |
| 2.2. A concepção de justiça dos poetas(Período Homérico) .....                             | 11        |
| 2.3 A concepção de justiça para os legisladores .....                                      | 13        |
| 2.4 A concepção de justiça dos filósofos da <i>phýsis</i> (pré-socráticos).....            | 17        |
| 2.5 A concepção de justiça dos sofistas .....                                              | 22        |
| <b>3. ASPECTOS HISTÓRICOS EM QUE A CONCEPÇÃO PLATÔNICA DE JUSTIÇA SE DESENVOLVEU .....</b> | <b>26</b> |
| 3.1 A cidade de Atenas .....                                                               | 26        |
| 3.2 A política ateniense na prática .....                                                  | 29        |
| 3.3 Os sofistas .....                                                                      | 34        |
| 3.4 A guerra.....                                                                          | 42        |
| 3.5 A morte de sócrates .....                                                              | 46        |
| <b>4. DIMENSÕES FUNDAMENTAIS DA JUSTIÇA PLATÔNICA.....</b>                                 | <b>50</b> |
| 4.1 Dimensão ontológica.....                                                               | 50        |
| 4.2 Dimensão epistemológica .....                                                          | 56        |
| 4.3. Dimensão ética .....                                                                  | 63        |
| 4.4 Dimensão política.....                                                                 | 72        |
| 4.5 Dimensão dialética.....                                                                | 74        |
| 4.6 Dimensão da arte .....                                                                 | 77        |
| 4.7 Dimensão da religião- .....                                                            | 80        |
| 4.8 Dimensão da alma.....                                                                  | 81        |
| 4.9 Dimensão da especialização .....                                                       | 84        |
| 4.10 Dimensão educacional .....                                                            | 86        |
| <b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                        | <b>91</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>                                                                   | <b>97</b> |

## 1. INTRODUÇÃO

Com a efervescência social, econômica e política nas cidades gregas do século V a.C. e o consequente aumento da participação do povo nas decisões, fez surgir o movimento sofista, que conseguiu deslocar a discussão cosmológica para a antropológica, o homem agora faria parte do centro do debate grego, além disso, os sofistas prometiam instruir aqueles que pretendessem uma carreira pública; em contraposição a essas posições sofisticas, emergem os filósofos<sup>1</sup>. Partindo desse contexto histórico, pode-se compreender a formulação do problema de uma *politéia* idealizada sob as formas do eterno.

Platão nasce em Atenas em 428/427 a.C. Seu pai contava entre os sucessores do rei Codro, ao passo que sua mãe possuía um parentesco com Sólon. Ora, nada mais natural que todas essas circunstâncias o colocasse e o fizesse ver na vida política o seu ideal, porque tinha qualificações para tal ambição: a ascendência, a inteligência e as atitudes pessoais que o impeliam a esse caminho. Foi discípulo de Crátilo antes, e, principalmente, de Sócrates, seguiu esse último com objetivos bem diversos do de fazer filosofia, mas para se preparar através dela para a vida política<sup>2</sup>. Deve ter vivido possivelmente uma primeira experiência política quando a aristocracia ateniense tomou o poder e dois dos seus parentes, Cármides e Crítias, tiveram postos de primeiro escalão no governo oligárquico, porém, foi uma vivência demasiado amarga, decepcionou-se com os métodos facciosos e violentos com que se fazia política. Essa decepção alcançou seu nível mais alto com a condenação de seu mestre a morte, em 399 a.C., deste acontecido, considerou melhor afasta-se da política militante<sup>3</sup>.

A importância do pensamento platônico atravessou os séculos, tamanha a extensão que alcançou ao se inserir em muitos aspectos do saber, um grande sistema, na verdade, uma grande síntese do pensamento de seus antecessores. Platão havia reformulado o pensamento dos pré-socráticos no que se convencionou chamar de “segunda navegação”<sup>4</sup>, onde as questões cosmológicas e antropológicas foram colocadas em perspectiva dialética, reflexiva e inovadora; sobretudo, a questão dos valores humanos, seguindo o viés socrático de indagações, voltando-se para os problemas morais do homem.

Platão construiu uma teoria política teórico-prática com a qual se debruçou sobre os problemas da *pólis*. Para tanto, procurou se orientar por meios racionais na busca por

<sup>1</sup> REALE, Giovanni. **HISTÓRIA DA FILOSOFIA ANTIGA. Platão e Aristóteles**. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994. v. 2.

<sup>2</sup> TRABATTONI, Franco. **Platão**. Coimbra: Annablume, 2012.

<sup>3</sup> REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **FILOSOFIA: Antiguidade e Idade Média**. Tradução de José Bortolini. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017. v. 1.

<sup>4</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1, p. 130.

respostas certas, absolutas em certa medida, para seus temas de Estado, construindo um edifício do conhecimento com que pretendeu tratar (pensar), organizar e executar um ambicioso plano de ação no mundo grego (ou, talvez, para além dele), nos assuntos políticos. Em Platão, a política assume um caráter teleológico muito mais elevado do que o simples agir ou pensar os assuntos da Cidade; isto é, seguindo uma tendência socrática, de que a verdadeira política é cuidar da alma, agora a política passa a ter uma missão multifacetada, porque encontra a sua razão de ser no conjunto, no todo<sup>5</sup>, principalmente no conjunto da cidade e de suas relações entre os homens, ou melhor, entre as almas destes. Bem diferente do que haviam pensado os sofistas, com seu pragmatismo retórico<sup>6</sup>.

Platão propõe o projeto de uma Cidade Ideal, um somatório triádico de classes conforme a alma, extraído dessa relação social, a ideia de justiça segundo a natureza. Um conceito novo para o mundo antigo e para os gregos, inovador na sua concepção e tentativas de aplicação no bojo do interesse de alguém que se dispõe a correr riscos para implantá-lo<sup>7</sup>. É de grande valia os subsídios que a obra *República* – a magna e mais importante obra do filósofo ateniense erigida na fase de maturidade – tinha para oferecer ao contexto grego, nela está presente o conceito de justiça ideal com o qual seu autor a concebeu segundo as características inatas e preponderantes em cada um.

Diante dos aspectos apresentados, essa pesquisa procura responder a seguinte pergunta: o que é a justiça platônica considerada a partir do problema da harmonia da alma no Estado Ideal?

Este trabalho visa responder a essa problemática baseado na hipótese de que: é possível que Platão tenha buscado desenvolver um conceito de justiça que fosse capaz de alcançar a harmonia das partes da alma dos cidadãos referente a cada parte da cidade considerando as especificidades dimensionais que essa harmonia implica.

O tema aqui abordado justifica-se porque o estudo da filosofia política de Platão assume um caráter necessário no estabelecimento de parâmetros primevos no que tange a fundamentação metafísica da justiça, considerando aspectos próprios dessa ideia em seu contexto histórico originário, às circunstâncias vividas pelo Estado e pela política ateniense, retirando dela o que ainda subsiste enquanto filosofia política relevante sob o ponto de vista histórico e principalmente filosófico.

---

<sup>5</sup> REALE, 1994, v. 2.

<sup>6</sup> REALE, 1994, v. 2.

<sup>7</sup> TRABATTONI, 2012.

Pois, quando se alude à Platão, melhor dizendo, à sua obra *República*, não se faz alusão à uma intenção anacrônica de pôr em prática ideal similar, mas sim, de comparar, de forma cautelosa, uma forma inicial de concepção do que é justo ou injusto na relação reflexiva entre homem e Estado, ou, pelo menos, com a intenção de conhecer, até certo ponto, o protótipo da ideia do justo acerca do Estado e suas ramificações no interior da sociedade e do indivíduo no tempo e no espaço em que o problema aparece. Como ocorreu com os gregos no processo de transformação histórico da justiça até Platão.

Nesse sentido, define-se como objetivo geral: compreender o que é a justiça platônica considerada a partir do problema da harmonia da alma no Estado Ideal desenvolvido na *República*. E, como objetivos específicos: caracterizar a experiência de justiça a que Platão pretendia reformar; identificar os aspectos históricos em que essa concepção platônica de justiça se desenvolveu; especificar as dimensões fundamentais da justiça concebida por Platão presente na *República*.

A pesquisa foi realizada mediante procedimento bibliográfico, com objetivo descritivo, de natureza básica, com abordagem qualitativa através de um método crítico-hermenêutico, considerando as especificidades das relações sociais, culturais, políticas e religiosas da época.

A presente pesquisa está distribuída nos capítulos temáticos, a saber: no capítulo “Concepção anterior de justiça a que Platão pretendia reformar”, será apresentada as características experimentada pelos poetas, pelos legisladores, pelos filósofos da *phýsis* e pelos sofistas; no capítulo “Aspectos históricos em que a concepção platônica de justiça se desenvolveu”, serão identificados os aspectos históricos que, direta ou indiretamente, influenciaram a forma como Platão concebeu o seu conceito de justiça; no capítulo “As dimensões fundamentais da justiça concebida por Platão”, será apresentada especificamente as dimensões(extensões) em que o conceito de justiça platônica alcança.

A pesquisa sobre a justiça platônica constitui um interesse intrínseco sobre a maneira com que essa concepção da filosofia política da antiguidade soube ser tão contundente e, ao mesmo tempo, tão influente em forma e conteúdo ao ponto de ainda suscitar debates hodiernos entre filósofos e estudiosos das ciências humanas em geral. Uma concepção surpreendente e inovadora por seu caráter eminentemente metafísico e que melindra interpretações acerca da posição do filósofo das Formas, que, por seu caráter sistemático, elaborou seu conceito de justiça a partir de um horizonte multidimensional, precisamente aquelas dimensões que são inerentes ao homem e à cidade que objetivou evidenciar.

## 2. A CONCEPÇÃO ANTERIOR DE JUSTIÇA QUE PLATÃO PRETENDIA REFORMAR

Para os gregos antigos, a compreensão tradicional da justiça tem uma denotação completamente peculiar e intrínseca à cultura da época e a forma como a comunidade e a política grega era estruturada. Considerando primeiro o período Micênico, XVII e XII a.C.<sup>8</sup>, tem-se na figura do rei, o qual possuía a prerrogativa de exercer atribuições relacionadas à justiça, ou seja, um papel centralizador. Superado esse período histórico, a concepção, ou pelo menos a percepção arcaica que se tinha da justiça, ficara a cargo dos poetas como Homero – Período Homérico (final do séc. IX e início do séc. VII a.C.)<sup>9</sup> – que teceram versos para explicitar, na forma primitiva do *logos*, a necessidade de fazer seguir, obedecer, observar e considerar a justiça enquanto artigo de primeira ordem no âmbito da conduta pessoal e coletiva; porém, não havia somente a posição dos poetas, mas também dos legisladores da cidade do porte de um Sólon, considerado um dos sete sábios da Grécia dos séculos VII e VI a.C.<sup>10</sup>, os sofistas, sem que se esqueça dos filósofos pré-socráticos – os físicos pluralistas, os eleatas, os pitagóricos e Demócrito –, estes que se declinaram sobre os aspectos da justiça no âmbito do cosmos<sup>11</sup>. Neste capítulo da pesquisa, a preocupação está em delimitar a posição dos monarcas micênicos, dos poetas, dos legisladores, dos filósofos físicos e dos sofistas em relação a uma experiência de justiça anterior ao projeto platônico presente na *República*.

### 2.1. A concepção de justiça no Período Micênico

O período Micênico, constitui-se no intervalo entre 1400-1200 a.C.<sup>12</sup>, nessa fase histórica, a justiça era centralizada na figura do rei(*anax*), no “cume da organização social, o rei usa o título de wa-na-ka, *anax*”<sup>13</sup>, uma vez que as decisões relacionadas à justiça eram proferidas pelo monarca, que também acumulava as funções religiosas e militares. Um período em que não havia leis escritas, formais – as leis obedeciam à uma cultura oral – os conflitos, sobretudo internos, eram solucionados através da autoridade do rei, fundamentada nos

<sup>8</sup> FINLEY, M.I. **OS GREGOS ANTIGOS**. Tradução de Arthur Morão. Lisboa: edições 70, 1963.

<sup>9</sup> FINLEY, 1963.

<sup>10</sup> JAEGER, Werner W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução Humberto M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

<sup>11</sup> BITTAR, Eduardo C. Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de filosofia do direito**. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

<sup>12</sup> FINLEY, 1963, p. 13

<sup>13</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do pensamento grego**. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.p. 29.

costumes, tradições de cunho religioso e no próprio poderio militar – sendo o rei, neste contexto, o representante da justiça, o juiz supremo<sup>14</sup>.

## 2.2. A concepção de justiça dos poetas(Período Homérico)

Para os poetas, sobretudo poetas da estirpe de Homero e Hesíodo (que também transita, de algum modo, no período arcaico séc. VIII<sup>15</sup>), pilares da cultura grega desse período, a noção mínima de justiça aparece como que um requisito absolutamente necessário para se alcançar a medida no seio do *kósmos*, do mundo e das relações entre os homens, ou seja, das relações sociais. Homero pode ser compreendido como um portal do processo de diferenciação dos termos *thémis*, *diké* e *dikaíosýne* na cultura grega<sup>16</sup>. Nas palavras de Jaeger:

As censuras de Hesíodo contra os senhores venais, que na sua função judicial atropelavam o direito, eram o antecedente necessário desta reclamação universal. É por ele que a palavra direito, *diké*, se converte no lema da luta de classes. A história da codificação do direito nas diversas cidades processa-se por vários séculos e sabemos muito pouco sobre ela. Mas é aqui que encontramos o princípio que a inspirava. Direito escrito era direito igual para todos, grandes e pequenos. Hoje, como outrora, podem continuar a ser os nobres, e não os homens do povo, os juízes. Mas estão submetidos no futuro, nas suas decisões, às normas estabelecidas da *diké*<sup>17</sup>.

Ou conforme exprime Homero, nesses versos:

Lhe imprime o cetro e grita: “Ímprobo, cala-te;  
Atende aos superiores. Néscio e ignavo,  
No alvitre és nulo, és nulo nas pelejas.  
Pois tantos reinaremos? Dana e empece  
De muitos o primado: um rei domine,  
Que houve este cetro e o *jus do deus supremo*<sup>18</sup>.

De acordo com Jaeger, há um processo de mudança nos termos, Homero continua com a compreensão da justiça, ou melhor, da *diké*, assim:

Homero apresenta-nos o antigo estado de coisas. É com outro termo que designa, em geral, o direito: *themis*. Zeus dava aos reis homéricos “cetro e *themis*”. *Themis* era o compêndio da grandeza cavaleiresca dos primitivos reis e nobres senhores. Etimologicamente significa “lei”. Os cavaleiros dos tempos patriarcais julgavam de acordo com a lei proveniente de Zeus, cujas normas criavam livremente, segundo a tradição do direito consuetudinário e o seu próprio saber. O conceito de *diké* não é etimologicamente claro. Vem da linguagem processual e é tão velho quanto *themis*. Dizia-se das partes contenciosas que “dão e recebem *diké*”. Assim se compendiava numa palavra só a decisão e o cumprimento da pena. O culpado “dá *diké*”, o que equivale originariamente a uma indenização, ou compensação. O lesado, cujo direito é reconduzido pelo julgamento, “recebe *diké*”. O juiz “reparte *diké*”. Assim, o

<sup>14</sup> VERNANT, 2002.

<sup>15</sup> JAEGER, 1995, p. 133.

<sup>16</sup> BITTAR, ALMEIDA, 2015.

<sup>17</sup> JAEGER, 1995, p.134.

<sup>18</sup> HOMERO. *Ilíada Homero*. Tradução de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: eBooksBrasil, 2009. Livro II, grifo nosso.

significado fundamental de *diké* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido. Significa ao mesmo tempo, concretamente, o processo, a decisão e a pena<sup>19</sup>.

Mais uma vez, Jaeger pretende recordar, sobre a *diké*, que:

O alto sentido que a palavra recebe na vida da *pólis* posterior aos tempos homéricos não se desenvolve a partir deste significado exterior, e sobretudo técnico, mas sim do elemento normativo que se encontra no fundo daquelas antigas formas jurídicas, conhecidas de todo mundo. Significa que há deveres para cada um e que cada um pode exigir, e, por isso, significa o próprio princípio que garante esta exigência e no qual se poderá apoiar quem for prejudicado pela *hybris* – palavra cujo significado original corresponde à ação contrária ao direito. Enquanto *themis* refere-se principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, *diké* significa o cumprimento da justiça<sup>20</sup>.

Mas ainda subsiste, segundo Jaeger, uma contenda no interior da relação entre *diké* e *thémis*:

Assim se compreende que a palavra *diké* se tenha convertido necessariamente em grito de combate de uma época em que se batia pela consecução do direito uma classe que até então o recebera apenas como *themis*, quer dizer, como lei autoritária. O apelo a *diké* tornou-se de dia para dia mais frequente, mais apaixonado e mais premente<sup>21</sup>.

De tal modo que a dimensão social dessa palavra, cujo sentido primeiro é o de igualdade em amplos aspectos da vida grega, assim, “em sua origem, uma acepção mais ampla, que a predestinava àquelas lutas: o sentido de igualdade”<sup>22</sup>. Dessa forma: “Para melhor compreendê-lo, é preciso ter presente a idéia popular original, segundo a qual se tem de pagar igual com igual, devolver exatamente o que se recebeu e dar compensação equivalente ao prejuízo causado”<sup>23</sup>. Assim se desenvolveu, inicialmente, a ideia de justiça entre os gregos a partir dos poetas, com a ideia de uma reparação ante a culpa por alguma impudência cometida contra a lei no seio de uma sociedade aristocrática patriarcal. Mas a concepção atávica de justiça como que um desejo de igualdade persiste:

Este matiz de igualdade na palavra *diké* mantém-se no pensamento grego através de todos os tempos. Depende dele a própria doutrina filosófica do Estado dos séculos seguintes, a qual trata apenas de conseguir uma nova elaboração do conceito de igualdade, que, na versão mecanizada em que subsistia no Estado jurídico democrático, opunha-se abruptamente à doutrina aristocrática de Platão e Aristóteles sobre a desigualdade dos homens<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> JAEGER, 1995, p. 135.

<sup>20</sup> JAEGER, 1995, p. 135.

<sup>21</sup> JAEGER, 1995, p. 135.

<sup>22</sup> JAEGER, 1995, p. 135.

<sup>23</sup> JAEGER, 1995, p. 135.

<sup>24</sup> JAEGER, 1995, p. 135.

Situação que encontrou respaldo na maneira com que as exigências de diferenciação entre o chamado “meu” e “teu” emergiram acerca das relações sociais, jurídicas e econômicas, como afirma Jaeger:

Forneceu uma medida para decidir as questões sobre o “meu e teu”, e dar o seu a seu dono. Repete-se aqui, na esfera jurídica, o problema que na mesma época encontramos na esfera econômica e que levou à fixação de normas de peso e medida para o intercâmbio de mercadorias. Procurava-se uma “medida” justa para a atribuição do direito e foi na exigência de igualdade, implícita no conceito de *diké*, que se encontrou essa medida<sup>25</sup>.

Sendo assim, a compreensão do homem justo sofre modificações, “O homem justo, no sentido concreto que desde então esta palavra adquiriu no pensamento grego, aquele que obedece à lei e se regula pelas disposições dela, também cumpre na guerra o seu dever”, desse modo, “O ideal antigo e livre da *areté* heróica dos heróis homéricos converte-se em rigoroso dever para com o Estado, ao qual todos os cidadãos sem exceção estão submetidos[...]”<sup>26</sup>.

Com os poetas, surge as noções de proporção, medida prudência como qualidade desejáveis e requeríveis acerca da vida individual e acerca da comunidade, da *pólis*, da Cidade-Estado, “E entre as famosas máximas poéticas do séc.VI se encontra o verso — tão citado pelos filósofos posteriores - que resume todas as virtudes na justiça. Fica assim definida de modo rigoroso e completo a essência do novo Estado”<sup>27</sup>. Concepção que paulatinamente irá sofrer transformações para acomodar as novas necessidades da *pólis* florescente, ainda que alguns caracteres da tradição homérica sejam rearranjados: “O conceito de justiça, tida como a forma de *areie*<sup>28</sup> que engloba e satisfaz todas as exigências do perfeito cidadão, supera naturalmente todas as formas anteriores”<sup>29</sup>. Ou como diria Teógnis na sua máxima: “*Toda a virtude se encerra na justiça e só é nobre quem é justo*”<sup>30</sup>. Enquanto Simônides acentua a raridade de tal homem: “*Difícil é chegar a ser um homem de autêntica arete, reto e sem falha, nas mãos, nos pés e no espírito*”<sup>31</sup>.

### 2.3 A concepção de justiça para os legisladores

Outra perspectiva de justiça na Grécia clássica advém ou remete aos legisladores, é preciso analisar, mais uma vez, sob o ponto de vista histórico, como esse processo de

<sup>25</sup> JAEGER, 1995, p. 136.

<sup>26</sup> JAEGER, 1995, p. 138.

<sup>27</sup> JAEGER, 1995, p. 138.

<sup>28</sup> Termo transcrito conforme encontrado na obra JAEGER, Werner W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução Humberto M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

<sup>29</sup> JAEGER, 1995, p. 139.

<sup>30</sup> JAEGER, 1995, p. 248.

<sup>31</sup> JAEGER, 1995, p. 259.

desenvolvimento da justiça se deu no horizonte da cultura ática. Com o desenvolvimento citadino, as relações sociais se tornaram igualmente complexas e demandaram outros recursos regulatórios. Para os legisladores gregos, portanto, no âmbito das cidades, a justiça se caracterizava por um conjunto de leis que, por seu objetivo precípua, deveriam reger as relações sociais entre um homem e outro e entre o homem e o Estado<sup>32</sup> – a *pólis* – que nas palavras de Jaeger:

O Homem forja-se com a lei uma corrente nova e apertada que mantém unidas as forças e os impulsos divergentes e os centraliza, como a antiga ordem social jamais teria podido fazer. O Estado expressa-se objetivamente na lei, a lei converte-se em rei, como os Gregos disseram posteriormente, e este senhor invisível não só se subjugava os transgressores do direito e impede as usurpações dos mais fortes, como introduz as suas normas em todos os capítulos da vida anteriormente reservados ao arbítrio de cada um. Até nos assuntos mais íntimos da vida privada e da conduta moral dos cidadãos traça limites e caminhos<sup>33</sup>.

Mas as relações jurídicas não nascem na forma escrita nas primeiras cidades, aparecem muito mais como preceitos consuetudinários tacitamente aceitos entre todos, condição que se foi sendo modificada à medida que as cidades se desenvolviam tornando-se cada vez mais complexas. A lei não abarca apenas as normas gerais de Estado, mas avança para reger e delimitar a conduta individual do cidadão, mesmo nos assuntos privados, como fica demonstrado no trecho citado acima, porém pretende alcançar um tipo ideal de cidadão moldado pelos ditames da norma que visa não somente ditar a conduta adequada mas educar:

É esta a significação do novo Estado na formação do Homem. Platão afirma, com razão, que cada forma do Estado implica a formação de um tipo de Homem definido, e tanto ele como Aristóteles exigem que a educação do Estado perfeito imprima em todos a marca do seu espírito. “Educado no *ethos* da lei”, reza a fórmula constantemente repetida pelos grandes teóricos áticos do Estado, do séc. IV. Ressalta dela com clareza a imediata significação educativa da criação de uma norma jurídica, tornada universalmente válida através da lei escrita<sup>34</sup>.

Dentre os legisladores que foram incumbidos à elaborar um conjunto de normas para a cidade de Atenas em um momento de conflito, foi Drácon (do grego, *Drákon*), ano de 621 a.C., século VII, a quem foi confiado codificar o conjunto de leis orais vigente na sociedade ateniense em leis escritas. Drácon elaborou um código escrito, o primeiro, com o qual pretendia tornar público as condutas consideradas de acordo com a lei e as quais estariam em desacordo com o que juridicamente havia sido prescrito por esta, pois fora a primeira em que se legislou, instituindo no bojo da própria lei, os crimes e as sanções cabíveis à estes; introduziu mudanças

---

<sup>32</sup>BITTAR; ALMEIDA, 2015.

<sup>33</sup>JAEGER, 1995, p. 142.

<sup>34</sup>JAEGER, 1995, p. 142.

em antigas prerrogativas consuetudinárias, como por exemplo: o direito de vingança, que fora transferido para o Estado, a diferenciação do homicídio voluntário do involuntário e o direito à legítima defesa<sup>35</sup>. As leis escritas, ainda que nos moldes de um Drácon, tem importante relevância para a História do Direito, há muito se reconhece esse legado. Mas a reforma proposta por ele ficou conhecida pela rigidez e pela severidade com que as penas em relação aos crimes eram aplicadas, independentemente da gravidade da infração, não havia um meio termo razoável, tal como a pena de detenção ou pena pecuniária, todos os atos infracionais considerados prejudiciais à ordem social eram punidos com a morte. Reforma legislativa que ficou conhecida pela designação “Draconianas”<sup>36</sup> ou “leis Draconianas”. Por exemplo, o crime de furto e de assassinato eram ambos, igualmente, punidos com a morte<sup>37</sup>. Semelhante estado de coisas foi comentado, certa vez, por Dêmades, proeminente político ateniense da época, que asseverou: “as leis de Drácon foram escritas com sangue e não com tinta”<sup>38</sup>. De fato, o que se sabe é que o código elaborado e instituído por Drácon ficou vigente por cerca de sete anos, sem resolver substancialmente a crise a que Atenas enfrentava<sup>39</sup>.

Pouco mais de trinta anos após as reformas Draconianas, surge Sólon, no ano de 594 a.C(séc. VI a.C), considerado homem do povo e, desta vez, capaz de compreender o espírito e a vontade do mesmo<sup>40</sup>. Ele propõe uma ampla reforma legislativa, institucional, econômica e social. A respeito dessas reformas, a pesquisa se aterá à análise do aspecto legislativo objetivando uma melhor compreensão desse movimento reformista<sup>41</sup>.

Sólon se consagrou ao propor leis que beneficiassem proporcionalmente o conjunto mais vulnerável da *pólis* a fim de que as cidades e a sociedade de sua época alcançasse e mantivesse a democracia e a harmonia social necessária. Mesmo após Drácon, Atenas ainda não tinha um padrão legislativo, em razão das leis não escritas; dessa forma, em muitos casos, os tribunais seguiam as deliberações do seu tirano, que, à época de Sólon, era Pisístrato<sup>42</sup>. Sólon tinha uma forma peculiar de legislar, o fazia por meio de poemas, e um dos seus versos dizia, “O mais rico não é quem tem ganância”, cujo poema, na íntegra, explicita o seguinte:

---

<sup>35</sup> JAEGER, 1995.

<sup>36</sup> PLUTARCO. **Vidas Paralelas: Sólon e Públicola**. Coimbra: Centro de estudos Clássicos e Humanísticos, 2012. p. 75.

<sup>37</sup> PLUTARCO, 2012.

<sup>38</sup> PLUTARCO, 2012, p. 75.

<sup>39</sup> SILVA, Maria A. Oliveira. 10 - História e biografia em Plutarco: o público e o privado na vida de Sólon. In: SILVA, Glaydson J. da; SILVA, Maria A. Oliveira. **A idéia de história na antiguidade clássica**. São Paulo: Alameda, 2017.

<sup>40</sup> PLUTARCO, 2012.

<sup>41</sup> JAEGER, 1995.

<sup>42</sup> PLUTARCO, 2012.

“Aquele que tem muito ouro e dinheiro, campos muito vastos, cavalos, mulas, não é mais rico do que aquele que tem justamente tudo o que lhe é preciso para ser bem nutrido, bem calçado e bem vestido, que é amado por alguns jovens rapazes ou algumas jovens mulheres, e que está ainda na idade de entregar-se aos prazeres de sua sociedade; eis aí a verdadeira riqueza, os outros bens são supérfluos, ninguém lhes resiste nos Infernos, e com presentes ninguém fica preservado da morte, nem das doenças, nem da velhice”<sup>43</sup>.

Semelhante poema exprime, em grande parte, o caráter conciliador e, apesar de certa inclinação à opulência e aos prazeres, moderado em relação às questões da coisa pública. Diante do desequilíbrio social que residia justamente no endividamento de camadas da população ante os credores poderosos, bem como o instituto da escravidão por dívida, os mais avisados dentre aqueles que se entremeavam na crise, viram em Sólon um ponto de equilíbrio na relação de forças que agiam naquela sociedade<sup>44</sup>, que Plutarco expressa nessas palavras:

[...] ao constatarem que Sólon era o único ou o que mais arredado andava daquelas faltas (pois nem participava nas injustiças dos ricos nem estava vinculado pelas necessidades dos pobres), insistiram com ele para que se ocupasse dos assuntos públicos e pusesse termo às dissensões<sup>45</sup>.

Foi para pôr fim às dissensões(*stasis*) e alcançar a ordem social(*eunomia*) que os atenienses e, principalmente, os menos favorecidos, acenaram à escolha de Sólon para o cargo de legislador da cidade<sup>46</sup>. Aqui ele se serve da norma escrita para propor uma forma transparente das relações jurídicas, arrancando, de certo modo, o privilégio à justiça de um lado e distribuindo a todos os membros da *pólis*; por seu ar parcimonioso, isso não impediu que encontrasse dificuldade ou resistência dos poderosos, a verdade é que teve atitude firme e resoluta quando necessário, a coragem, a fortaleza, uma das virtudes públicas a que Platão haverá de incluir àqueles que pretendem governar com justiça e que Plutarco aponta nos versos do próprio Sólon: “A um tempo a força com a justiça harmonizando”<sup>47</sup>. Ou seja, em Sólon, a justiça é alcançada por meio da manutenção da harmonia e da estabilidade das forças intestinas da *pólis*. Mais uma vez, fica claro o recurso da lei enquanto *nómos*, enquanto arranjo da vida social e política da cidade que é estabelecida externamente ao homem, ao cidadão, que vê nela uma extensão coercitiva do Estado a quem deve obediência ou sofrer sanção caso infrinja a lei, porquanto é instituto aceito pela maioria e instaurado sobre todos. Por isso, se diferencia da pretensão legislativa platônica na *República*, que visa a uma justiça harmonizadora com viés mais profundo e contraposto ao interesse do *nómos* defendido pela corrente sofista. Daí porque

---

<sup>43</sup> PLUTARCO, 2012.

<sup>44</sup> PLUTARCO, 2012.

<sup>45</sup> PLUTARCO, 2012, p. 67.

<sup>46</sup> JAEGER, 1995.

<sup>47</sup> PLUTARCO, 2012, p. 70.

as mudanças impostas pelo legislador de Atenas tenha sortido efeito por um tempo, término que foi seguido por novos conflitos internos.

## 2.4 A concepção de justiça dos filósofos da *phýsis* (pré-socráticos)

A concepção de justiça dos filósofos da *phýsis* coincide com o período de transição da fase oral para a fase escrita da cultura grega que tem como marco inicial nos escritos de Anaximandro de Mileto<sup>48</sup> *Sobre a natureza*, discípulo do proeminente Tales de Mileto, ambos pertencentes à escola Jônica, que nada escreveu, “os ensinamentos de Tales eram orais”<sup>49</sup>, uma importante mutação nos estágios de reflexão do comportamento filosófico com o lento desvincular do paradigma mitológico para uma cultura cada vez mais racional<sup>50</sup>. Como afirma Vernant:

A derrocada do sistema micênico ultrapassa largamente, em suas consequências, o domínio da história política e social. Ela repercute no próprio homem grego; modifica seu universo espiritual, modifica algumas de suas atitudes psicológicas. O desaparecimento do Rei pôde desde então preparar, ao termo do longo, do sombrio período de isolamento e de reconsideração dos fatos que se chama a Idade Média grega, uma dupla e solidária invenção: a instituição da Cidade, o nascimento de um pensamento racional<sup>51</sup>.

Haja vista que, a intervenção social desses primeiros filósofos jônicos (séc. VII e VI), mediante orientação das cidades acerca do legislar e instituir leis que encaminham a vida em geral, uma vez que o pensamento filosófico tende a reduzir a influência do mito, pois, apesar dos físicos terem preocupações cosmológicas, essas preocupações se estendiam à vida concreta, que também era um espaço em que punham suas reflexões de fundo determinístico. Mas a idéia de justiça irá pouco a pouco se humanizando, uma vez que a legislação se torna a cargo do homem, apesar de resguardar certo respeito à tradição.

Assim é que se pode perceber o nítido processo e humanização da própria idéia de justiça, na passagem da era homérica à era arcaica, que, de autoritária delegação de Zeus aos corruptíveis seres que habitam o mundo sublunar, por força da *thémis* dada a alguns, foi se tornando propriedade típica e atribuição da deliberação dos legisladores. O homem, de inerte e irresponsável instrumento da vontade divina, tornou-se, além de idealizador da justiça através de sua atividade, motor de toda vida social por meio de sua energia e de sua inteligência, não dissociadas do respeito à esfera celestial e de um certo apego à própria tradição mitológica<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> BITTAR, Eduardo C. Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de filosofia do direito**. 10. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

<sup>49</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2015, p. 84.

<sup>50</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2015.

<sup>51</sup> VERNANT, 2002, p. 10.

<sup>52</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p.78.

Os físicos se concentraram em compreender uma ordem na natureza como um todo, conforme havendo certa ordenação justa, se chamaria cosmos(*kósmos*), como que uma ordem divina, como que uma espécie de justiça, cuja denominação por meio da palavra grega *diké* é o termo adequado em relação ao cosmos menor da *pólis*. Em um dos seus fragmentos, Anaximandro de Mileto, por seu registro escrito, é considerado o primeiro filósofo a fazer menção à *diké*<sup>53</sup>, termo que já estava muito em voga em sua época, para designar a justiça, como alguma coisa que atribui ordem ao cosmos, como a esfera das leis que tem por função oferecer uniformidade a um conjunto universal. Anaximandro, acrescenta:

Princípio dos seres... ele disse que era o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois, concedem ele mesmo justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo<sup>54</sup>.

Ele expressa, desse modo, um princípio que era vigente em épocas anteriores, segundo o qual haveria uma unidade dos contrários<sup>55</sup>, uma ordem do cosmos obtida a partir dessa relação permanente; no *kósmos* há uma justiça, *diké*, que governa, que dá equilíbrio através de uma oposição necessária entre a justiça e a injustiça, o justo e o injusto: pois através dessa conjuntura se obtém a regularidade, a certeza, a ordem.

Esta reflexão pertence à cosmogonia dos opostos, parte da mecânica de funcionamento do sistema cósmico concebido por Anaximandro como iniciado a partir do indeterminado(*ápeiron*), ou seja, à sua doutrina segundo a qual o universo se governa pelo equilíbrio entre os opostos, ao modo de compensação entre úmido e seco, entre quente e frio, e, inclusive, entre justo e injusto<sup>56</sup>.

Aqui se compreende bem a que finalidade se presta a *diké*, ou seja, ao equilíbrio, à estabilidade do princípio de funcionamento do cosmos, na organização e equilíbrio dos seres que são, neste contexto, a injustiça também teria parte nesse processo de acomodação antagônica, além disso, essa *diké* não depende da vontade do homem e de suas instituições; porque não há separação entre a ordem dos fenômenos causais-naturais e ético-sociais, “mas implicação ético-jurídica ao nível do físico natural, a ponto de o *kósmos* vir-se a revelar na base deste movimento, onde o mecanismo da causa e efeito funciona como instrumento de equilíbrio geral das coisas entre si”<sup>57</sup>. Precisamente o que faz com que Anaximandro reinterprete a tradição mítica para acomodar sua posição filosófica sobre a *diké*.

<sup>53</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012.

<sup>54</sup> ANAXÍMANDRO. Fragmento extraído da Física de Simplicio (24, 13). In: SOUZA, José Cavalcante de. **Os Pensadores**: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Tradução de José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 22.

<sup>55</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 79.

<sup>56</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 80.

<sup>57</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 81.

Não se pode deixar de notar a contribuição de uma figura hermética da filosofia da *phýsis*, trata-se de Heráclito de Éfeso, a quem se atribui a proposição sentencial de que: “A todos os homens é compartilhado o conhecer-se a si mesmo e pensar sensatamente”<sup>58</sup>, antecipando, de certo modo, o mote socrático. Apesar de Heráclito defender uma “fluidez do ser”<sup>59</sup>, apesar da multiplicidade presente no *devenir*, ele aponta para uma certa unidade estável, o movimento, que é uma constante do *vir-a-ser*, dizendo: “Nome de justiça não teriam sabido, se não fossem estas (coisas)”<sup>60</sup>. Também é de Heráclito a posição sentencial de que a *diké*, a justiça, só existe na luta, “e não fora dela e não sem ela, e não apesar dela”<sup>61</sup>.

A força simbólica de *diké* encontra uma espécie de fulgor natural, que tudo perpassa, que controla suavemente o rumo e o destino das coisas, de modo a que a imperturbabilidade do ciclo das coisas se mantenha permanentemente conservada, graças a *Diké* e às suas ajudantes, as *Erinis*<sup>62</sup>.

Ao passo que ele também defende a autoridade da lei para manutenção da ordem justa: “É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas”<sup>63</sup>. Justamente o que é comum(*koinón*) de todos, a lei.

Para os eleatas como Parmênides, e sua concepção monista do ser, o considerava dessa forma: “eterno, uno, único, imóvel e indestrutível e pleno”<sup>64</sup>, para quem a justiça, é uma exigência da existência ontológica:

Esta permanência, esta estabilidade, esta segurança, esta inabalável estrutura que paira acima da compreensão vulgar (“... como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas, para os quais ser e não ser é reputado o mesmo e não o mesmo...”), e que, ao mesmo tempo, a tudo governa, na lisonjeira distância do que está acima do reino das coisas que são governadas pela vida e pela morte, pela gênese e pelo desaparecimento(*gênesis-pthôra*), pelo permanente devir da mutação(“Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames é sem princípio e sem pausa, pois geração e perecimento bem longe afastaram-se, rechaçou-os fé verdadeira”), é que descrevem a certeza do império do justo. Mais que isto, em Parmênides e seus sucessores, necessidade, destino e justiça se somam como conceitos, como exigências lógicas da própria existência do Ser<sup>65</sup>.

<sup>58</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 81.

<sup>59</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 81.

<sup>60</sup> HERÁCLITO. Fragmento, Clemente de Alexandria, Tapeçarias, IV, 10. In: SOUZA, José Cavalcante de. **Os Pensadores**: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Tradução de José Cavalcante de Souza *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 87.

<sup>61</sup> HERÁCLITO. Fragmento, Clemente de Alexandria, Tapeçarias, IV, 10. In: SOUZA, José Cavalcante de. **Os Pensadores**: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Tradução de José Cavalcante de Souza *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 90.

<sup>62</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 82.

<sup>63</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 82.

<sup>64</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 83.

<sup>65</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 83.

Para os pitagóricos, o pressuposto de existência das coisas materiais, do cosmos, do mundo é o número, a chamada relação dualista dos números entendida como essência do ser. Portanto, a justiça se coaduna muito bem com um número específico, uma soma de Algarismos especiais, ou com determinada proporcionalidade dentro das relações proporcionais matemáticas, a chamada *tetráktis*<sup>66</sup>. Maneira peculiar de conceber o cosmos que influenciou toda a filosofia grega, inclusive Platão<sup>67</sup>. Por exemplo, segundo essa concepção pitagórica, a justiça pertenceria ao número quatro(4), por ter característica de intercâmbio ou de igualdade, número que deriva da relação  $2+2 = 4$  ou  $2 \times 2 = 4$  que mantém um resultado de identidade, igualdade e proporcionalidade entre um fator e outro, obtendo-se a *tetráktis*; doutro modo, era a justiça comparada à expressão matemática cujo quadrado  $2 \times 2 = 4$  ou  $3 \times 3 = 9$  resulta em valor equivalente dos fatores do quadrado do número par e do quadrado do número ímpar<sup>68</sup>. Por conseguinte, o número quatro quando somado em seus algarismos fatoriais  $1+2+3+4$  resulta no número 10, número considerado perfeito pelos pitagóricos<sup>69</sup>. Esses ensinamentos pitagóricos seguiram influenciando a cultura grega posterior, inclusive o sistema platônico<sup>70</sup>.

Para os físicos pluralistas, que se opunham à unidade do ser, defendendo, portanto, uma multiplicidade originária, a justiça é concebida como que uma busca da excelência do caráter enquanto medida do que é o humano, essa perspectiva pode ser atribuída a Demócrito, por ser um filósofo de transição dos problemas cosmológicos aos ético-políticos. “Como pré-socrático, Demócrito haverá de pensar na *phýsis* das coisas (o átomo) e haverá de localizar as coisas num todo, num *kósmos*, dado pela relação entre o vazio e os átomos e o arranjo destes entre si, cuja ordem é fundamental para a harmonia das partes”<sup>71</sup>, entendimento que coaduna com os problemas a serem desenvolvidos na *pólis* no século de Sócrates, e serão levados a cabo por Platão na *República*. Escrevendo sentenças que se assemelham aos “ensinos bíblicos cristãos”<sup>72</sup>, Anaxíandro versa sobre o sentimento de justiça ou de injustiça, como, por exemplo, a máxima: “[...] a regra de ouro (não fazer aos outros o que não gostaria que a si fosse feito)”<sup>73</sup>. Ou aquela sentença que será o mote socrático de que quem “comete injustiças é mais infeliz que o que sofre injustiça”<sup>74</sup>. No filósofo atomista, também é perceptível uma ideia de

<sup>66</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012.

<sup>67</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012.

<sup>68</sup> REALI; ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>69</sup> PITAGÓRAS, 2001.

<sup>70</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>71</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 87.

<sup>72</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 88.

<sup>73</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 88.

<sup>74</sup> DEMÓCRITO. Fragmentos autênticos, Demócrites, Sentenças, 11. In: SOUZA, José Cavalcante de. **Os Pensadores**: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Tradução de José Cavalcante de Souza *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 330.

justiça enquanto desapego aos bens materiais por parte do homem justo, não se equiparando a uma renúncia, longe disso, mas justiça como usufruto moderado dos bens. Convicção expressa nessa sentença: “Conseguir bens não é sem utilidade, mas, através da injustiça, é o pior de tudo”<sup>75</sup>. Frase que exprime a posição de que quem está submisso aos interesses materiais é dependente, logo, escravo, e está em contradição à idéia de justiça.

Entretanto, à época, essa concepção de justiça se aproxima e mesmo participa “do espírito de reconstrução da *diké*, da situação equilibrada, na medida em que não se vingar é dar alento àquele que injustiça comete”, e continua, “na medida em que os atos injustos parecem merecer o desencorajamento e devem ser, quando possível, impedidos, senão vingados[...]”<sup>76</sup>. Nas palavras de Demócrito: “É mostra de sabedoria guardar-se da injustiça iminente, mas de insensibilidade não se vingar da sofrida”<sup>77</sup>. O que funciona como medida de desencorajamento dos atos injustos, coisa bem diversa quando se tratar de fazer justiça em relação às causas alheias, para tanto, segundo Demócrito, “é necessário o julgamento correto”<sup>78</sup>, porque o mal, para Demócrito, é consentir à injustiça. Essa concepção da justiça como *diké* difere do termo que Platão se utilizará na *República* para designar a justiça da Cidade Ideal, utilizará o termo *dikaiosyne*, ou seja, uma harmonia entre a alma e a cidade-estado(*pólis*), onde cada parte desempenha sua função. A palavra *dikaiosyne* é formada pelo adjetivo grego *dikaioi* (*δικαιοι*), que significava “justo”, “reto”, “íntegro”, “conforme a *diké*”<sup>79</sup>; ao passo que o sufixo *-syne* (*σύνη*) “por meio de”, “junto”, “preparação”, “com”, “de acordo com”, denotando “qualidade”, “estado”, “condição”<sup>80</sup> de quem é justo<sup>81</sup>.

Com tais modificações, o conceito divinizado da justiça como *thémis* perdeu seu conteúdo de princípio coordenador da vida humana por concessão divina. Uma nova ordem pública exigiu uma nova configuração à justiça, adequada às novas exigências sociais, o que é fruto próprio de uma civilização que se organiza na técnica, no comércio, na política, no governo das coisas comuns da *pólis*. O advento do vocábulo *dikaiosyne* passa a ser a tradução desta vertiginosa mudança de concepções na sociedade grega<sup>82</sup>.

<sup>75</sup> DEMÓCRITO. Fragmentos autênticos, Demócrates, Sentenças, 43. In: SOUZA, José Cavalcante de. **Os Pensadores**: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Tradução de José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 332.

<sup>76</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 89.

<sup>77</sup> DEMÓCRITO. Fragmentos autênticos, Estobeu, III, 3, 43. In: SOUZA, José Cavalcante de. **Os Pensadores**: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Tradução de José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 344.

<sup>78</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2012, p. 89.

<sup>79</sup> BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Grec-François**. Paris: Librairie Hachette, [1950-1963]. p. 218, tradução nossa.

<sup>80</sup> PERREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português**. Lisboa: Livraria Postulado da Imprensa, 1976. Disponível em: <https://dicionariogrego.com/>. Acesso em: 05 maio 2025.

<sup>81</sup> DEL VECCHIO, Giorgio. **Lições de filosofia do direito**. 5. ed. Tradução de Antônio José Brandão. Coimbra: Arménio Amado, 1979. p. 19.

<sup>82</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2015, p. 82.

## 2.5 A concepção de justiça dos sofistas

Para os sofistas a justiça operava como que uma dicotomia distintiva, em que alguns sofistas professavam que ela seria uma “convenção” humana – enquanto que, para outros, a justiça derivava da “*phýsis*” (natureza) tal como assim fora constituída<sup>83</sup>. Os sofistas viam com muita ressalva a justiça apregoada pelos gregos, dessa forma, operava neles um certo relativismo seguido de um ceticismo com relação a esse termo soerguido no interior da *pólis*<sup>84</sup>. Viam, talvez, como um exagero, fruto da vaidade dos gregos ao pretenderem instituir leis mais “justas” sob termos absolutos em comparação e em detrimento ao restante dos povos contemporâneos, dessa forma, uma vez incitados, se puseram a relativizar essa certeza ática. Para os sofistas que guardavam uma posição relativista, certamente defensores dos *nomoi*, a justiça não passava de uma convenção entre homens com a qual se regulava as relações sociais, políticas, econômicas e jurídicas<sup>85</sup> na *pólis*; era uma posição cética, pois concebia a justiça enquanto manifestação das leis, como que um constructo humano, portanto, sujeita à deliberações passionais dos poderosos, dos mais fortes para se proteger e manter sob salvaguarda legal seus interesses, ou como concebia Cálicles, no *Górgias*, que essa convenção nada mais era que uma invenção dos fracos para se defender dos mais fortes<sup>86</sup>. Quais os argumentos dos defensores do *nómos*? Dentre aqueles que defendiam a posição da norma escrita enquanto instrumento jurídico de garantia da justiça e da ordem social e política, acredita que a *areté*, ou as virtudes políticas, não são de modo algum naturais no homem, ou seja, que o homem e suas virtudes não são de fato natureza dada, mas reflexo da aplicação das normas por longo tempo sobre a conduta do cidadão que o ente estatal julga ser adequada para a manutenção e estabilidade da vida, das instituições, das relações sociais, religiosas, políticas e jurídicas<sup>87</sup> que compõem o conjunto imprescindível da *pólis*. Como segue nas palavras de Guthrie:

Para Protágoras, então, autodomínio e senso de justiça são virtudes necessárias à sociedade, que por sua vez é necessária para a sobrevivência humana; e *nomoi* são as linhas-mestras fixadas pelo Estado para ensinar aos cidadãos os limites dentro dos quais podem se movimentar sem violá-los. Nem o *nomos* nem as virtudes são “por natureza”, mas um “retorno à natureza” é a última coisa a se querer. O estado de natureza era desconfortável e selvagem, com cada homem contra seu próximo, e se persistisse levaria à destruição da raça<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> GUTHRIE, W.K.C. **OS SOFISTAS**. Tradução João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>84</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>85</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2025.

<sup>86</sup> PLATÃO. **Górgias ou A Oratória**. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna. 2. ed. São Paulo: Difel, 1986. p. 115, 483b-c.

<sup>87</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>88</sup> GUTHRIE, 1995, p. 69.

Desse reconhecimento grego que entende perfeitamente que é a supremacia da lei que, enquanto se opõe aos apetites e às vontades do rei ou do tirano, servindo como que um escudo, os ampara contra possíveis arbitrariedades severas, fato que os orgulhava quando contraposto à realidade dos bárbaros. Fato que foi revelado por Heródoto sobre as declarações de Demarato, rei espartano deposto, quando indagado por Xerxes à respeito da resistência que os gregos, principalmente, espartanos e atenienses, poderiam imprimir contra seu exército. Ao que Demarato responde que eles eram livres, no entanto, deviam obediência a um ente mais poderoso do qualquer outro que o déspota persa havia conhecido, a Lei, o *nómos*, adotada pelas cidades gregas<sup>89</sup>.

Ainda sobre o debate do *nómos*, Guthrie cita que Sócrates e o sofista Hípias, por meio de Xenofonte, teriam chegado a um acordo a respeito da sua função:

Sócrates foi outro a sentir que as leis devem ser mantidas em todas as circunstâncias. Numa conversa que Xenofonte narra que ele teve com o sofista Hípias, primeiro entra em acordo com ele que as leis são alianças ou pactos feitos pelos próprios cidadãos referentes aos próprios cidadãos ao que se deve ou não se deve fazer, podendo a qualquer hora ser emendados ou rejeitados. Não existem, pois, “por natureza”, e todavia Sócrates argumenta vigorosamente que a essência da justiça consiste em observá-las, e que um Estado cujos membros obedecem às leis é o mais feliz e o mais forte<sup>90</sup>.

Outro exemplo de Guthrie reforça o entendimento e a importância do *nómos*, da lei, como um acordo que oferece benefícios àquele que é obediente aos seus ditames, presente no *Crítion* de Platão em que Sócrates nega se evadir da execução da pena imposta à ele pelas leis de Atenas. E, mais uma vez, Protágoras se coloca na posição de defensor das leis, segundo ele, “a natureza dos homens (fraqueza física) os teria levado à destruição sem organização política; por isso leis são uma ordenação da ‘natureza’”<sup>91</sup>, como uma tentativa de conciliação dos termos *nomos* e *physis* que, com o passar do tempo, se tornaram antitéticos entre si. Porém, é possível compreender que o posicionamento antagônico diante da natureza, quando declara-se que esta se encontra em estado caótico permanente, devendo sua ordenação ser instaurada pela lei que, por sua vez, deve organizar, em proveito do homem, as necessidades que lhes são fundamentais para subsistência, reflete uma intenção imediata de satisfazer uma necessidade premente do homem.

---

<sup>89</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>90</sup> GUTHRIE, 1995, p.70.

<sup>91</sup> GUTHRIE, 1995, p.72.

Acolhendo o panorama do polo antitético, pergunta-se: quais os argumentos dos defensores da *phýsis*? Os que defendem a *phýsis* o fazem a partir de dois pontos de vistas diversos: o egoísta ou individualista e humanitário.

Sob a perspectiva egoísta, sabe-se que por essa via se defende o direito natural do mais forte, tendo na figura de Cálicles, citado por Platão no *Górgias*, o vigor apologético mais veemente. O que ele defende sob as vestes de um direito da *phýsis* é a primazia do individualismo capaz de sobrepujar os ditames do *nómos*, da lei escrita e estabelecida em comum acordo com o fim de instituir a justiça e a ordem na cidade. Ora, Cálicles considera a hipótese de um homem forte o suficiente para se sobrepor às leis, que teria por direito, de instituir sua própria lei. Já que considera pouco ou insignificante as consequências para a vida coletiva, o fato de que por vias injustas, tal homem legisle em causa própria, assim, ele retoma, para si, o argumento de Trasímaco, segundo o qual muitos atingiriam a felicidade mediante a injustiça<sup>92</sup>; dessa forma, ele faz menção aos tiranos que obtiveram vantagens ao se arvorarem sobre as leis, dando vazão aos apetites pelo poder sem limites. Posição que Guthrie observa: “Adimanto aproximou-se mais de Cálicles ao argumentar que os fracos são os que defendem a justiça (no sentido convencional em curso) e censuram a injustiça, não por convicção, mas por causa de sua própria impotência, e que a infâmia associada à injustiça é só questão de *nómos*”<sup>93</sup>.

Ademais, existe ainda a visão da “*phýsis*” como auto-interesse ilustrado elaborada por Antífon, em que Guthrie chegou a creditar à ele a verdadeira definição de justiça “Nem fazer nem sofrer injúria”<sup>94</sup>, que realmente cabe à autoria de Antífon. Pois, segundo este, num estado de coisas em que se nem se inflige nem se sofre qualquer forma de injustiça constitui, de fato, a um estágio ideal de consecução do espírito da cidade. Já que nem fazer nem sofrer injustiça é do interesse de todo homem, porque as condições de existência, qualidades individuais e materiais se distinguem de um indivíduo para outro, é natural que legislar ou pactuar um conjunto de normas fundadas na *phýsis* que ofereça garantias à esse interesse particular, ou seja, “a vida certa segundo a natureza”, pelo que querem dizer uma vida de ambição egoísta em vez de vida de serviço a seus companheiros de humanidade e a lei”<sup>95</sup>.

Outra vertente dentro da corrente sofista da *phýsis*, é a perspectiva humanitária do direito natural. Porque essa interpretação do legislar segundo a natureza pode ter como consequência “ideias de igualdade, de cosmopolitismo e de unidade do gênero humano”<sup>96</sup>,

---

<sup>92</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>93</sup> GUTHRIE, 1995, p.99.

<sup>94</sup> GUTHRIE, 1995, p.107.

<sup>95</sup> GUTHRIE, 1995, p.110.

<sup>96</sup> GUTHRIE, 1995, p.112.

permitindo que critérios de raça, posição social e outras modalidades de legislação sejam encaradas como mera convenção formalizada sobre a natureza sobre a qual “não tinham nenhuma base na natureza, mas existe somente por *nómos*”<sup>97</sup>. Semelhante argumentação revela a intenção de colocar em evidência que o *nómos* fora uma invenção arbitrária e que põe a natureza e o homem em desacordo entre si, sendo esse um dos tópicos de refutação daqueles que defendem a *physis* contra as imposições da norma.

---

<sup>97</sup> GUTHRIE, 1995, p.112.

### 3. ASPECTOS HISTÓRICOS EM QUE A CONCEPÇÃO PLATÔNICA DE JUSTIÇA SE DESENVOLVEU

Neste capítulo, levar-se-á em consideração somente os aspectos históricos inerentes ao mundo ateniense enquanto fatores que corroboraram, sobretudo, devido a urgência da época, ante o amplo e longo debate existente na *pólis*, para a elaboração da teoria platônica da justiça em relação ao homem e à cidade Ideal contida na obra *República*.

#### 3.1 A cidade de Atenas

A forma como as cidades gregas foram concebidas favorecia, de tal modo, o florescimento de uma concepção de justiça ante os problemas práticos que essa organização social viesse à enfrentar<sup>98</sup>. De acordo com Coulanges: “Cidade e urbe não eram palavras sinônimas entre os antigos. A cidade era a associação religiosa e política das famílias e das tribos; a urbe, o lugar de reunião, o domicílio, e, sobretudo, o santuário dessa associação”<sup>99</sup>. E prossegue:

Não devemos imaginar as cidades antigas de acordo com as que acostumamos ver nos dias de hoje. Constroem-se algumas casas, e temos uma aldeia. Insensivelmente o número de casas aumenta, e temos a cidade; e, se for o caso, acabamos por rodeá-la por um fosso e uma muralha. Uma cidade, entre os antigos, não se formava com o tempo, pelo lento crescimento do número dos homens e de construções. Fundava-se uma cidade de um só golpe, inteiramente num só dia<sup>100</sup>.

Coulanges acrescenta às condições de fundação de uma cidade na antiguidade, conforme o seguinte trecho:

[...] era necessário que a cidade fosse constituída antes, o que era a obra mais difícil, e ordinariamente a mais longa. Uma vez que as famílias, as fratrias e as tribos concordavam em se unir, e em adotar o mesmo culto, logo se fundava a cidade, para ser o santuário desse culto comum. Também a fundação de uma cidade sempre constitui um ato religioso<sup>101</sup>.

Coulanges exorta para as peculiaridades que permeiam a fundação de uma cidade na antiguidade, e chama a atenção para o proceder: “O primeiro cuidado do fundador é escolher o local da nova cidade. Mas essa escolha, [...] sempre foi deixada à decisão dos deuses. Se Rômulo fosse grego, teria consultado o oráculo de Delfos”<sup>102</sup>. Com relação a este tipo de configuração da cidade, Atenas tem suas peculiaridades apesar de resguardar, inevitavelmente,

<sup>98</sup> BITTAR, 2015.

<sup>99</sup> COULANGES, Numa-Denys F. de. **A Cidade Antiga**. Tradução Frederico O. Pessoa de Barros. São Paulo: EDAMERIS, 2006.p. 205.

<sup>100</sup> COULANGES, 2006, p. 205.

<sup>101</sup> COULANGES, 2006, p. 206.

<sup>102</sup> COULANGES, 2006, p. 208.

suas diferenças com as demais. Em relação às cidades do oriente, que nada mais eram que um amontoado de grupos estamentais, mais ou menos amorfos, que haviam renunciado a vida pública e à atividade política, fato completamente distinto do mundo helênico, dotado de um grau de liberdade considerável em relação à qualquer cidadela oriental próxima.

Nas cidades gregas em geral, inclusive em Atenas, a participação política era feita por meio de instalações urbanísticas apropriadas para o exercício da cidadania, semelhantes locais eram relacionados para fins determinados no âmbito desse exercício, esses espaços tinham uma arquitetura que pretendia atender a demanda política no interior da cidade. Ora, o debate era público, era feito ante os demais concidadãos, ante os pares debatedores e do conjunto de ouvintes do povo, era preciso portanto que se elaborasse e se mantivesse alguma regra que, no momento da palavra, essa fosse oferecida de forma “igual” aos demais; para semelhante condição, se impunha às discussões o termo *isonomia*, que remete, inadvertidamente, a uma igualdade entre os membros da assembléia<sup>103</sup>. Pois bem, para tais debates é, portanto, imprescindível o uso de algum tipo de condicionamento que concilie e demova os interesses discrepantes de ambas as partes e estabeleça, desse modo, uma igualdade de condições, por isso, esse fato constitui a necessidade de um instituto que satisfaça essas nuances inerentes a vida em comunidade: daí a necessidade inexorável da justiça, de algum tipo de justiça que instaure o equilíbrio ou que, pelo menos, tente atingir condições equânimes, que essas relações públicas entre os membros discursivos, seja da Assembléia, seja da *ágora* e de todo o recinto da cidade utilizado para a fala, para o exercício do debate, do discurso seja edificado. Para tanto: “O espaço cívico centrado de Clístenes visava integrar indiferentemente todos os cidadãos na *pólis*”<sup>104</sup>. Mais ainda:

[...]o próprio progresso da ciência matemática ia permitir que, no século IV, a geometria e a política se encontrassem de novo. Seria nos círculos dos pitagóricos que, com Arquitas, sobem ao poder em Tarento que teriam surgido as primeiras tentativas para aplicar as noções matemáticas aos problemas sociais colocados pela crise da cidade. À simples noção de igualdade, que aparecia no ideal de *isonomia*, substitui-se concepções mais científicas: distinguem-se, opõem-se igualdade aritmética e igualdade geométrica ou harmônica. De fato, a noção fundamental tornou-se a de proporção. Ela justifica uma concepção hierárquica da cidade ao mesmo tempo que permite ver nas instituições da *pólis* a imagem “analógica” de uma ordem superior ao homem, cósmica ou divina. Este novo encontro do geométrico e do político não nos deve iludir[...]. Todo equilíbrio das noções acha-se modificado. No século VI, o essencial era definir e promover uma ordem propriamente humana. Poder-se-ia dizer que o filósofo, quando concebia a ordem do mundo, conservava os olhos sobre a cidade. No século VI, o filósofo tem os olhos voltados para o divino; contempla o céu, os astros, seus movimentos regulares. É a partir deles e de sua

<sup>103</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

<sup>104</sup> COULANGES, 2006, p. 299.

imagem que o filósofo concebe a ordem da cidade no mesmo momento em que a história já arruinou suas estruturas tradicionais.<sup>105</sup>

Para outros estudiosos, a exemplo de Finley, “a *pólis* não era um local, embora ocupasse um território definido; eram pessoas actuando concertadamente e que, portanto, tinham de se reunir e resolver problemas face a face. Era uma condição necessária, embora não a única, de autogoverno”<sup>106</sup>. Mas as cidades gregas possuíam, de uma forma ou de outra ou em algum nível, mais que outras, suas divisões urbanísticas de atendimento às demandas sociais de fala, de discussão, de formulação do discurso. Atenas, sobretudo, entre os séculos VII ao século IV a.C., período de grande desenvolvimento econômico dessa cidade. Desse modo, ela cuida em instaurar institutos arquitetônicos que assegurem algum tipo de relação justa entre os gregos atuantes na vida da *pólis*, se distanciando, assim, cada vez mais de qualquer organização humana que se tenha pensado no oriente antigo<sup>107</sup>.

Sobre os espaços arquitetônicos atenienses, como, por exemplo, no caso da cidade ateniense: “Atenas localizava-se na Ática, na Grécia, a 9,18 km do seu porto, o Pireu, o qual foi vital para seu comércio e crescimento. Possui território acidentado com três pequenos rios e era definida por uma muralha em uma área de 1,5 km de diâmetro”<sup>108</sup>, tinha essa conformação circular<sup>109</sup>.

Na antiguidade, por volta do século V a. C, Atenas era conhecida, devido sua estrutura e fortificações, como “fortaleza circular” ou “cidade em forma de roda”<sup>110</sup>, com o notável realce da acrópole no seu entorno. Apesar da beleza, os gregos prezavam pela funcionalidade dos espaços e dos edifícios, que operavam com certa praticidade para as atividades ali desempenhadas. As estruturas arquitetônicas criadas para atender a demanda de atividades políticas na *pólis* são: O *bouleuterion* (casa do conselho), o *prytaneion* (prefeitura) ou os *stoas* (colunatas), estruturas que enfatizam o papel do homem, do grego, na comunidade<sup>111</sup>. Por isso, que algumas edificações, como os teatros e ginásios eram considerados retardatários do cenário urbano, de forma bem particular, eram construídos de maneira móvel, eram fixados próximo aos locais públicos abertos, ou seja, próximos à *ágora*. A exemplo da *ágora*, espaço dedicado ao encontro social e de interação dos cidadãos e execução

<sup>105</sup> VERNANT, 1990. p. 299-300.

<sup>106</sup> FINLEY, 1963, p. 49.

<sup>107</sup> VERNANT, 1990.

<sup>108</sup> MONTEIRO, Amanda R. Casé. As cidades de PLATÃO: A construção de uma utopia. **Revista ANPUR**, Natal(RN), p.01-19, maio, 2019. Disponível em: <http://anpur.org.br/xviiienapur/anais>. Acesso em: 23 mar. 2025. p. 8.

<sup>109</sup> MONTEIRO, 2019.

<sup>110</sup> MONTEIRO, 2019.

<sup>111</sup> MONTEIRO, 2019, p. 10.

das reivindicações relacionadas à vida cotidiana, tinha conformação com outros edifícios como a *Bouleuterion* (sede da *Boulé*), *Strategeion* (sede dos militares), *Heliéia* (Tribunal popular), *stoas* (lojas, comércio, serviços) e alguns templos<sup>112</sup>.

O que se manifesta, de início, nas reformas de Clístenes é a preeminência decisiva do princípio territorial sobre o princípio gentílico na organização da *pólis*. A cidade projeta-se segundo um esquema espacial. Tribos, *trítias*, *demoi* são delineados sobre o solo como tantas realidades quantas podem se inscrever em um mapa. Esse espaço tem um centro, a cidade, que constitui como que o coração homogêneo da Ática, e onde cada tribo é representada. No centro da própria cidade, a *ágora*, reorganizada e remodelada, forma um espaço público, nitidamente circunscrito, delimitado a partir de então por marcos. Edifica-se na *agorá* o *Bouleutérion*, sede da *Boulé* dos Quinhentos, composta de representantes de cada tribo que, cada um por vez, exercem a *prytania*, isto é, presidem as sessões da *Ekklesia* com o privilégio de ficarem alojados no Lar comum durante esse tempo. As mudanças no significado do centro, que de símbolo religioso (*Hestia*, deusa da lareira) torna-se símbolo político (lareira comum da cidade, *Hestia koiné*), marcam-se aqui, parece-nos, de maneira surpreendente<sup>113</sup>.

Enfim, Atenas, cidade imperial, pois “o Império Ateniense constituiu o facto mais relevante na Grécia”<sup>114</sup>, além de marítima e comercial, com mais de 40 mil habitantes, se organizou para atender as necessidades públicas dos gregos. A *acrópole*, um caso peculiar, tinha funções diversas, isto é, de proteção, militar e espiritual; com sua posição elevada cumpria muito bem o papel de mirante, lugar de culto aos deuses da cidade, aos deuses olímpicos<sup>115</sup>. Onde a *acrópole* é deixada de lado, a medida que o comércio da parte baixa da cidade eleva atividade comercial, deixando a parte elevada da cidade para atos cerimoniais<sup>116</sup>. Como se pode notar, para os gregos, mais ainda, para os do período clássico, as cidades eram projetadas para estimular o encontro, a reunião, a conversa, o debate, o seminário, a fala, e, principalmente, os debates públicos em que as partes interessadas podiam expor seus termos sobre aspectos da vida pública<sup>117</sup>.

### 3.2 A política ateniense na prática

A formação da política ateniense remonta ao período Micênico, ou, como querem alguns historiadores modernos, como V.R. d'A. Desborough, Anthony Snodgrass e Jonathan Hall, a “Idade das Trevas” grega, séc. VIII a.C., período em que o modelo monárquico foi predominante, comportava a figura do *basileis* ou *basileus* (rei, chefe). Esses reis acumulavam

<sup>112</sup> MONTEIRO, 2019, p. 11.

<sup>113</sup> VERNANT, 1990, p. 288.

<sup>114</sup> FINLEY, 1963, p. 54.

<sup>115</sup> VERNANT, 1990.

<sup>116</sup> COULANGES, 2006.

<sup>117</sup> MONTEIRO, 2019.

os poderes político, militar, jurídico e religioso. Realidade de um Estado monárquico expresso nos versos de Homero<sup>118</sup>.

A política ateniense, entre outros fatores, anterior e durante o séc. VII, se desenvolveu, com o declínio do poder monárquico, a partir de um movimento de concentração de renda, riqueza, que foi acumulada por determinado grupo, mais precisamente, os *eupátridas*<sup>119</sup>, que também passaram a controlar a política, tornando Atenas no início de sua ascensão, uma cidade oligárquica, que limitava a participação política<sup>120</sup>. Entretanto, ainda assim, subsistiam os debates com os *georgoi*<sup>121</sup> em torno do poder político no interior da cidade.

De fato, houve um intervalo de transição e mudanças sociopolíticas que foram impulsionadas por fatores sociais que se tornaram decisivas para a mudança das condições em que se encontravam os camponeses atenienses, quando que por um imperativo oligárquico do monopólio das terras férteis e o processo engenhoso de escravização por dívida foram determinantes para iniciar todo um movimento de mudanças sócio-políticas na sociedade ateniense. Como, por exemplo, o início da colonização na Magna Grécia<sup>122</sup>.

A cidade de Atenas se desenvolveu, basicamente, por meio de um processo duradouro de concentração econômica nas mãos de um pequeno grupo de privilegiados que, por sua posse das terras férteis, que existia em número diminuto sobremodo no território grego, devido ao terreno acidentado e recortado por ilhas, aumentando, assim, a disparidade entre grupos patriarcais que formavam, desse modo, oligarquias agrárias e, também, comerciais.

Com isso, a sociedade ateniense, por muito tempo, viveu momentos de intenso conflito, pois a insatisfação era grande em relação à institucionalização da escravidão por dívida instaurada pelas oligarquias agrárias, uma vez que muitos camponeses estavam endividados e sem condições de pagar suas dívidas, após hipotecar suas terras, acabavam se submetendo ao instituto da escravização para fins de pagamento de obrigações. Dessa relação conturbada se erigiram, inevitavelmente, as revoltas atenienses, que, por sua natureza e extensão institucionais, fizera surgir, em oposição ao sistema opressor da escravidão por dívida, as instituições democráticas, doravante, a democracia<sup>123</sup>.

De fato, Platão não foi o primeiro a intentar uma reforma das instituições ateniense, tendo por seu precursor alguns poucos homens ilustres na vida pública dessa cidade, entre eles,

---

<sup>118</sup> Cf. ref.13.

<sup>119</sup> Tem origem na palavra grega eupatrides que significa “bem-nascido” ou de “boa linhagem”, “de origem nobre”.

<sup>120</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2015.

<sup>121</sup> Tem origem na palavra grega que significa “agricultores” ou “lavradores”.

<sup>122</sup> VERNANT, 1990.

<sup>123</sup> VERNANT, 1990.

o legislador e político, Drácon (séc. VII), que se colocou à disposição da cidade para encontrar uma solução “razoável” para a situação daquela comunidade ainda apegada aos costumes e tradições originárias da política oligárquica.

Drácon, com seu ímpeto de severidade, demonstrou, com a perspicácia de uma erupção de sangue, através de leis nada convidativas tal qual era a gravidade da situação experimentada àquela altura pelos atenienses (como na Grécia clássica o legislar não se desvinculava da política, faz-se necessário mencionar aqui novamente os legisladores do período de reformas em Atenas). Prescreveu leis que sentenciavam à morte quem as descumprisse, levando em consideração a ordem e a supremacia da vontade da *pólis* sobre o interesse particular, individual. Normas demasiado rígidas que, uma vez mais, no final, surtiram poucos resultados, tiveram de ser propostas novas reformas, com o advento de Sólon nas questões públicas<sup>124</sup>.

Para restabelecer o equilíbrio social, foi necessário o surgimento providencial de um legislador sutil e atento às demandas dos camponeses e demais grupos afetados com a situação presente, dessa forma, Sólon (séc. VI) surge no quadro geral dos conflitos internos da política de Atenas, ele propôs reformas consideradas profundas para a época, e que culminou, de certo modo, no aparecimento, desenvolvimento e consolidação da democracia ateniense. Conforme argumenta Barker:

Nos dias de Sólon (*circa* 600 anos a. C.), um novo sol despontou no horizonte. A Grécia tinha sido visitada, no século sétimo, por uma crise econômica cujos primeiros indícios podem ser detetados nos versos de Hesíodo. A terra pertencente aos pobres tinha sido onerada por hipotecas, e apropriada pelos vizinhos abastados; era necessário um novo espírito, e leis novas, para evitar o caos<sup>125</sup>.

Esse conjunto de medidas, realizadas provavelmente, por volta de 594 a. C., reorganizaram os cidadãos, ou *demos*, em quatro tribos, definidas pelo critério de renda, e quanto aos recursos econômicos, ou seja, quanto mais abastada a tribo, maiores os direitos políticos desta. Talvez daí o surgimento, com Sólon, a instauração do direito *isonômico*, isto é, um direito que leva em consideração a quem esse direito se dirige ou deve ser usufruído. De acordo com Barker:

Mas o trabalho de Sólon foi mais longe. Quando lemos as elegias com que preparou e justificou suas obras percebemos que era seu objetivo instituir uma norma geral de equilíbrio (ou *isonomía*) que não permitisse a qualquer classe social gozar privilégios políticos ou postular superioridade que fossem indevidos<sup>126</sup>.

---

<sup>124</sup> JAEGER, 1995.

<sup>125</sup> BARKER, Ernest. **Teoria política grega**. Brasília: Universidade de Brasília, 1978.p.50.

<sup>126</sup> BARKER, 1978, p. 50.

Desta reforma, Sólon foi capaz de instituir outras entidades político-administrativas inovadoras para o mundo da *pólis*, a exemplo da instituição da *Ekklésia*<sup>127</sup>, que era, por sua vez, uma espécie de assembleia popular para discutir e tratar das questões voltadas às problemáticas enfrentadas pelo povo, composta por cidadãos das quatro tribos em que estes poderiam se reunir afim de tomar certas divisões sobre problemas que lhes eram típicos, inerentes.

Também durante as reformas de Sólon, fora criada a *Bulé*, de caráter democrático, participativo, embora excluísse estrangeiros, mulheres e escravos, era um conselho formado por 400 cidadãos, sendo cotados em 100 cidadãos de cada uma das 4 tribos atenienses, cabendo aos membros desse conselho, propor leis que deveriam ser debatidas na *Ekklésia*. A *Heliéia*, que é uma corte popular composta por milhares de juízes, em que os cidadãos pobres podiam ter assento e julgar, além de poder revisar a conduta dos governantes no termino do mandato<sup>128</sup>. Que, nas palavras de Barker:

Assim, “Sólon tornou o povo soberano do veredito; e, segundo o princípio aristotélico de que “o soberano do veredito é o soberano da constituição”, ele implicitamente estabeleceu a soberania popular, ou democracia<sup>129</sup>.

Essas instituições eram institutos novos para o padrão político do mundo grego de mentalidade aristocrática e acanhado para o arrazoado panorama de uma democracia que não tardava despontar como meio de satisfação político-social. Barker compreende que Sólon “somente instituiu a democracia na esfera judicial. Ele não deu ao povo tanto controle político, quanto deu-lhe a certeza de que seria governado legalmente de acordo com regras conhecidas”<sup>130</sup>.

No entanto, essas reformas, não se mostraram em todo caso suficientes para eliminar ou, como se espera de uma reforma, mitigar os conflitos entre aristocratas e camponeses – o povo – ateniense. Daí porque se instaurou uma série de governos tirânicos que foram se constituindo sucessivamente, tentando, a qualquer custo, submeter a massa aos seus interesses. Mas, como num tipo de gangorra política, de tempos em tempos, atendiam um interesse de um e de outro, isto é, ora dos aristocratas, ora dos pobres. Esse processo perdurou por longo tempo, os tiranos, aqueles que, para os gregos, tomavam o poder pela força, não sabiam o que fazer em meio a esse cansativo jogo de tensões<sup>131</sup>.

---

<sup>127</sup> BARKER, 1978.

<sup>128</sup> BARKER, 1978.

<sup>129</sup> BARKER, 1978, p. 52.

<sup>130</sup> BARKER, 1978, p. 52.

<sup>131</sup> PLUTARCO, 2012.

Para pôr fim a essa política de tensões inextricáveis, é que Clístenes foi nomeado para a função de legislador de Atenas. Apesar dos primeiros passos da democracia terem sido lançados por Sólon, é com as reformas de Clístenes, que o modelo democrático fora de fato consolidado e posto sob a forma de regime e organização do Estado. Para tanto, o novo legislador foi compelido, muito pela circunstância enfrentada, que, para solucionar os conflitos, era preciso conceber que os cidadãos, entre si, eram dotados de direitos políticos, eram iguais perante a lei, independentemente de sua posição social ou econômica. Desse modo, as tribos atenienses definidas quando das reformas de Sólon, foram transformadas em 10 tribos, Clístenes modificou, reestruturou a *Bulé*, aumentou de 400 para 500 membros, sendo, dessa maneira, composta por 50 cidadãos de cada tribo, que podiam reunir-se também na *Ekklesia*. Barker comparou essa proposta reformista e a Constituição ateniense à uma “[...] lógica à moda de Sieyès [...]”<sup>132</sup>.

A democracia, enquanto novo paradigma político-administrativo, não tardou em ser propagada para todo o mundo Ático. Com influências pitagóricas, jônicas e sofísticas, a partir da metade do séc. V a.C., Atenas se diferenciou, de fato, muito em relação às cidades gregas ainda insipientes de um sistema participativo, a exemplo de Tebas, Mégara e, principalmente, Esparta, esta última marcada pela centralização do poder político-militar. Fato que Barker descreve se servindo do caso de Xenófanes:

Alguns dos filósofos jônicos exerceram influência sobre a vida política das suas cidades. Se nos for permitido contar Xenófanes entre os filósofos, podemos mesmo dizer que nele, pelo menos, a motivação prática foi predominante. Xenófanes viveu, e escreveu seus poemas elegíacos, no fim do século sexto, quando o fosso que separava os gregos do oriente persa começava a se ampliar; procurou dar força a seus concidadãos, dissociando-os das influências do Oriente e pregando os ensinamentos da “Reforma” délfica, de modo a alinhá-los com o pensamento grego<sup>133</sup>.

Com essa mudança da estrutura política, Atenas conseguiu se impor política e militarmente sobre as demais cidades áticas e sobre o mar Egeu, passando a controlar grande porção de terras em pouco tempo, Atenas impôs sua hegemonia sobre as demais cidades, rivalizando apenas com Esparta. A democracia, como se pode reconhecer, a partir de perspectivas de diversos historiadores, como um avanço da concepção estatal dos gregos, era parte da noção que os atenienses e o grego em geral possuíam da política. Entretanto, embora demonstrando algo completamente inédito para a região incrustada entre a Europa e a Ásia, o sistema político ateniense, contudo, apresentava limitações, pois o instituto civil e político da cidadania estaria restrito a poucos(*oligos*) grupos de homens atenienses, ou seja, aos filhos

<sup>132</sup> BARKER, 1978, p. 56.

<sup>133</sup> BARKER, 1978, p. 58.

descendentes de atenienses tradicionais ou ricos que influenciavam fortemente a política grega. Ou seja, o comum na política ateniense era, de tempos em tempos, o arvorar da tirania sobre o governo da *pólis*<sup>134</sup>.

### 3.3 Os sofistas

O desenvolvimento vertiginoso da sofística foi um aspecto histórico anterior e durante toda a vida de Platão, entre os séculos V e IV a.C., e que fez com que o conflito teórico com a filosofia se acentuasse, sobretudo, com a oposição socrática, e posteriormente com a platônica. Desse modo, se faz necessário identificar os aspectos entre essas duas vertentes que se chocavam à época no interior da realidade política e educacional grega, e, principalmente, ateniense. Com as mudanças sociopolíticas, os sofistas surgiram, na metade do séc. V a.C., como que um movimento inerente ao surgimento e desenvolvimento da *pólis*; as cidades gregas, primeiramente nas colônias, experimentaram um período de efervescência cultural e econômica nunca dantes experimentado pelas cidades-Estados a que estavam subordinadas, ao que parece, segundo relatos históricos, as colônias usufruíam de considerável liberdade, e um contato cultural extremamente diversificado com outros povos, devido à grande movimentação comercial com parte da região itálica, e do Oriente próximo<sup>135</sup>.

No plano do debate filosófico, o resultado dessa mudança de eixo da cultura grega, com relação à tradição anterior ao século V a.C. (Homero, Hesíodo...), não foi senão a relativização da justiça. Os sofistas foram mesmo radicais opositores da tradição, e grande parte dos esforços teóricos e epistemológicos dos sofistas recaiu exatamente sobre definições absolutas, sobre conceitos fixos e eternos, sobre tradições inabaláveis<sup>136</sup>.

O que é o sofista? O sofista fora o grande contraponto imediato à mentalidade e à investigação cosmológica dos filósofos físicos, bem como à uma recente concepção política incidente na antiga *pólis*. A palavra grega *sophos* e *sophia*, tem na sua tradução primitiva consequente o sinônimo de “sábio” e “sabedoria”, significado que foi adquirindo transformações e matizes sutis com o decorrer do tempo. Essas palavras pretendem significar, antes de tudo, certa perícia em determinada capacidade, arte; ou seja, um perito(*sophoi*) em determinada ocupação, seja como escultor, cantor e músico, construtor de navios, ou mesmo piloto de navio, poesia, legislador. Enfim, remete àquele que é versado em todo tipo de *sophia*<sup>137</sup>. O poeta Simônides, e legisladores da estirpe de Sólon eram considerados sofistas em

---

<sup>134</sup> BARKER, 1978.

<sup>135</sup> BARKER, 1978.

<sup>136</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2015, p. 108.

<sup>137</sup> GUTHRIE, 1995.

sua ocupação. É no começo do séc. V a.C. que essa palavra passa a ter um tom desfavorável, à qual os atenienses passam a se referir aos sofistas, sintetizando as qualidades destes no termo de difícil extração de significado na língua atual: *deinotes*, tendo como correspondente o adjetivo *deinos*<sup>138</sup>. O que denota uma certa interpretação ameaçadora, ou mesmo terrível, temerosa do grego com a autoridade do portador da *sophis*, significando que é *deinos* em sua arte, correspondendo, por último, àquele que é “perito em discurso ou argumentação”. Ou, conforme a degeneração popular da palavra, tendo também o sentido de “esperto e astuto”<sup>139</sup>. Entretanto, Barker os apresenta assim: “eram gramáticos, [...]. Outros eram lógicos[...]. A maior parte – e entre estes, Górgias – eram retóricos”<sup>140</sup>. Os sofistas eram lógicos no sentido que Aristóteles, no *Organon*, dar aos “elencos sofísticos, quer dizer, dos argumentos que parecem sê-lo, mas que deveras são paralogismos e não argumentos”<sup>141</sup>. Na percepção de Barker, “eles eram metade pensadores e professores, e metade divulgadores de coisas novas e estranhas, espantosas e paradoxais, que faziam muito efeito. Eram uma combinação de filósofos e charlatões”<sup>142</sup>.

Com o declínio político da aristocracia, sobretudo com o surgimento das cidades, o direito de nascimento ao poder e ao governo já não correspondia à realidade e nem aos anseios de um novo tipo de organização que ascendera no espaço geográfico e na política com o aparecimento das primeiras cidades: o *demos*. Reale e Antiseri apresentam essa nova realidade nestes termos:

A crise da aristocracia comportou também a crise da *areté* antiga, dos valores tradicionais. A crescente afirmação do *demos* e o alargamento em círculos mais vastos da possibilidade de acesso ao poder fizeram desmoronar a convicção de que a *areté* estivesse ligada ao nascimento, isto é, que as pessoas nascessem virtuosas, e não se tornassem tais, e pôs em primeiro plano o problema de como se adquire a “virtude política”<sup>143</sup>.

Dito de outro modo: o *demos*, ou as cidades, à medida que se tornavam modelo de estruturação social na Grécia, antes, predominantemente agrária, foi adquirindo cada vez mais poder político, a ponto de reduzir a influência do direito de sangue da antiga nobreza pelo direito de voto e de participação do cidadão comum dentre os integrantes do *demos* ou do conjunto deste, nas decisões de Estado, enfraquecia-se, doravante, o poder da nobreza hereditária e proprietária de grandes extensões de terras agricultáveis, cujo poder havia declinado com o

<sup>138</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>139</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>140</sup> BARKER, 1978, p. 65.

<sup>141</sup> ARISTÓTELES. *Organon*. In: **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 79.

<sup>142</sup> BARKER, 1978, p. 65.

<sup>143</sup> REALE; ANTISERI, 2017. p. 72, v. 1.

surgimento paulatino das cidades e com a formação de uma casta de comerciantes prósperos que interviam nos negócios, nas questões políticas da mesma. Nasce, dessa forma, impulsionado por uma série de fatores precedentes de uma concepção nova de organização e exercício do poder, a famigerada invenção grega – a democracia. Como explica Antiseri e Reale:

Recordamos, em primeiro lugar, a lenta, porém inexorável, crise da aristocracia, que caminha lado a lado com o poder sempre crescente do *demos*, do povo. O afluxo sempre mais maciço de estrangeiros nas cidades, sobretudo em Atenas; a ampliação do comércio, que, superando o limite de cada cidade, levava cada uma delas ao contato com mundo mais amplo; a difusão das experiências e dos conhecimentos dos viajantes que conduzia ao inevitável confronto com usos, costumes e leis totalmente diferentes dos helênicos; todos esses fatores contribuíram fortemente para o surgimento da problemática sofística<sup>144</sup>.

Desse modo, qual problema central que com a criação da democracia os sofistas pretenderam resolver? A democracia foi uma consequência do processo de reformas do modelo ateniense. Com isso, surge, em conjunto e enquanto desdobramento inevitável do desenvolvimento econômico, populacional e de outros setores dessas organizações civis, a possibilidade do cidadão, ainda que de origem não aristocrática, participar dos assuntos fundamentais da política de sua cidade, devendo, para tanto, ser capaz de manejar o discurso com escopo de se destacar nos debates acerca de diversas temáticas concernentes à política e ao governo estatal, de fato, este cidadão deveria ser capaz, ante o antagonista, de atuar no debate público – na *ágora* – onde os gregos, principalmente os sofistas, se faziam convencer e persuadir com seus arditos instrumentos e técnicas de convencimento, de persuasão, da opinião pública, mediante o discurso. E é com essa finalidade que aparece a figura do sofista, personagem histórico necessário nessa fase de desenvolvimento do mundo helênico. Ao que Reale e Antiseri argumentam:

Os sofistas souberam captar de modo perfeito as instâncias da época conturbada em que viveram, e tiveram condições para explicitá-las, dando-lhes forma e voz. Isso explica por que angariaram tão grande sucesso, sobretudo entre os jovens: eles respondiam às reais necessidades do momento e ofereciam, a quem já não estava mais satisfeito nem com os valores tradicionais nem com as formas e modos com que eram propostos, a novidade que esperavam<sup>145</sup>.

Os sofistas passam a oferecer o ensino retórico para aqueles que ambicionam a carreira política, uma vez que no espaço das cidades, os problemas eram tratados e apreciados mediante uma espécie de reunião pública, na *ágora*, local de discussão e debates, que fora pensado para tal finalidade. Ou como compreende Jaeger:

<sup>144</sup> REALE; ANTISERI, 2017, p. 72, v. 1.

<sup>145</sup> REALE; ANTISERI, 2017, p. 72, v. 1.

O interesse cada vez maior da filosofia pelos problemas do Homem, cujo objeto determina com exatidão cada vez maior, é mais uma prova da necessidade histórica do advento dos sofistas. Todavia, a exigência que eles vêm satisfazer não é de ordem teórica e científica, mas sim de ordem *estritamente prática*. E esta a razão profunda pela qual tiveram em Atenas uma ação tão forte, ao passo que a ciência dos fisiólogos jônicos não pôde lançar ali quaisquer raízes. Sem compreenderem nada desta investigação separada da vida, os sofistas vinculam-se à tradição educativa dos poetas, a Homero e a Hesíodo, a Teógnis, a Simônides e a Píndaro. Só poderemos compreender claramente a sua posição histórica se os situarmos no desenvolvimento da educação grega, cuja linha é definida por aqueles nomes<sup>146</sup>.

Dentre os grupos(espécies) de sofistas que se prestavam, especificamente, a esse “conhecimento” prático, está a figura dos sofistas políticos e os *eristas*, para quem a força de um discurso não está contido na verdade que ele exprime, mas no domínio da técnica que ele impõe no interlocutor ou no conjunto de interlocutores que diante deles sucumbem ante o artifício da persuasão. Os eristas reduziram a probidade do discurso a um pragmatismo puramente técnico e formal, não considerando aspectos da verdade e as consequências da falta desta para o todo da cidade<sup>147</sup>.

Com efeito, é com os sofistas que, por sua capacidade de compreender as demandas do momento, e com a derrocada da crença de que a *areté* era uma herança de nascimento, ou seja, de círculos aristocráticos estreitos, de berço, é que emerge a preocupação com uma nova formação: eles foram capazes de enxergar essa transformação no universo da *pólis* e, ao mesmo tempo, levantar o problema de como poder-se-ia adquirir a *virtude política* para ingressar na vida pública e ocupar um lugar de destaque no governo da cidade. Basicamente, era preciso o domínio de algumas artes, de algumas técnicas fundamentais do desempenho das funções políticas, um certo preparo para o bom desempenho nos debates públicos realizados na Ágora, na assembléia ou em dirimir conflitos com outras cidades-Estado<sup>148</sup>, etc.

A concepção de justiça dos sofistas, portanto, à época entre os séculos V e IV a.C., era dotada de um profundo relativismo substancial e uma antítese possivelmente inconciliável entre *nómos* e *phýsis*<sup>149</sup>. Para se compreender melhor esse antagonismo conceutivo entre *phýsis* e *nómos*, é preciso considerar a sociedade grega do século V ao IV a.C. Precisamente o período divisório clássico em que se inicia os primeiros debates em conformidade com o novo sistema político da democracia. Outrora a sociedade grega se prestava a uma organização político-social pautada em valores e instituições aristocráticas, para não dizer, oligárquicas, onde prevalecia, dentre outros privilégios vinculados e sustentados pela tradição, o fato de que para o político, a

<sup>146</sup> JAEGER, 1995, p. 345, grifo nosso.

<sup>147</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>148</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>149</sup> GUTHRIE, 1995.

*areté*, ou seja, a virtude política, a excelência pessoal, era inerente ao nascimento em classe nobre, esse fator era imprescindível, para uma vida pública em Atenas, por exemplo.

Para o enfraquecimento deste tipo de excelência pessoal é que, inevitavelmente, o desenvolvimento do *demos* veio à pôr em crise o domínio oligárquico do sistema político no interior da efervescente *pólis*. Não obstante, Atenas sofre uma série de reformas com intuito de solucionar o problema social do empobrecimento dos camponeses e a enorme concentração de terras agricultáveis nas mãos de alguns poucos oligarcas, daí o predomínio do sistema político oligárquico da época, urgindo a primeira grande reforma equânime a ser pensada e instituída por Sólon, visto como o grande legislador de Atenas, que, com habilidade política, soube conduzir e conciliar, dentro de possibilidades mínimas, os interesses antagônicos<sup>150</sup> daquele período de notável fratura institucional.

No entanto, as reformas propostas por Sólon não foram suficientes para pôr em boas condições a subsistência daquela sociedade em conflito. Fora preciso que se encaminhasse outras reformas transformadoras no âmbito das instituições oligárquicas que ainda brandiam espadas contra uma relação mais horizontalizada daquela sociedade ainda fortemente hierarquizada. Esse conjunto de reformas, levaram indubitavelmente, à uma série de transformações na sociedade e instituições dos gregos daquele século e posteriores. Sólon foi genitor do que mais tarde deu origem à democracia, que teve seu precedente no meio jurídico<sup>151</sup>. Esse processo, logo que foi superada a crise, culminou num longo período de prosperidade econômica, política e militar e no apogeu cultural que os gregos puderam experimentar longamente, a partir de um cenário de considerável liberdade da vida pública, e principalmente da ateniense<sup>152</sup>.

Como se sabe, essa profusão de acontecimentos e transformações fez emergir a necessidade de um novo modo de praticar a política na *pólis*, de um novo tipo de governante. Com a estruturação cada vez mais crescente do *demos*, é inexorável o surgimento com ele da democracia, a recém inventada idéia que inovou as relações sociais e políticas no mundo antigo até então. Surpreendente inovação que os gregos não puderam vislumbrar em nenhum outro lugar da Ásia ou alhures de que se tenha conhecimento<sup>153</sup>.

Em Atenas, assim como em outras cidades gregas, se soergue a figura do sofista, do sábio e perito na arte ou em diversas artes, o detentor profissional da arte da oratória, o

---

<sup>150</sup> PLUTARCO, 2012.

<sup>151</sup> PLUTARCO, 2012.

<sup>152</sup> JAEGER, 1995.

<sup>153</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

formidável perito da eloquência persuasiva, o mestre da persuasão quando o objetivo era vencer o debate ou persuadir o público diante de uma situação em que se deveria convencer ou se demonstrar plausível um ponto de vista, “opinião”; isto é, uma posição afim de alcançar a adesão geral para aquilo a que se pretendia convencer. Os sofistas se definiram como tais porque, de certo modo, “tomaram consciência” da necessidade da juventude grega e de que as condições de ascensão ao poder sofreram modificações fundamentais. O poder político não dependia mais de uma sorte ou direito de preceito hereditário que, denotavam de antemão, a posse de uma *areté* digna da disputa pelo poder político<sup>154</sup>. Essas mudanças abrem um precedente inegavelmente novo no mundo helênico e recondiciona a política, permitindo que, o cidadão apto, atendida as condições em cada *demos*, pudesse participar ativamente dos rumos da cidade. As barreiras de origem, foram eliminadas e as postas para o protagonismo político se tornara alguma coisa de determinado, palpável. Nas palavras de Reale e Antiseri:

[...] os sofistas, além da busca do saber como tal, visavam a objetivos práticos, e para eles era essencial à procura de alunos[...] a finalização prática das doutrinas dos sofistas possui também aspecto altamente positivo: de fato, com os sofistas o problema educacional e o empenho pedagógico emergem em primeiro plano[...] se tornam propagadores da ideia segundo a qual a “virtude” (*areté*) não depende da nobreza do sangue e do nascimento, mas se fundamenta no saber<sup>155</sup>.

Foi neste contexto completamente novo que a “especialidade” sofística<sup>156</sup> foi, pelo menos preliminarmente, necessária para incutir e ensinar aos pretendentes à vida política, a “virtude política”. Com os sofistas, os jovens e demais pretendentes à vida pública aprenderiam uma série de atributos imprescindíveis para uma ascensão acerca das funções estatais<sup>157</sup>, aprenderiam, conforme o arcabouço das escolas sofísticas, sobretudo, a persuasão, a capacidade de persuadir mesmo em condições ou situações que pareceriam indefensáveis certos argumentos<sup>158</sup>. Este último caso, ensinado pelo sofistas eristas, que, por sublimação móvel, se serviam de técnicas retóricas para subverter a busca da verdade em favor do resultado, do objetivo final: a persuasão.

É nesse contexto, no âmbito do mundo político e público, que surge o antagonismo interior ao movimento sofista, uma vez que eram claros opositores à ideia de justiça proposta por Platão, retomá-los aqui serviria para evidenciar essa diferença de perspectiva. Mas o que é a justiça para os sofistas? O que seria uma relação justa para os sofistas no âmbito da cidade?

<sup>154</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>155</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1, p. 72.

<sup>156</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>157</sup> BARKER, 1978.

<sup>158</sup> GUTHRIE, 1995.

Para os sofistas defensores do *nomos*, a justiça consistia num acordo entre todos que, portanto, determina o justo, posto que este, enquanto acordo, nada mais é que uma convenção, costume, interesse, conveniência que atende ao mais forte, obedecendo, a uma condição do *nomos* – para quem a lei é manifestação do convencionalismo<sup>159</sup>. Era essa a acepção do que seria justo entre homens acerca da justiça na cidade defendido pelos sofistas partidários do *nomoi*. Aos sofistas da *phýsis*, a justiça seria está em conformidade com a natureza, assim, o *nómos* apareceu como com que uma contradição entre o homem e a natureza, de modo severo, um foi imposto ao outro. Para eles, o *nómos* é uma forma de dominação que carece de fundamentação e que não alcança realmente as nuances da *phýsis*, sendo um tipo de convenção que separa muito mais que une os aspectos do homem em relação à natureza<sup>160</sup>.

Essas duas correntes da sofística que disputavam a concordância ou o consenso grego das cidades<sup>161</sup>, pois acenavam para um modelo de organização estatal que, de uma forma ou de outra, garantisse uma relação “justa” entre cidadãos e cidade, se distanciavam mutuamente em entendimento teórico de como deve ser o Estado justo<sup>162</sup>. Ora, o *nómos* é algo estabelecido conforme a conveniência dos homens e não de acordo com a natureza das coisas, ou seja, com o objetivo de ordenar a *phýsis*; ao passo que a lei oriunda da *phýsis* professava como que uma lei estar em conformidade com os atributos naturais do homem. Tanto os sofistas defensores do *nómos*(convencionalismo) quanto os defensores da *phýsis*(naturalismo) apresentavam-se como claros opositores de Platão, e este os reconhecia da mesma forma, evidentes inimigos naturais da doutrina que o discípulo de Sócrates irá desenvolver para se contrapor a essas duas formas de estruturação da justiça na *pólis*<sup>163</sup>, esta condição da realidade do pensamento grego responde à pergunta: quem eram os opositores dos sofistas? Para tanto, segundo o pensamento sofista, põe-se na boca do aluno o relativismo de uma proposta de persuasão por meio de técnicas de jogos de palavras, do levantamento de questões ou teses capciosas para superar o adversário de *logos*, como esse meio é a Ágora, toda a decisão a que o orador pretende persuadir depende da anuência persuadida de todos, os sofistas compreenderam, desde então, que diante de uma platéia/público coletivo absorto, ignorante, para não se expressar doutro modo, se objetiva persuadí-la por meio de um conjunto redito de palavras e suas caracterizações que levam a um crescimento emocional e daí se adquire,

---

<sup>159</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>160</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>161</sup> REALE, 1994, v. 2.

<sup>162</sup> BARKER, 1978.

<sup>163</sup> GUTHRIE, 1995.

finalmente, a anuência desse público sobre qualquer fato que se queira tomar para si a opinião do público<sup>164</sup>.

A promessa sofística de resolução dos conflitos quase sempre girava em torno da retórica, da persuasão, ou “adulação”, para me servir da linguagem platônica, era por esse meio que esses “peritos” pretendiam pôr em bom tempo um meio de defender e ilustrar uma concepção de justiça, de tal modo que se pudesse utilizar a mesma de maneira esquemática nas questões de Estado. Para os sofistas, a arte da retórica se perfaz com um fim primeiro e último: a persuasão. Conforme o que Guthrie afirma em relação a um dos maiores oradores da antiguidade clássica: “Cícero fala de Pródico, Trasímaco e Protágoras como tendo falado e escrito *etiam de natura rerum*; mas coloca na perspectiva certa ao ligá-lo com a pretensão dos sofistas de abarcar qualquer questão que se lhes possa apresentar”<sup>165</sup>. Uma finalidade sem a qual a função política e o político, careceriam de recursos hábeis para se desvencilhar de conflitos e alcançar objetivos estatais relevantes no âmbito da cidade. Guthrie reflete sobre esse fato: “A meta era ser bom falante, levantando pontos de debates, e não adquirir interesse científico por um assunto em si mesmo”<sup>166</sup>. Com ela, a retórica, segundo eles, os cidadãos poderiam fornecer e expor suas razões de modo satisfatório, quando não, no meio forense, teriam um instrumento com o qual defenderiam sua tese ante a acusação mais rapace e sairiam dos tribunais não com um mísero prêmio da absolvição, mas com a própria vida para usufruir de uma liberdade plena. Por isso, os sofistas em geral viam na retórica um instrumento poderoso para se atingir os fins mais sublimes na vida pública, mais ainda, na vida política. Os sofistas, que se encarregaram de ensinar virtude à juventude e aos interessados na mesma com a finalidade de pleitear espaço na vida política, perceberam que se pode dotar a um homem de técnicas<sup>167</sup> com as quais se poderia angariar vantagem ante os demais concorrentes e que pudesse defender uma posição contrária nos espaços da assembléia, na *Bulé* e em qualquer instituição em que se pretenda a glória através do assentimento dos demais, da maioria – de todos. De fato, é sabido que os sofistas cobravam para ensinar sobre a virtude da retórica, a qual chamavam de as virtudes políticas de que os cidadãos aspirantes ao poder deveriam possuir.

Enfim, eram desses ensinamentos e dessas virtudes que se encarregavam os sofistas como Protágoras e Górgias já na segunda metade do século V a.C., num período tumultuado para a comunidade helênica. O que já colocava sob suspeita da sociedade da época, a atividade

---

<sup>164</sup> REALE, 1994, v. 2.

<sup>165</sup> GUTHRIE, 1995, p. 48.

<sup>166</sup> GUTHRIE, 1995, p. 48.

<sup>167</sup> ARISTÓTELES, 2004.

sofística e o sofista, por si só, de tal modo que, por modo semelhante de proceder, o próprio Sócrates também fora reconhecido como sofista, como artífice da arte de “falar” e de “expor em público suas razões”, “de importunar jovens, idosos e autoridades acerca dos deuses”. Talvez muito provavelmente Sócrates tenha sido reconhecido dentre os principais sofistas de sua época<sup>168</sup>.

Também Aristófanes sabia de sua existência quando satirizou os sofistas nas *Nuvens*, mas ainda usava a palavra em sentido mais geral, na qual pôde incluir (para os que o desaprovavam) Sócrates, embora ele não aceitasse nenhum pagamento e seja constantemente apesentado por Platão como o oponente inveterado dos sofistas<sup>169</sup>.

Uma alcunha terrível para um período turbulento vivido pela greccidade conquanto essa disputa, entre filósofos e sofistas, alguns acreditavam que muito em função de questões práticas (alunos) e políticas, tomou aspectos confundíveis nas ações entre um grupo e outro, como uma espécie de congêneres comum a ambos<sup>170</sup>. Com a diferença de que muitos jovens seguiam Sócrates em contraste com os sofistas que, por sua vez, exigiam pagamento para ensinar acerca do que fosse de interesse do aluno. Ao passo que o filósofo de Atenas, Sócrates, nada pedia em contrapartida senão que o aluno se colocasse na condição dialógica genérica de ignorância<sup>171</sup>, a fim de fazer “vir à luz” o conhecimento verdadeiro<sup>172</sup>. Em consequência, essa forma de atuar dos sofistas promoveu uma série de sentenças agnósticas que preconizavam intencionalmente ou não, certo desconhecimento sobre a existência dos deuses, do divino, e que, direta ou indiretamente, atentavam contra as crenças da cidade, contra a tradição<sup>173</sup>.

### 3.4 A guerra

A cidade de Atenas, de acordo com dados históricos, por seu poderio econômico e militar, teve certa influência no acontecimento de alguns conflitos. Como foi na guerra contra os persas que dominavam cidades localizadas em regiões da Ásia Menor. O confronto foi iniciado por uma revolta das cidades gregas na Jônia contra o domínio persa, fazendo com que Atenas intervisse na revolta auxiliando com tropas as cidades que resistiam ao controle persa. A intervenção, por sua vez, abriu um precedente para que o rei persa Dario, contrariado com a intromissão grega, planejasse um ataque maciço à Grécia e punir, principalmente Atenas pela

---

<sup>168</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>169</sup> GUTHRIE, 1995, p. 36.

<sup>170</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>171</sup> REALE, 1994, v. 2.

<sup>172</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>173</sup> JAEGER, 1995.

insolente participação no motim. O que inaugurou e se convencionou chamar de Guerras Médicas, por volta de 490 a.C.<sup>174</sup>.

O que o rei persa não contava era com a união grega, e, mais ainda, com a cooperação das duas maiores e mais importantes rivais gregas, Atenas e Esparta, para combater a invasão persa. As Guerras Médicas (os gregos conheciam os persas por “medos”, daí a origem da terminologia), ocorrida cerca de 490 a.C., haja vista que as guerras travadas pelos gregos não cessam nesse intervalo de tempo, elas se sucedem invariavelmente. Por sua magnitude, o conflito com os persas reuniu as mais diversas posições políticas vigentes na Grécia. No decorrer do embate, eles foram vitoriosos em batalhas como as de Maratona, Salamina e Platéia<sup>175</sup>. Depois de vencer os persas, houve de fato um rearranjo político grego. Atenas, por sua liderança decisiva, pois tinha uma esquadra de navios que foi capaz de suportar e deter o avanço persa pelo mar, e revidar com notável eficácia, tornou-se a liderança, após formar a Liga de Delos, político-militar hegemônica no cenário das cidades-estados após o conflito<sup>176</sup>.

Outro conflito importante em que Atenas tomou parte foi a famosa Guerra do Peloponeso, desta vez, contra Esparta. Superado os invasores persas, as duas mais importantes cidades, que rivalizavam a muito no ambiente político grego, mergulharam num longo conflito que, como se sabe, se sucedeu de 431 a 404 a.C.<sup>177</sup>. Essas cidades tinham regimes políticos distintos, Atenas possuía um sistema democrático e mais participativo; já Esparta tinha uma corrente mais autocrática e mais centralizadora de política e de governo.

Nada poderia dar mais errado que uma nova intervenção ateniense em conflitos em que envolviam duas colônias, mais uma vez, ambas aliadas de Esparta. O início de tudo ocorre com um embargo ateniense à Mégara e uma intromissão de Atenas na revolta de Corinto foram causas imediatas da guerra. Tucídides apresenta as supostas causas da guerra: “[...] a guerra, e ela começou quando os atenienses e peloponésios romperam a trégua de ‘trinta anos’, concluída entre eles após a captura da Eubéia”<sup>178</sup>. Mas o próprio Tucídides argumenta ter sido outro o motivo do conflito: “A explicação mais verídica, apesar de menos frequentemente alegada, é, em minha opinião, que os atenienses estavam tornando-se muito poderosos”<sup>179</sup>. Durante a batalha os espartanos, surpreendentemente, conquistaram o apoio dos persas. A estratégia adotada por Esparta foi, com a ajuda dos persas, cercar Atenas por terra e por mar, bloqueando,

<sup>174</sup> HERÓDOTOS. **História**. Tradução Mário da Gama Kury. 3ª. ed. São Paulo: Editora Madamu, 2023.

<sup>175</sup> HERÓDOTOS, 2023.

<sup>176</sup> HERÓDOTOS, 2023.

<sup>177</sup> TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução do grego de Mário Gama Kury. 4ª.ed. Brasília: UnB, 2001.

<sup>178</sup> TUCÍDIDES, 2001.p. 15.

<sup>179</sup> TUCÍDIDES, 2001, p. 15.

assim, o envio de suprimentos e armas, e, doravante, a estratégia funcionou, e em 404 a. C, as lideranças de Atenas tiveram que render-se ao cerco imposto pelos espartanos. Tucídides descreve-nos a situação calamitosa da peste em Atenas durante a guerra:

47. Foram estas as cerimônias fúnebres realizadas durante aquele inverno, cujo fim completou o primeiro ano desta guerra. Nos primeiros dias do verão os peloponésios e seus aliados, com dois terços de suas forças como antes, invadiram a Ática sob o comando de Arquídamos filho de Zeuxídamos, rei dos lacedernônios, e ocupando posições convenientes passaram a devastar a região. Poucos dias após a entrada deles na Ática manifestou-se a peste pela primeira vez entre os atenienses. Dizem que ela apareceu anteriormente em vários lugares (em Lemnos e outras cidades), mas em parte alguma se tinha lembrança de nada comparável como calamidade ou em termos de destruição de vidas. Nem os médicos eram capazes de enfrentar a doença, já que de início tinham de tratá-la sem lhe conhecer a natureza e que a mortalidade entre eles era maior, por estarem mais expostos a ela, nem qualquer outro recurso humano era da menor valia. As preces feitas nos santuários, ou os apelos aos oráculos e atitudes semelhantes foram todas inúteis, e afinal a população desistiu delas, vencida pelo flagelo<sup>180</sup>.

As descrição da situação de calamidade que grassava em Atenas por Tucídides fornece o clima de horror ante o prolongamento do conflito e o clima mórbido que predominava no ar:

48. Dizem que a doença começou na Etiópia, além do Egito, e depois desceu para o Egito e para a Líbia, alastrando-se pelos outros territórios do Rei. Subitamente ela caiu sobre a cidade de Atenas, atacando primeiro os habitantes do Pireu, de tal forma que a população local chegou a acusar os peloponésios de haverem posto veneno em suas cisternas (não havia ainda fontes públicas lá). Depois atingiu também a cidade alta e a partir daí a mortandade se tornou muito maior. Médicos e leigos, cada um de acordo com sua opinião pessoal, todos falavam sobre sua origem provável e apontavam causas que, segundo pensavam, teriam podido produzir um desvio tão grande nas condições normais de vida; descreverei a maneira de ocorrência da doença, detalhando-lhe os sintomas, de tal modo que, estudando-os, alguém mais habilitado por seu conhecimento prévio não deixe de reconhecê-la se algum dia ela voltar a manifestar-se, pois eu mesmo contrái o mal e vi outros sofrendo dele<sup>181</sup>.

E Tucídides prossegue com relatos dos sintomas e das condições dos doentes atenienses em relação à peste que havia se disseminado pela cidade:

49. Aquele ano, na opinião de todos, havia sido excepcionalmente saudável quanto a outras doenças, mas se alguém já sofria de qualquer outro mal, todos se transformavam nela. Em outros casos, sem causa aparente mas de súbito e enquanto gozavam de boa saúde, as pessoas eram atacadas primeiro por intenso calor na cabeça e vermelhidão e inflamação nos olhos, e as partes internas da boca (tanto a garganta quanto a língua) ficavam imediatamente da cor de sangue e passavam a exalar um hálito anormal e fétido. No estágio seguinte apareciam espirros e rouquidão, e pouco tempo depois o mal descia para o peito, seguindo-se tosse forte. Quando o mal se fixava no estômago, este ficava perturbado e ocorriam vômitos de bile de todos os tipos mencionados pelos médicos, seguidos também de terrível mal-estar, em muitos casos sobreviviam ânsias de vômito produzindo convulsões violentas, que às vezes cessavam rapidamente, às vezes muito tempo depois. Externamente o corpo não

<sup>180</sup> TUCÍDIDES, 2001, p. 115.

<sup>181</sup> TUCÍDIDES, 2001, p. 115-116.

parecia muito quente ao toque; não ficava pálido, mas de um vermelho forte e lívido, e cheio de pequenas bolhas e úlceras; internamente, todavia, a temperatura era tão alta que os doentes não podiam suportar sobre o corpo sequer as roupas mais leves ou lençóis de linho, mas queriam ficar inteiramente descobertos e ansiavam por mergulhar em água fria - na realidade, muitos deles que estavam entregues a si mesmos se jogavam nas cisternas - de tão atormentados que estavam pela sede insaciável; e era igualmente inútil beber muita ou pouca água. Os doentes eram vítimas também de uma inquietação e insônia invencíveis[...]”<sup>182</sup>.

É nas palavras do próprio Tucídides que se toma conhecimento da anarquia predominante no interior de Atenas:

53. De um modo geral a peste introduziu na cidade pela primeira vez a anarquia total. Ousava-se com a maior naturalidade e abertamente aquilo que antes só se fazia ocultamente, vendo-se quão rapidamente mudava a sorte, tanto a dos homens ricos subitamente mortos quanto a daqueles que antes nada tinham e num momento se tornavam donos dos bens alheios. Todos resolveram gozar o mais depressa possível todos os prazeres que a existência ainda pudesse proporcionar, e assim satisfaziam os seus caprichos, vendo que suas vidas e riquezas eram efêmeras. Ninguém queria lutar pelo que antes considerava honroso, pois todos duvidavam de que viveriam o bastante para obtê-lo; o prazer do momento, como tudo que levasse a ele, tornou-se digno e conveniente; o temor dos deuses e as leis dos homens já não detinham ninguém, pois vendo que todos estavam morrendo da mesma forma, as pessoas passaram a pensar que impiedade e piedade eram a mesma coisa; além disto, ninguém esperava estar vivo para ser chamado a prestar contas e responder por seus atos; ao contrário, todos acreditavam que o castigo já decretado contra cada um deles e pendente sobre suas cabeças, era pesado demais, e que seria justo, portanto, gozar os prazeres da vida antes de sua consumação<sup>183</sup>.

Assim, a Guerra do Peloponeso finda um longo período de hegemonia ateniense e da Liga de Delos. Esparta passa a ser a grande vencedora do conflito e a nova liderança político-militar da região e do Egeu e submeterá Atenas ao seu interesse. Tudo isso teve, possivelmente, seus reflexos no mundo ateniense que pode ter perdurado até o presente à vida de Platão, com o governo dos Trinta Tiranos, pois “seu nascimento ocorreu no ano seguinte ao da morte de Péricles”<sup>184</sup>.

Com o fim da última grande guerra travada pelos atenienses que foi precisamente o fim da Era de Ouro a que a Grécia havia experimentado, isto é, experimentado fundamentalmente, grande desenvolvimento econômico e cultural, principalmente Atenas sobre o governo do ilustre político ateniense, Péricles. Este governou a cidade de Atenas com grande habilidade administrativa, política e militar. Durante essa fase de esplendor, Atenas viveu abastado período de considerável produção cultural e desenvolvimento artístico. A cidade ateniense fora povoada por nomes ilustres, tais como Heródoto, importante historiador, juntamente com historiadores como Tucídides; Sócrates, conhecido por sua contribuição

<sup>182</sup> TUCÍDIDES, 2001, p. 116.

<sup>183</sup> TUCÍDIDES, 2001, p. 118.

<sup>184</sup> PLATÃO. *Diálogos*: Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 9.

notável à filosofia; Hipócrates, um dos mestres das ciências naturais, mais precisamente, da medicina, reconhecido posteriormente como sendo o pai dessa modalidade do conhecimento; tendo, nas artes cênicas, no teatro, Aristófanes, autor da famosa peça “*As Nuvens*”<sup>185</sup>, da qual restou apenas fragmentos.

É provável, no entanto, que a morte de Péricles tenha sido um fator contributivo importante para a derrota de Atenas no conflito, pois este agia como liderança inabalável.

66. Péricles sobreviveu dois anos e seis meses ao início da guerra; depois de sua morte foi ainda mais admirado pelo valor de suas previsões quanto à mesma. De fato, ele havia aconselhado os atenienses a manterem uma política defensiva, a cuidarem de sua frota e a não tentarem aumentar o seu império durante a guerra. Eles, porém, agiram contrariamente a tudo isto e, mais ainda, em assuntos aparentemente alheios à guerra foram levados por ambições pessoais e cobiça a adotar políticas nocivas a si mesmos e aos seus aliados; enquanto produziram bons resultados, tais políticas trouxeram honras e proveito somente a cidadãos isolados, mas quando começaram a fracassar foram altamente prejudiciais a toda a cidade na condução da guerra. A razão do prestígio de Péricles era o fato de sua autoridade resultar da consideração de que gozava e de suas qualidades de espírito) além de uma admirável integridade moral; ele podia conter a multidão sem lhe ameaçar a liberdade) e conduzi-la ao invés de ser conduzido por ela) pois não recorria à adulação com o intuito de obter a força por meios menos dignos; ao contrário) baseado no poder que lhe dava a sua alta reputação) era capaz de enfrentar até a cólera popular<sup>186</sup>.

Após sua morte, ocorrida 25 anos antes do fim do conflito, acredita-se que ninguém pôde liderar com tamanha maestria as defesas e o interior da cidade com todos os distúrbios internos ante a destruição dos invasores espartanos<sup>187</sup>. E Atenas caiu sob o domínio espartano. Domínio esse que durou cerca de 33 anos, de 404 a.C. (ano do fim da guerra) até 371 a.C., quando os espartanos foram derrotados por Tebas na Batalha de Leuctra. Com todos esses conflitos violentos, longos e desgastantes fora suficiente para pôr em desequilíbrio a cidade ateniense<sup>188</sup>.

### 3.5 A morte de Sócrates

A morte de Sócrates, sem dúvida, foi um evento que marcou a vida de Platão, sem esse acontecimento, talvez Platão jamais teria ingressado no mundo da filosofia, melhor, jamais teria posto a filosofar – pois ambicionava uma carreira política, dedicada a uma vida pública a que se prestou inicialmente a seguir Crátilo, que, por sua vez, havia sido discípulo de Heráclito, quando, logo em seguida, passou a seguir Sócrates<sup>189</sup>, ouvindo-o pelas ruas de Atenas. Enquanto membro da aristocracia, por sua condição social privilegiada, era um dos poucos

<sup>185</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>186</sup> TUCÍDIDES, 2001, p. 125-126.

<sup>187</sup> TUCÍDIDES, 2001.

<sup>188</sup> TUCÍDIDES, 2001.

<sup>189</sup> REALE; ANTISERI, 2017.

jovens que dispunham de tempo para tal atividade, desfrutava das conversas que seu mestre realizava em torno das mais diversas temáticas e auscultava-o nos pormenores, pois “os jovens que dispõem de mais tempo que os outros, os filhos das famílias mais ricas, seguem-me de livre e espontânea vontade, e se regozijam em assistir a esta minha análise dos homens”<sup>190</sup>.

Platão via na figura de Sócrates um modelo de cidadão justo a ser imitado, seguido, como obra de uma vida na luta contra as mais temerosas paixões, talvez também o visse como exemplo de temperança, quando se comedia no consumo e na obtenção dos bens; corajoso na sua destemida investigação por todo o seio da sociedade como meio de resposta à sua indagação à que lhe suscitara o oráculo; sábio quando admitia que a afirmação oracular constatava que era ele o mais sábio, pois, ao menos reconhecia “não saber nada”. Essas são qualidades admiráveis num mestre que se sentia mais próximo da *sofia* e do *daimon* interior que lhe impelia à ciência da virtude através de uma voz ressonante que o exortava a alma à dar vazão e continuidade na pesquisa acerca da suposta sabedoria que lhe era imputada<sup>191</sup>. É verdade que Sócrates andava pela cidade a cogitar coisas difíceis para a maioria dos seus concidadãos, julgando as artes, os ofícios, os técnicos e os sábios de Atenas, apresentando um atrevimento incomum para o conjunto dos costumes, justamente numa época em que se não questiona mas que se comanda e se obedece, atentar contra a ordem natural das coisas já é algo que impinge, de antemão, uma atitude temerária. Não há nada que perturbe mais a estabilidade geral das coisas do que aquele que pensa ou conhece com verdade aquilo que mantém num estado ótimo o *status quo* de quem governa e comanda; não há nada que cause mais danos que uma vida de questionamento e de juízos em suspensão, o desejo do lógico pela ordem no raciocínio, pela clareza e precisão das premissas, das ideias e de tudo aquilo a que se pretende e quer argumentar e contra-argumentar é alguma coisa que, por si só, já condena, de forma que passa-se por indecoroso o tipo dialético, pois constrange e põe a própria pele em perigo pela impudência do ato de fazer perguntas<sup>192</sup>. Em uma sociedade mimética das tarefas da arte e da técnica não se raciocina ou não se pergunta, o dialético aparece como com que uma doença desagregadora aos olhos de quem não saberia subsistir se não domina, subordina e se apropria sem mais necessidade de demonstrar ou dar razões com que age e conforme a ação dos instintos e suas consequências trágicas<sup>193</sup>.

<sup>190</sup> PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: PLATÃO. **Diálogos**: Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p.73-74.

<sup>191</sup> PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: PLATÃO. **Diálogos**: Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 65-97.

<sup>192</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. O problema de Sócrates. In: NIETZSCHE, Friedrich W. **Crepúsculo dos Ídolos**: ou como filosofar a marteladas. Tradução Antônio Carlos Braga. 2. ed. São Paulo: Escala, 2008. p. 27-33.

<sup>193</sup> NIETZSCHE, 2008.

Sócrates foi exatamente essa ação contrária, com uma atitude prudente aturdiu o comportamento daqueles a quem não cabia mais medidas, muito menos qualquer senso de unidade, que é uma consequência da guerra; Platão deveria admirá-lo por isso, a sua coragem também era fato indecifrável, os questionamentos que suscitava, à quem suscitava, deixou atônitos as autoridades e os sábios atenienses. Através de sua notável sabedoria questionou a tradição, a cultura ateniense e não só essa, mas a Grega, colocando os antigos poetas e aqueles a quem reproduziam como que ídolos e homens imprudentes, que colocavam em risco a formação dos jovens, dos cidadãos, com dizeres e ensinamentos que atentavam contra a harmonia, a saúde da alma: “[...] existe um certo Sócrates, homem de muita sabedoria, que especula a respeito das coisas do céu, que esquadrinha todos os segredos obscuros, que transforma as razões mais fracas nas mais consistentes”<sup>194</sup>. Pela profusão dos seus ditos, dentre eles, de que na cidade tal qual como ela se encontrava imperava a injustiça, portanto, a cidade estava doente; Sócrates se dizia um médico, se colocou diante de seus interlocutores como que um, diagnosticou os atenienses e constatou que estavam doentes, prescrevendo o único remédio a que teriam possibilidade de se curar, justamente aquela sentença que do frontão dos *propileus*<sup>195</sup> do oráculo deveria pronunciar: “conhece-te a ti mesmo”. Fora essa a grande infração a que deveriam tê-lo acusado perante o tribunal: exortar ao cuidado de si onde ninguém mais tinha consciência dessa medida<sup>196</sup>. Seu instrumento de arma foi o *logos*, ou melhor dizendo, a palavra, ora, para quem exige interlocutores há sempre intermédios do uso da palavra, com Sócrates foi assim, a mediação com que investigava seus opositores, pois era com o fim último de demolir neles a crença com que haviam se enclausurado, e fazer com que viesse à luz um conhecimento que ao outro era desconhecido desde então, fazendo com que a *psýché* reconhecesse o engano em que esteve presa há muito tempo.

Por sua natureza, Platão não compreendia como Sócrates pôde ser julgado pela cidade à qual fora tão obediente, cumprindo com suas obrigações civis e militares – uma vez que havia lutado bravamente na Guerra do Peloponeso. Com a morte de seu mestre, Platão se viu diante das duas perguntas mais terríveis: “Que é?” e “E se?”. Como a cidade pôde condenar à morte um homem tão justo? Que isso significa? Sócrates havia tido um julgamento justo? Portanto, haveria de fato justiça em Atenas? É possível que Platão tenha visto nisto uma antinomia ante a sentença condenatória de seu mestre, quando, na verdade, as acusações eram

---

<sup>194</sup> PLATÃO, 2004, p. 67.

<sup>195</sup> Portal monumental, grandioso e imponente que serve de entrada a um santuário, acrópole ou complexo religioso.

<sup>196</sup> NIETZSCHE, 2008.

em nada procedentes<sup>197</sup>. Talvez Platão tenha considerado mesmo partir para um filosofar firme na construção não só de uma cidade justa, mas de um homem justo capaz de governá-la. E quem seria este homem, quem teria tal capacidade, quem estaria apto para tal função? Ora, somente aquele a quem a busca pelo “conhecimento verdadeiro<sup>198</sup>” da virtude importa; aquele a quem o domínio da dialética e do diálogo é uma necessidade, aquele a quem a harmonia da alma é fruto de um contente exercício da razão com o qual ascende ao mundo das Ideias, das Formas perfeitas. As consequências de seu filosofar e de sua doutrina pode ter como pano de fundo essa trágica experiência da condenação de Sócrates, que teve, nas supostas palavras do mestre, desfecho oracular:

Pois se me matardes, não encontrarão facilmente um outro igual a mim, que, não riam da comparação, tenha sido colocado de fato pelo deus aos flancos da cidade como aos flancos de um cavalo grande e de boa raça, mas pelo seu próprio tamanho, um pouco lerdo e necessitado de estímulo, um ferrão. Assim parece-me que o deus me colocou aos flancos da cidade; nunca paro de exortar-vos, de convencer-vos, de falar-vos, um por um, estando a vosso lado, em todo lugar<sup>199</sup>

Provavelmente Platão tenha compreendido, nesse acontecimento nevrálgico da relação do filósofo com o restante da *pólis* como um movimento evidente da injustiça que penetrou as instituições e as leis de Estado. Sócrates é para Platão o tipo paradigmático da justiça, não fugir, não pagar fiança, não se revoltar contra a lei da cidade, porque a alma justa não se exaspera, mesmo na maior das adversidades; pois, para o justo, a justiça já é um *bem* em si<sup>200</sup>.

---

<sup>197</sup> NIETZSCHE, 2008.

<sup>198</sup> Cf. CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo(Org.). **Platão**. São Paulo: Paulus, 2018, p. 191.

<sup>199</sup> PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: PLATÃO. **Diálogos**: Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p.83

<sup>200</sup> BELINI, Luiz Antônio. **A justiça na República de Platão (427-347 a. C)**. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.

#### 4. DIMENSÕES FUNDAMENTAIS DA JUSTIÇA PLATÔNICA

Neste capítulo, se tem por objetivo especificar as dimensões fundamentais da justiça pensada por Platão, visando interpretá-las sob o ponto de vista da metodologia crítico-hermenêutica, considerando o interesse pela dimensão ontológica, epistemológica, ética, política, dialética, da arte, da religião, da alma, da especialização e da educação como meio de compreensão da proposta desenvolvida por Platão para o problema da justiça no homem e na *pólis* presente na obra *República*, ainda que se correlacione os conceitos desenvolvidos na obra supracitada, para fins de comparação, com alguns aspectos e conceitos presentes em algumas de suas obras de mesmo período – é o caso do *Fedro*, do *Fédon* e do *Mênon*, por exemplo. Uma vez que a idéia de justiça desenvolvida na *República* apresenta dimensões múltiplas que se relacionam entre si com o intuito de formar um todo coeso e harmônico acerca da totalidade da *pólis* e do cidadão enquanto parte desse todo cósmico instituído pela mente racional e ordenado pela justiça que potencialmente viabilizaria a harmonia do conjunto anímico da cidade; neste capítulo, busca-se especificar como essas dimensões se relacionam de forma interdependente entre si com a idéia de justiça proposta por Platão. Aqui a justiça assume o significado de *Dikaiosyne*, compreensão já mencionada em capítulo anterior, superando os termos anteriores (*Thémis*, *Diké*), ou seja, se ligando diretamente aos caracteres inerentes ao homem, cidadão, enquanto membro orgânico do conjunto político com relação ao qual todas as dimensões que lhe são inerentes e fundamentais estão interligados.

##### 4.1 Dimensão ontológica

No livro I da *República*, Platão apresenta, através de Céfaló, Polemarco, e Trasímaco a primeira tentativa de definição da justiça, estes personagens, constituem, para Platão, a concepção tradicionalista da justiça. De acordo com Céfaló, a justiça seria “dizer a verdade e restituir o que foi tomado”<sup>201</sup>; para Polemarco, a justiça seria “dar a cada um o que lhe é devido”<sup>202</sup>; para Trasímaco, radicalista, a justiça “é o interesse do mais forte”<sup>203</sup>, e ainda, no livro II, a posição de Glauco, pragmatista, que irá propor a justiça como uma “convenção humana”<sup>204</sup>; posições que, no decorrer da obra, Platão rejeitará, constituindo o posicionamento de Trasímaco a visão hegemônica da justiça do período, sendo significativa sua refutação por parte do filósofo.

<sup>201</sup> PLATÃO. **República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001a, I, 331b.

<sup>202</sup> PLATÃO, *República*, I, 331e.

<sup>203</sup> PLATÃO, *República*, I, 338c.

<sup>204</sup> PLATÃO, *República*, II, 357a.

Para se compreender corretamente a concepção platônica da justiça, ou melhor, o conceito por trás de todo o intelectualismo que este filósofo fundou – ou levou adiante –, é preciso que se entenda, de antemão, o que é a doutrina do Mundo das Ideias, para tanto, é que se resgata através dela a estruturação, a fundamentação que sustenta a definição primordial do justo que serve à constituição do Estado Ideal<sup>205</sup>.

Acerca da justiça platônica, pode-se dizer que, ontologicamente, é Ideia (Ιδέα), ou seja, ela é uma instância do que é a justiça “em si” e “por si mesma”<sup>206</sup>, a essência incondicionada da justiça. Conforme Cornelli e Lopes:

O conhecimento da Ideia de Justiça (do ‘justo’ em si), por exemplo, permite exibir uma norma absoluta e universal que estabeleça a medida pela qual um determinado comportamento ou lei participam efetivamente da justiça ou da qual se aproximam. Os valores morais e as normas éticas ficam assim imunes ao subjetivismo e relativismo circunstanciais para se fundamentarem em princípios absolutos e invariáveis, os quais permitem construir uma ética normativa<sup>207</sup>.

Enquanto Ideia, ela tem sua manifestação no mundo mediada pelo filósofo, no campo da política, esta mediação é feita através da ação do rei-filósofo, os guardiões da integridade desta na realidade material do mundo. Ora, o mundo das Ideias, do qual as Ideias emanam, constitui uma fonte imediata, logo que o filósofo ou a mente deste passa por estágios do conhecimento verdadeiro das coisas, ou seja, da crença à ciência, determinando, de modo tautológico, o que o ser é ou o que é o ser, em sentido dialético ascendente ou descendente<sup>208</sup>.

A fundamentação da justiça com a qual Platão se serve para fundar sua Cidade Ideal decorre do desígnio ontológico do mundo das Formas. Não é difícil perceber o quanto essas instâncias do conhecimento são elevadas, distantes, absolutamente distantes da sensibilidade com que os gregos da época de Platão estavam acostumados à conjecturar sobre a política e o mundo e o mundo sensível na sua generalidade<sup>209</sup>. A pergunta a ser feita, considerando o contexto histórico em sua parte mais enfática é a seguinte: por que Platão recorreu a uma teoria do Mundo das Ideias para estabelecer a sua concepção de Justiça?

Como foi possível notar nas considerações históricas feitas nos capítulos anteriores, Platão viveu em um período politicamente conturbado, repleto por diversos tipos de conflitos, tanto interna e quanto externamente; no exterior, os espartanos e sua ânsia de submeter aos atenienses; no interior, os conflitos políticos entre oligarcas e democratas, que se opunham e se

<sup>205</sup> BELINI, 2009.

<sup>206</sup> PLATÃO. **Fedro**. Tradução Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin-Companhia, 2016. 247d

<sup>207</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p. 217.

<sup>208</sup> BELINI, 2009.

<sup>209</sup> PLATÃO, *República*, VII, 516 c.

excluíam mutuamente na busca de uma solução pacífica das dissensões<sup>210</sup>. No interior residia também um conflito específico e de relevante impacto no horizonte do pensamento ocidental, a luta platônica contra uma figura histórica controversa, a que não cabe creditar piamente no julgamento monocrático dos filósofos e de testemunhos simpatizantes à época, trata-se, enfim, de um temível personagem do debate grego: o sofista. Aqui, na totalidade da questão platônica, o sofista é a figura central para a realização do debate acerca da justiça na *pólis* a que Platão buscou vislumbrar, os sofistas eram uma preocupação de primeira ordem. Pois os sofistas constituíam um desafio filosófico não só no sentido ontológico, uma vez que estes haviam apresentado a impossibilidade ou relatividade em relação ao ser, mas num aspecto significativo do que e de como disseminavam seus ensinamentos e técnicas àqueles a que pretendiam ensinar virtudes, conhecimentos e concepções sobre assuntos variados<sup>211</sup>.

Com relação ao que professavam os sofistas, pode-se perceber que Platão estava, à época, diante de um enorme desafio erigido, por um lado, pelo relativismo de cunho jurídico-político e, por outro, por um naturalismo exacerbado, em parte herdado dos físicos, e, acolhido, em parte pelos sofistas, o que limitava, neste último caso, o ser ao rés da *phýsis*<sup>212</sup>. Por isso, Platão pretende superar esse estado de coisas propondo uma teoria segundo a qual todas as coisas existentes no mundo, quer dizer, no mundo sensível, devem sua existência ao mundo inteligível, suprassensível: um mundo superior<sup>213</sup>. Tese que aparece principalmente na *República*, mas também no *Fedro* e no *Fédon*, para ilustrar essa concepção radical e inovadora, pela primeira vez na filosofia grega, ante as limitações da filosofia da *phýsis*, é que é apresentada a Teoria das Ideias como solução à problemática do ser enquanto objeto do conhecimento fora do perímetro limítrofe do sensível em que os filósofos físicos ainda estavam enclausurados.

Diante do grande desafio ético-político de sua época, Platão vislumbra uma saída a essa aporia por meio dessa teoria das Formas, com as quais, segundo a sua perseidade<sup>214</sup>, era possível, desse modo, chegar a definições absolutas e universais que fossem capaz de dar conta de suplantar o debate e a tentativa sofista de impor um modelo de conhecimento baseado na mera especulação, na retórica persuasiva e na aparência<sup>215</sup>, ou seja, o que limitava o debate a

---

<sup>210</sup> TUCÍDIDES, 2001.

<sup>211</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>212</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>213</sup> PLATÃO, *República*, VII, 517a-c.

<sup>214</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>215</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

um mero juntar técnico em que se pretende alcançar determinado objetivo prático em detrimento do verdadeiro ser das coisas<sup>216</sup>.

Mais uma vez, é necessário ter em mente, que o que Platão pretende com isso, com a sua ontologia suprassensível, é impedir, de uma vez por todas, a relativização ética e política da cidade e do cidadão na sua interioridade metafísica – a alma. Para tanto, as Ideias adquiriram estatuto de entes “em si” e “por si mesmas”, isto é, de ser incondicionado, imutável, “absoluto”, e, por conta disto, verdadeiro<sup>217</sup>.

A ciência só é possível do que é certo, eterno e imutável. Somente as ideias são, para Platão, certas, eternas e imutáveis, tendo-se em vista que tudo o mais que se conhece é incerto, perecível e mutável. Do que se disse anteriormente, somente a alma logística é capaz de ciência, e esta ciência (*epistémē*) à qual se refere Platão, deriva da contemplação das ideias perfeitas e imutáveis pelo filósofo<sup>218</sup>.

Ora, nada mais necessário que, a partir do conhecimento das Formas, se pretenda pôr fim ao mundo multifacetado de antagonismos e antagonistas vociferando, aos quatro ventos, uma suposta verdade sobre assunto unívoco em que veio à luz em função de questionamentos suscitados, muitas vezes, por mudanças próprias da cultura de um povo, e foi contra isso que Platão buscou se precaver. Platão compreende que a falta de certezas é um fator social danoso à constituição de um sistema, de uma cidade e de uma sociedade justa, porque a ausência de certeza promove a divisão da *pólis*<sup>219</sup>. Não somente o relativismo protagórico, mas o niilismo gorgiano, é um elemento pernicioso para o bem social, político e ético de uma comunidade, o que é justo porque advém da justiça, é um fator unificador por excelência.

As Ideias serão compreensíveis a um tipo especial de homem, seguindo alguns critérios de preparação, àquele que detém o conhecimento e o domínio da dialética, Platão afirma, dentre aqueles cuja natureza é dialética, elas serão, portanto, inteligíveis ao filósofo, posto que é de sua essência saber separar, distinguir o “um dos muitos” e vice-versa. Nada mais coerente que uma Ideia de justiça a qual participa, a qual é possível ver e permanecer apartada de toda a manifestação do *dever* – considerando a que fins interessava essa tese platônica. Precisamente permanecer a mesma definição, instaurada sob a luz do Hiperurânio: “Pois bem: a realidade que realmente não tem cor, nem rosto, e se mantém intangível; aquela cuja visão só é proporcionada ao condutor da alma pelo intelecto; aquela que é patrimônio do *verdadeiro saber*, é essa *Verdade*”<sup>220</sup> e distante de qualquer avaliação sensível e idiossincrásica dos

<sup>216</sup> PLATÃO, *República*, VII, 517d.

<sup>217</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>218</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2015, p. 128.

<sup>219</sup> BARKER, 1978.

<sup>220</sup> PLATÃO, *Fedro*, 247c-e, grifo nosso.

homens, uma vez que estes não sabem o que fazer dos sentidos e da pluralidade que deles decorrem as múltiplas afetações, sensações, que os faz incorrer em erros, enganos sobre o ser. Precisamente o que a analogia da Linha Dividida exprime:

– Supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie e da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens. Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo gênero, se estás a me entender.

[...]

– Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objetos que eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que, na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com auxílio das idéias<sup>221</sup>.

Com essa ontologia, Platão deseja, na verdade, resguardar uma reserva intelectual, com o objetivo de se precaver contra agressões apaixonadas que viessem agir sobre o instituto da justiça, assim a Ideia de Justiça é, portanto, preservada e deixada ao alcance de todo aquele que se sirva da filosofia e da arte de distinguir os objetos do conhecimento, à aquele que se serve do método dialético. Com essa ontologia, Platão quis instaurar uma fonte, um reino, um mundo, talvez um universo à parte para que a integridade do ser – da Verdade<sup>222</sup> –, por consequência, fosse preservado de ânimos espúrios, de maus políticos, de ensinamentos enganosos, melhor, de maus governantes. Talvez temesse mestres ignóbeis, nefastos, que, a maneira superficial e perniciosa como fora o ensino sofístico, por sua aparência e enganos, colocasse em perigo a serenidade e a sensatez coletiva, pondo todo o fundamento último do ser em completa inversão de sentido. Foi também talvez esse o temor a que Platão teve de enfrentar quando da ascensão dos grandes sofistas, onde a figura de Cálicles aparece, paralelamente à eles, com maior força exemplificativa dos efeitos dessa súbita predominância destes na vida pública ateniense<sup>223</sup>. Afinal, qual era o temor a que Platão se reportava? Ao aguçar o instinto agonal dos jovens helenos, os sofistas suscitaram, sem nenhum pudor e melindre, uma mudança de paradigma da mentalidade grega até então nunca experimentado, como que elevando a animosidade já tão presente, em outros setores, na vida grega. Mas com um ingrediente que, para Platão, era perturbador: o ataque aos valores, à ética, que é, portanto, a ética política, aos valores cívicos, à cidadania, numa palavra, à tradição<sup>224</sup>. Pois, o que pretendiam Protágoras,

<sup>221</sup> PLATÃO, *República*, VII, 509e-510b.

<sup>222</sup> PLATÃO, *Fedro*, 247d.

<sup>223</sup> PLATÃO, *Górgias*, 483b-c.

<sup>224</sup> PLATÃO, *Górgias*, 483c-d-e.

Górgias e os demais sofistas ao suscitar a controvérsia e a dúvida entre os cidadãos? Com os sofistas, se erigiu na Grécia uma nova forma de *agon*, de combate, não aquele das lutas entre as cidades, mas na configuração de um torneio de palavras, de argumentos e de violentas volições retóricas de parte a parte, em que se não prezava a verdade conclusiva aos fatos, mas tão somente o silenciar aporético do outro ante uma plateia obtusa. Justamente o que para Platão se mostrava sobremodo pernicioso. Nada mais nocivo à efetivação da justiça que uma dose paulatina de veneno e de desajuste a que se prestava a atividade técnico-profissional do sofista, visão que Platão expressa na obra de mesmo nome<sup>225</sup>.

O que Platão pretendia era alguma coisa definitiva, algo que nunca mudaria ou pudesse mudar, que não estivesse à mercê da vontade ou do *pathos* que ascendia à adulação, à improbidade, ao falso, e ao desarmonioso da ação, presente na alma de um demagogo, ou pior, de um *tirano in front, tiranus in anima*<sup>226</sup>. Daí porque para se alcançar às Ideias(Formas) mesmas das coisas, se ascende por meios dialéticos, rigorosos – afastando-se cada vez mais dos sentidos, depurando-os do que é fenômeno do verdadeiro ser das coisas – chegando à Ideia daquilo que é a justiça “em si mesma” e “por si mesma”. Onde a Ideia de justiça segue iluminada pela Ideia última e suprema, que ilumina todas as outras Formas, a Ideia do Bem (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), que é o fundamento e causa de validade e inteligibilidade da Justiça. Exatamente o que a Alegoria da Caverna exemplifica sob a forma imagética as implicações ontológicas entre dois mundos, o sensível e o inteligível<sup>227</sup>. Em que os prisioneiros representam os homens que permanecem presos às avaliações dos sentidos, da mera opinião(*doxa*) desde o nascimento, que, por conta disso, tomam as sombras projetadas na parede, os simulacros, como se verdade fossem; àquele prisioneiro que consegue se libertar e ascende à verdade passa por um caminho íngreme e árduo, culminando na contemplação da luz, oriunda do Sol, que ilumina e clareia a Verdade, o conhecimento dos objetos da verdadeira realidade, as Ideias(*episteme*)<sup>228</sup>. Conforme esta passagem da *República*:

– Meu caro Glácoun, este quadro – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto a subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomardes como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás minha expectativa, já que é teu desejo conhece-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a

<sup>225</sup> GUTRHIE, 1995.

<sup>226</sup> Expressão latina que significa: “tirano na face, tirano na alma”.

<sup>227</sup> PLATÃO, *República*, VII, 514a-517c.

<sup>228</sup> PLATÃO, *República*, VI, 507a-509c.

luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la se ser sensato na vida particular e pública<sup>229</sup>.

Precisamente essa é a dimensão que se liga à dimensão epistemológica e ética da justiça inerente ao platonismo.

#### 4.2 Dimensão epistemológica

Sob o ponto de vista epistemológico, as Ideias são, na concepção platônica do termo, as instâncias últimas do conhecimento de todas as coisas. Para ele, não há entidades cognitivas que possam fornecer o verdadeiro conhecimento senão as Ideias. Portanto, para se alcançar efetivamente a verdadeira justiça, é preciso que se contemple, invariavelmente, a Ideia de Justiça, por meio dialético ascendendo cada vez mais aos graus do conhecimento partindo do mundo sensível até ao mundo inteligível<sup>230</sup>. Nas palavras de Cornelli e Lopes:

No plano epistemológico, a importância da hipótese das Ideias está relacionada com a noção platônica de conhecimento (*ἐπιστήμη*). Ao contrário da opinião (*δόξα*), ela apresenta natureza universal: o conhecimento de modo a que se constitua enquanto tal, deve ser formado a partir de pressupostos dotados de validade absoluta (isto é, eternos), inalteráveis e imunes a qualquer tipo de condição e relativismo. A proposição que declara que ‘a soma dos ângulos internos de um triângulo é a dois ângulos retos’ é sempre verdadeira, independentemente do triângulo e de qualquer condição<sup>231</sup>.

Mais uma vez, entende-se o papel chave do Mundo das Ideias para/na epistemologia platônica, pois nele está a fonte e as determinações conceituais dos objetos de conhecimento que, por participação, podem ser acessados por aquele que souber ascender dialeticamente até eles. Para Platão, as Ideias são fonte do verdadeiro conhecimento<sup>232</sup>, porque são elas seres independentes e formais que determinam precisamente o que cada coisa é “em si mesma”, antes mesmo de plasmar-se no mundo das coisas sensíveis, ou seja, pré-existem, são estruturas *a priori*, objetos de razão divina<sup>233</sup>.

Para Platão, tal noção de conhecimento pressupõe a existência de entidades excepcionais, dotadas de características tais que permitam justificar plenamente as condições de cognoscibilidade: somente entidades que possuam os requisitos de eternidade, invariabilidade, imutabilidade, autoidentidade (numa palavra: perfeição), podem constituir objetos de conhecimento autêntico<sup>234</sup>.

<sup>229</sup> PLATÃO, *República*, VII, 517b-c.

<sup>230</sup> PLATÃO, *República*, VI, 509d-511e.

<sup>231</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p. 217.

<sup>232</sup> PLATÃO, *República*, VI, 507a-b.

<sup>233</sup> PLATÃO, *República*, VI, 507a-509c.

<sup>234</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p.217.

De acordo com essa posição oriunda da doutrinas das Ideias, “a proposição acerca do triângulo é somente válida se aplicada a um triângulo perfeito, isto é, à Ideia de triângulo”<sup>235</sup>. Platão compreende, pelo menos, dois modos de acesso às ideias, ou melhor, ao conhecimento epistêmico; são eles: o mítico e o dialético<sup>236</sup>. Pela via mítica, Platão se serve dos órficos e seus mitos de fundo religioso abordando os caminhos que a alma percorre e sua coexistência nos dois mundos, tanto sensível quanto inteligível. No decorrer de suas obras inclusive no *Fedro*, no *Fédon* e na *República*, Platão cita mitos diversos para exemplificar o problema epistemológico, ou como no caso clássico do *Mênon*, para explicar o modo dialético, que, embora se utilize somente de um problema matemático, aparece como que um caso paradigmático.

O exemplo contado na obra *Mênon*, consiste na dificuldade de um escravo em solucionar um problema matemático (palavra oriunda do termo grego “*máthema*”, ou, em grego – μάθημα, cujo significado está interligado à aprendizagem, estudo, conhecimento, significava, a grosso modo, “estudo”, “ciência” e “conhecimento”<sup>237</sup>, remete ao adjetivo “*mathematikós*” – μάθηματικός – que significa “disposto” ou “capaz de aprender”, “aquele que é matemático”, que é “estudioso”, “científico”<sup>238</sup> e interpretações similares<sup>239</sup>) apresentado por Sócrates, com a finalidade de que este encontrasse a resolução mesmo sem possuir qualquer tipo de instrução sobre matemática, geometria. Na obra, Platão, através da máscara de Sócrates, se utiliza do método dialético – favorecendo a *anamnese* – para fazer emergir da alma do escravo, o conhecimento necessário para solucionar a problemática; ali, se preconizava uma segunda teoria epistemológica do conhecimento, o *inatismo*, que Platão desenvolveu para pôr em evidência a existência da alma e sua imortalidade, alinhada à sua capacidade de conhecer e de lembrar das Formas, a chamada teoria da reminiscência<sup>240</sup>. No entendimento platônico, conhecer é recordar, lembrar aquilo que já se sabia, já se conheceu em vidas anteriores, desse modo, há, portanto, um típico caráter inatista em cada homem, mesmo no escravo, pois ele possui o que é comum a todos os homens – uma alma<sup>241</sup>. É assim que, no livro *Mênon*, Platão apresenta o conhecer como rememoração, recordação da alma:

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude

<sup>235</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p. 217.

<sup>236</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>237</sup> BAILLY, [1950-1963], p. 544, tradução nossa.

<sup>238</sup> BAILLY, [1950-1963], p. 544, tradução nossa.

<sup>239</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>240</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>241</sup> PLATÃO. *Mênon*. Tradução Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Loyola, 2001b.

quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo alguém rememorado uma só coisa — fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado —, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e aprender são, no seu total, uma rememoração<sup>242</sup>.

A alma, por sua característica metafísica, é, na doutrina platônica, talvez uma instância em que Platão teve de elevar a um grau suprassensível para se defender dos ataques dos sofistas *eristas*, em relação aos quais uma simples constatação lógica e/ou de viés utilitarista da justiça seria insuficiente ou de pouca valia para evitar com que deplorassem o ser do homem em meros corpos deterioráveis, que poderiam ser instrumentalizados para toda a finalidade espúria, desse modo, toda a manutenção da moralidade perderia o sentido, e ficaria à mercê do interesse e da vantagem injustificável daqueles que defendiam uma justiça a partir de princípios calcados na natureza, prevalecendo, dessa maneira, o interesse do mais forte<sup>243</sup>. Assim, a alma é aqui uma espécie de receptáculo entre o mundo sensível e o mundo inteligível, permitindo, desse modo, o acesso gradativo e ascendente, ao conhecimento verdadeiro e imutável<sup>244</sup> oriundo das Ideias: “— Depois já compreenderia, acerca do Sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que eles viam um arremedo”<sup>245</sup>. Platão prossegue, sobre a Ideia do Bem e do conhecimento verdadeiro, nestes termos:

O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, [...], no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a idéia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela senhora da verdade e inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública<sup>246</sup>.

Uma epistemologia das Ideias tem seu valor na maior objetividade desejável a um governante, um líder político, ora, ela concebida dessa forma, não permitiria que o governante pudesse se enganar da verdadeira justiça a ser realizada na cidade, assim como um médico sobre a verdadeira medicina<sup>247</sup>. Não estaria à mercê de aduladores que o impelisse a se corromper e à corromper aos outros. No fundo de tudo, o que Platão procura é combater o agnosticismo relativista, o niilismo anti-epistêmico e o fisicismo que ainda reinavam nos ilustres círculos de discussão da Grécia democrática de Péricles, no final, foi essa a motivação para a construção

<sup>242</sup> PLATÃO, *Mênon*, 81d.

<sup>243</sup> PLATÃO, *Górgias*, 483a-c.

<sup>244</sup> Cf. PLATÃO, *República*, VI, 509d-511c.

<sup>245</sup> Cf. PLATÃO, *República*, VII, 516c.

<sup>246</sup> Cf. PLATÃO, *República*, VII, 517c.

<sup>247</sup> PLATÃO, *República*, VII, 514a-517e.

de uma epistemologia que apoia-se também numa ontologia para a qual o Mundo das Ideias – mundo inteligível – era pedra fundamental<sup>248</sup>. Como que nessa passagem do *Fedro*:

É nesse lugar que as almas experimentam a alegria suprema, pois as almas a que chamamos imortais, uma vez que atingiram o zénite, são tomadas de um movimento circular e põem contemplar as realidades que se encontram sob a abóbada celeste.

Nenhum poeta compôs ainda um hino em louvar a essa região *supra-celeste*, e jamais haverá algum que possa compor um hino digno do tema. Mas vejamos como ela é, pois, se há um ensejo de dizer a verdade esse é, mais do que nunca, aquele em que falamos da própria Verdade.

Pois bem: a realidade que realmente não tem cor, nem rosto, e se mantém intangível; aquela cuja visão só é proporcionada ao condutor da alma pelo intelecto; aquela que é patrimônio do *verdadeiro saber*, é essa *Verdade* que ocupa efetivamente aquele lugar.

Daqui se infere que o pensamento de um deus se alimenta de inteligência e de sabedoria puras, assim como o pensamento de todas as almas que se dedicam à procura do alimento que mais lhe convém quando, no decorrer do tempo, puderam aperceber-se da realidade, é nesse lugar que as almas encontram a possibilidade da contemplação das realidades verdadeiras (a qual é uma alimentação benfazeja), até que o movimento circular as faz retornar ao mesmo ponto. Enquanto este movimento dura, a alma pode contemplar a *Justiça em si mesma*, bem como a Ciência, pois ela tem na sua frente, sob os seus olhos, um saber que nada tem a ver com este que conhecemos, sujeito a modificações futuras, que se mantém sempre diversificado na diversidade dos objetos aos quais se aplica e aos quais, nessa existência, damos o nome de Seres<sup>249</sup>.

A despeito das dificuldades herdadas da tradição, como o caso da filosofia da *phýsis* e dos eleatas, e do esforço imposto pela “segunda navegação”, Platão conseguiu estabelecer teses e conceitos que se tornaram imprescindíveis para sustentação de seu sistema<sup>250</sup>.

Com a instância do suprassensível, a ciência das coisas primeiras, o conhecimento ético e político se assenta, dessa vez, sobre lastros epistêmicos consistentes, imóveis, eternos, universais, divinos, incondicionais<sup>251</sup>. Diferentemente da proposta sofista, Platão objetiva estabelecer um estatuto fundante estável com o qual seja possível erigir o “conhecimento verdadeiro”<sup>252</sup> e adequado da realidade em âmbito de uma *pólis* de qualificações exigentes e rigorosas calcada nas virtudes públicas em sua real determinação junto ao intelecto do homem que pratica a *vis dialética*<sup>253</sup>.

<sup>248</sup> PLATÃO, *Mênon*, 81a-d.

<sup>249</sup> PLATÃO, *Fedro*, 247 c-e, grifo nosso.

<sup>250</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>251</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>252</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p. 191.

<sup>253</sup> PLATÃO, *Mênon*, 80b-e.

Igualmente claro para Platão é que, se o conhecimento verdadeiro (a verdade) diz respeito somente ao mundo ideal e ao ser verdadeiro, a opinião (doxa) gira em torno de alguma coisa que é de alguma maneira (na medida em que espelha algo da verdade) e que não pode referir-se ao não-ser em sentido absoluto, porque do não-ser não há conhecimento, mas ignorância.

Eis, pois, a resposta platônica ao problema: o ser do sensível é um "intermédio" (μνάυ) entre o puro ser e o não-ser. O mundo sensível, mundo do vir-a-ser, não *é* ser (o ser verdadeiro e absoluto), mas *tem* ser e o tem pela sua *participação ao mundo das Idéias* (isto é, ao ser verdadeiro): tem, por assim dizer, um ser *tomado de empréstimo*<sup>254</sup>.

A partir do conhecimento epistêmico da virtude, oposto ao sofístico, pode-se estabelecer, finalmente, herança intelectual com a qual se possa estruturar uma epistemologia que demonstre os fatos e demova as incertezas das discussões sem métodos assertivos, mas enredado em oposições pueris a que se entregavam em demasia os sofistas<sup>255</sup>.

Através da epistemologia das Formas, Platão de fato se distancia e muito da perspectiva vigente nos círculos de debate em Atenas. Foi um mecanismo de grande valia a doutrina de que o mundo sensível advém de um mundo oposto, colocando os objetos sensíveis na condição de cópias imperfeitas, ou seja, tipos miméticos de estruturas universais e objetivas, demonstrou notável sagacidade ante o atrito vigente com a posição de um Protágoras, que estagnou as possibilidades gnosiológicas na fórmula do *homo mensura*. Quando a frase “o homem é a medida de todas as coisas”<sup>256</sup> é pronunciada, ou melhor, quando se constitui enquanto proposição afirmativa acerca da possibilidade do conhecimento racional, ela revela o olhar limitante, restrito, e condizente com as leis culturais reinantes, ou mesmo a uma praticidade resignada ao fazer prático, artesanal, utilitário, a uma declinação cega aos apelos do sensível e dos interesses imediatos, o que diminui, sobretudo, as alternativas de inovar ou revolucionar sobre o problema. Parece que os sofistas entenderam a mentalidade e a demanda da nova sociedade, mas não compreenderam um senso reflexivo que deveriam possuir para avançar na resposta a essas demandas que o *logos* emergente exigia, e que correspondia realmente o problema enfrentado por aquela sociedade. Posto que, com a frase “o homem é a medida de todas as coisas”, se demonstrara não somente uma falta de profundidade, mas uma certa urgência em oferecer uma solução imediata para o cenário político da época sem percorrer, precisamente, a maioria dos caminhos resolutivos possíveis<sup>257</sup>. O que põe em questão a correção e a veracidade dos meios e argumentos empregados pelos sofistas na defesa de um fenômeno, de um fato, que, por sua relevante controvérsia, deva ser debatido e que seja alcançado um

<sup>254</sup> REALE, 1994, v. 2, p. 128.

<sup>255</sup> PLATÃO, *Mênon*, 80d.

<sup>256</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>257</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

veredicto, uma conclusão necessária, sem que tenha forte conotação política (capciosa), sem que subsista uma problemática de interesses obscuros. A que meios se deve recorrer para isto? Quais instrumentos seguros, verdadeiros é oferecido à época pela corrente sofista?<sup>258</sup>

A sofística se valia de técnicas e de recursos retóricos para iludir, convencer, persuadir seus interlocutores sobre algo em que se pressupunha fazer necessário a verdade, porém se serviam apenas da aparência. Ou seja, por meios incapazes de dar razão de seu “suposto” saber, e incapaz de avaliar-se, acudindo aos sentidos, apelando para a “adulação” emocional a que submetiam seus interlocutores. Faltava aos sofistas, sobretudo, o método que os impelisse ou permitisse, minimamente, conjecturar a respeito da realidade e do fato do conhecer e do ser, como “Como podemos perceber, Parmênides lançara a rudimentar, a elementar tese *tò eòn* (o ser é); Górgias, por seu turno, se preocupava em edificar sua antítese (sua *anti-tese*), a saber, *to mè ón* (o não ser não é)”<sup>259</sup>. Ora, eles pretendiam ensinar a virtude aos helenos que ambicionavam uma carreira política, ou, quando não, se colocavam como conhecedores de inúmeras naturezas de artes e saberes, inclusive mágicos, divinos, era “a eles que acorriam os que desejavam formar-se para a política e tornar-se um dia dirigentes do Estado”<sup>260</sup>, se buscava, sobretudo, “desenvolver o dom de pronunciar discursos convincentes e oportunos”<sup>261</sup>.

Quando Górgias afirma ser o conhecimento algo impossível ao homem, e que tudo pode ser reduzido a um *niilismo* indissolúvel, ele não está esgotando, com essa afirmação, todo o horizonte de pesquisa sobre os *modos* com que o homem ainda pode ancorar a nau do sentido. Pois, o que não pode ser objetivamente obtido, ainda cabe explicação mítica do que é, mesmo que por meio da linguagem, o seja indizível<sup>262</sup>. A explicação mítica foi o último recurso platônico para dar vazão ao anseio dos porquês que a razão não alcançou e que não poderiam ficar sem piedosas explicações, como aquela contemplação do horizonte que se não esgota, que percorre o infinito da dúvida que o *logos* não consegue exprimir através da linguagem<sup>263</sup>. E, epistemologicamente, o que havia de preocupante para Platão em relação ao aparato de ensino dos sofistas, era o equívoco que estes demonstravam ao se inclinarem a uma técnica que visava objetivos e resultados diversos ao da verdadeira finalidade do conhecimento<sup>264</sup>, posto que eram

---

<sup>258</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>259</sup> DIAS, Gabriel Moraes. As intenções propositivas do não-ser de Górgias. In: HADDAD, Alice (org.). **Poder, persuasão e produção de verdade: a ação dos sofistas**. Rio de Janeiro: NAU, 2018. p. 105.

<sup>260</sup> JAEGER, 1994, p. 339.

<sup>261</sup> JAEGER, 1994, p. 340.

<sup>262</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>263</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>264</sup> PLATÃO, *Mênon*, 85d-e.

incapazes de explicar a natureza daquilo que julgavam ser peritos. Incapazes de dar e constituir razão daquilo que apregoavam. Logo, eram ignorantes sobre a verdadeira técnica e também desconheciam os verdadeiros métodos que incutiam a verdadeira virtude política com a qual pretendiam educar os jovens e cuja *ciência* para tal desconheciam<sup>265</sup>.

Os sofistas não possuíam um arcabouço sistemático a qual pudessem dar e receber razões de tudo o quanto afirmavam conhecer, sendo assim, e Platão compreendeu bem, jamais poderiam ensinar a justiça tal qual ela é, na sua inteireza, na sua integridade, que, a Ideia de Justiça, completamente apartada da dificuldade e das barreiras impostas pelos sentidos, é capaz de oferecer<sup>266</sup>. Platão reconhece essa dificuldade epistemológica da certeza do conhecimento verdadeiro; na *República*, ele há de prescrever uma longa preparação para o tipo dialético<sup>267</sup>, o filósofo, ou a essa Assembléia de filósofos<sup>268</sup>. Por isso, teve de recorrer a patamares formais mais rigorosos porquanto, desde os eleatas, é conhecida a interferência dos sentidos àquele que toma para si, por mediação do intelecto, o objeto de conhecimento, precisamente porque a pretensão eleata era a de impor a força e o imperativo da sua lógica<sup>269</sup> sobre os dados provenientes dos sentidos, e tornar o objeto empírico objeto do pensamento para que, através da lógica, pudesse depurá-lo do perfil invasivo da sensibilidade<sup>270</sup> que “são pouco a pouco deduzidos com lógica férrea e com lucidez”<sup>271</sup>; por isso, conforme o método eleata, o movimento, o *devenir*, era negado. Foi assim que Platão compreendeu Parmênides e a escola Eleata. Assim, Platão não pretende tão somente garantir o conhecer e, portanto, o conhecimento, mas preservar, manter, o significado e o sentido da totalidade das coisas do mundo e da vida cujo esgotamento já era perceptível e estava em risco de sucumbir<sup>272</sup>. Como que nesta passagem da *República*:

– Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto aos objetos para os quais podia olhar, e julgaria que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam?

– Seria assim – disse ele.

– E se o arrancassem dali a força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até a luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos

<sup>265</sup> PLATÃO, *Górgias*, 453c - 455a.

<sup>266</sup> PLATÃO, *República*, IV, 443c-e.

<sup>267</sup> PLATÃO, *República*, VI, 502c-504a.

<sup>268</sup> PLATÃO, *República*, V, 473c-d.

<sup>269</sup> Cf. REALE, Giovanni. **HISTÓRIA DA FILOSOFIA ANTIGA. Léxicos, Índices, Bibliografias**. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995. v. 5, p. 152.

<sup>270</sup> PLATÃO, *Górgias*, 462c.

<sup>271</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1, p. 48.

<sup>272</sup> BARKER, 1978.

deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?

– Não poderia, de facto, pelo menos de repente.

– Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletida na água, e, por último, para os próprios objetos. [...] <sup>273</sup>.

Pois “os próprios objetos”<sup>274</sup> são, na verdade, as Ideias, fonte do conhecimento epistêmico, verdadeiro. É desse modo que a epistemologia platônica determina que o objeto do conhecimento deve estar em conformidade com a prescrição da Forma, ou seja, a virtude justiça deverá estar em conformidade com a Ideia Justiça. Abolindo com o relativismo e o niilismo que punha a fonte semântica do mundo grego em perigo – essa falta de consequência do egoísmo sofístico que põe, de maneira desenfreada, um mundo de significados, o sentido originário e coletivo dos gregos a que Platão objetiva reconstituir. Aqui está presente, de forma quase atávica, o *intelectualismo* socrático que afirma que “não é considerado possível conhecer o bem e não fazê-lo”<sup>275</sup>, que Platão leva até as últimas consequências. Visto que, no âmbito epistemológico, em que para se alcançar a virtude, é preciso primeiro conhecê-la, de modo que se pode concluir, inexoravelmente, que o conhecer antecede o ser enquanto movimento da interioridade do homem que Platão estende para a cidade<sup>276</sup>. Ora, a dimensão epistemológica se correlaciona justamente com a dimensão ontológica, isto é, no campo do “como conhecer”, com o do “o que é”.

#### 4.3. Dimensão ética

Em verdade, talvez em tudo quanto haja organização de homens, há, de um modo ou de outro, um instituto ético dedicado aos valores de convivência entre um homem e outro, e em grande parte dos povos foi assim. Seja um livro sagrado, uma lei de “Doze Tábuas”, ou uma lei tácita e mal versada, como a de Talião. Essas são formas de estabelecer preceitos de sustentação e manutenção da vida, da comunidade e do homem em seu particular subsumido no bem-estar da coletividade.

Platão compreendia isto, os gregos, em geral, conheciam esse universo da herança política que tanto os caracterizou<sup>277</sup>. Desta vez, Platão não ignora essas peculiaridades da realidade grega, e talvez tenha sido por essa motivação que tenha movido um arsenal de

<sup>273</sup> PLATÃO, *República*, VII, 515e-516a-b.

<sup>274</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>275</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1, p. 87.

<sup>276</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>277</sup> JAEGER, 1995.

métodos e de conceitos com os quais pudesse solucionar o problema político que estava intrinsecamente ligado ao ético. O meio de conhecimento ou de apreciação da realidade dos gregos fora por muito tempo os sentidos, ora, o meio pelo qual se expressavam era sob a forma que mais apeteceia aos sentidos, como que na forma de poema, o lirismo poético e não prosa; realmente, aqui se incita aos sentidos, se estimula as emoções, a interioridade, todo o comportamento ético que os helenos apreendiam, partia dessa intervenção e do recitar poético dos dizeres pedagógicos dos poetas<sup>278</sup>.

A palavra ética possui duas terminações semióticas gráficas e de significado. A palavra grega *êthos* e *éthos*, se distinguem semanticamente da seguinte forma: *êthos*, significa o caráter, ou seja, o que está “de acordo com o ser dele”, “conforme sua conduta”, “conforme a boa conduta”, “modo de ser de um indivíduo ou grupo”, “o lugar onde se forja o caráter”, trata-se da disposição interior, da índole. Para a retórica aristotélica, o *êthos* é a credibilidade, o caráter que o orador projeta para persuadir sua audiência<sup>279</sup>. Enquanto que *éthos*, é exterior ao homem, se refere, principalmente, aos “hábitos”, “costumes”, a “tradição”, o “comportamento em comunidade”, o “habitual”<sup>280</sup>, cuja *areté*, segundo Aristóteles, é gerada pelos hábitos e costumes<sup>281</sup>. Para Lima Vaz:

Na língua filosófica grega, *ethike* procede do substantivo *ethos*, que receberá duas grafias distintas, designando matizes diferentes da mesma realidade: *ethos* (com *eta* inicial) designa o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social, ao passo que *ethos* (com *épsilon*) refere-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos*-costume. É, pois, a realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos que é designada pelas duas grafias do termo *ethos*. Nesse seu uso, que irá prevalecer a linguagem filosófica, *ethos*(eta) é a transposição metafórica da significação original com que o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, o covil ou abrigo dos animais[...]. A transposição metafórica de *ethos* para o mundo dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir(*práxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido propriamente para a vida humana<sup>282</sup>.

Platão pretendia reformar a maneira grega de perceber as coisas, o comportamento e a forma de ser e estar no mundo, almejava deter os instintos, para enfim, instituir uma apreciação mais sensata sobre a vida. Isto é, passar de uma cultura que adota os sentidos como

<sup>278</sup> JAEGER, 1995.

<sup>279</sup> ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução Manuel Alexandre Junior, Paulo F. Alberto e Abel do N. Pena. 2 .ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

<sup>280</sup> ARISTÓTELES, 2005.

<sup>281</sup> ARISTÓTELES, 2005.

<sup>282</sup> LIMA VAZ, H. C. de. **Introdução**. In: LIMA VAZ, H.C. de. Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1997.p. 11-26.

meio de apreciação para uma cultura da abstração, da racionalidade, da linguagem simbólica cada vez mais afastada da sensualidade do mundo, dos corpos e dos seres físicos. Aqui a linguagem é orientada por uma lógica propositiva, que encaminha o homem para uma análise cada vez mais distante do objeto de investigação, não necessita da presença deste diante de si<sup>283</sup>; se outrora, a presença física era necessária, com o desenvolvimento da linguagem e, por consequência, do pensamento, era possível uma dissecação do objeto para o qual bastaria recorrer aos conceitos imediatos ou mediadores para, enfim, discorrer sobre ele e obter ou oferecer as razões sobre o mesmo. Estava-se, antes dessa inovação linguística, diante de uma sociedade extremamente volitiva, centrada nos sentidos, constituída inteiramente nele, considerando em tão pouco tempo e realmente embrionário o florescimento do *logos* a partir de uma linguagem primitiva experimentada nas colônias da Magna Grécia<sup>284</sup>.

Com o desenvolvimento da linguagem, foi possível, gradualmente, organizar uma estrutura de pensamento mais concatenado, lógico, universal e versado sobre uma base racional mais objetiva, se distendendo da tradicional apreciação sensível. Platão experimenta isso, não regularmente ao lado de seus compatriotas, mas através de suas operações enquanto discípulo e filósofo, enquanto mestre de academia. O *logos* socrático engendrou na comunidade helênica a necessidade de um cuidado e de uma ética mais universal, objetiva<sup>285</sup>. Ora, Sócrates concluía do particular para o universal, seu método indutivo – a partir do *elenchós* –, de uma dialética dirigida, personalíssima, procurava pesquisar os meandros da alma a fim de reconhecer nela algum sintoma de degeneração, alguma coisa de desregramento. A todos parecia um médico, aprofundando-se no *logos* de seus interlocutores, tentando encontrar um ponto com o qual fosse possível esclarecer as razões que adoeciam e que orientariam o diagnóstico de uma vida desregrada, guiada pelos sentidos ávidos pelo prazer e pela vantagem material, pelas honrarias, pelas riquezas e pelo reconhecimento público<sup>286</sup>. Seguindo a fórmula do mestre exposta no *Protágoras*, Platão exprime a idéia socrática segunda a qual ninguém se dirige voluntariamente para o mal (*κακόν*), porque não é da natureza humana tender para o que considera um mal ao em vez do que considera um bem(*ἀγαθόν*)<sup>287</sup>, mas que, se tende, é somente por ignorância, por desconhecimento. Raciocínio que continua assim: a propensão para o mal, conforme preconizava a filosofia socrática, deve-se sempre a um erro intelectual, que nos leva a acreditar

---

<sup>283</sup> JAEGER, 1995.

<sup>284</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>285</sup> JAEGER, 1995.

<sup>286</sup> NIETZSCHE, 2008.

<sup>287</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

que um mal é um bem<sup>288</sup>. Platão prossegue com esse pensamento na *República*, obra em que este reafirmará esse preceito de que “o bem é o que a alma persegue e em vista realiza cada ato seu, supõe que ele existe, embora ignore e esteja impossibilitado de apreender adequadamente o que o bem é”<sup>289</sup>.

Nesse cenário, Platão reconhece e revela a prisão a que permaneciam seus concidadãos, “amarrados”, literalmente no interior de uma caverna sem enxergar sequer um palmo à frente de naturezas diferentes da que haviam percebido até então<sup>290</sup>. Com a linguagem, com o desenvolvimento da linguagem, foi possível estruturar um processo cognitivo com o qual permitiria uma análise, reconhecimento, e avaliar os valores e as regras morais com o máximo de objetividade quanto possível ao exame da razão fosse permitido alcançar(atingir). Com a linguagem, foi possível se servir de operadores lógicos e de artefatos simbólicos de representação da realidade, agora fora possível uma ontologia ética de grande profundidade e complexidade, o ser das coisas pôde, enfim, se tornar, por conta disto, universal, preciso, à ponto de adquirir outras características, tais como a imutabilidade, a imperecibilidade, a absolutez, a identidade<sup>291</sup>.

O grande problema enfrentado por Platão com o âmbito da ética grega e que ele se empenhou em resolver foi o da forte ligação desta com o mundo dos sentidos. A antiga Paideia cristalizou na consciência coletiva dos gregos – na alma – a orientação fundamental de que: o mundo se apreende e se conhece pelos sentidos e não há outro meio de fazê-lo<sup>292</sup>. Precisamente porque a apreciação conhecida até ao presente era a dos sentidos da visão, do tato, e tantas outras formas de sensibilidade para formar algum juízo, algum julgamento seja cognitivo ou moral sobre o objeto de apreciação. Pois bem, não há nada mais restritivo, mais sugestivo, mais atrelado à persuasão – à adulação – à manipulação que se deixar guiar pelos sentidos<sup>293</sup>, lhe dar ouvidos, permitir que este legisle sobre o agir de cada um, o dever ético, por exemplo, à maneira dos heróis de Homero, ou os modelos de deuses deste e de Hesíodo, nada mais não platônico e racional que expressar-se em versos para “manifestar suas razões”, se servir de introjeções tradicionais das personagens históricas, sagradas, tradicionais para manifestá-las sem razão, sem um exame minucioso e objetivo do “acerca de”, ao invés do “eu imito à”, da antiga Paideia ditada pelos poetas<sup>294</sup>. Dos poetas se adquiriu também outras noções ligadas ao sensível, como

---

<sup>288</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>289</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p. 313.

<sup>290</sup> PLATÃO, *República*, VII, 514a- 517c.

<sup>291</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>292</sup> JAEGER, 1995.

<sup>293</sup> PLATÃO, *Górgias*, 1986.

<sup>294</sup> JAEGER, 1995.

é o caso da justiça, compreendendo uma alegoria poética oracular, cujo significado intrínseco carecia de razões claras e talvez não se dirigisse diretamente ao *logos* interior, a que Platão visa reformular com um teor formalista universal e objetivo<sup>295</sup>.

Assim, o valor ético da justiça se faz necessário e se instaura à medida que as cidades gregas se estabelecem, se estruturam e se desenvolvem em torno não mais de um palácio, mas dos *demos*, das tribos, dos clãs democráticos, trata-se então, de uma sociedade mais horizontalizada, o que implica num nível dialógico mais amplo, desenvolvido, ou, pelo menos, exige que este se desenvolva<sup>296</sup>. Com as cidades, a convivência no limiar de uma horizontalidade social surge então, conforme aparecem os problemas dessa cidade, como que uma consequência, seja de natureza estrutural, política ou, até mesmo, econômica, exige, por isso, maior liberdade e participação dos seus concidadãos nos debates, em local apropriado. Exige também a criação e manutenção de instituições que garantam esta participação na vida e nas questões atinentes à cidade<sup>297</sup>. À época, qual era portanto a concepção de justiça vigente? Aquela preconizada pelos poetas, pela tradição, petrificada pela noção ditada pelos sentidos que alinhava o *nómos* ou à *phýsis* àquilo que apetecia aos interesses imediatos e particulares da empiria<sup>298</sup>.

Para o filósofo das Formas, essas são maneiras errôneas de captação da verdadeira ética e de seu sentido universal e absoluto. Era preciso então contemplar a Ideia da Ética tal qual a verdadeira ética deve ser, portanto, no Mundo das Ideias, no mundo das Formas perfeitas. A apreciação dos sentidos, tal qual foi sempre concebido como um engano, um amontoado de erros e engodos que se impingiu ao homem até agora. Ora, com os eleatas, Platão havia compreendido que os sentidos são fonte de engano, ele denota o movimento, o devir de todas as coisas, é o responsável; o que aconteceria se tudo o quanto une a cidade, a justiça, por exemplo, estivesse sob perene devir, mudança, o que se seguiria desde então com todas as instituições que foram fundadas nela? A não fundação da justiça platônica nos sentidos tem por motivo precisamente assegurar a permanência dos institutos e o funcionamento interno dos órgãos da *pólis*, sem o qual, à maneira do corpo humano, entrariam em colapso.

A ética platônica é sistêmica, foi pensada para estar em todo âmbito da vida Ática. Tendo por base a educação da cidade, ela se alastra para a arte, a religião, a economia, o corpo administrativo, o governo político<sup>299</sup>. É esse o fio condutor do conceito ético da justiça

---

<sup>295</sup> BARKER, 1978.

<sup>296</sup> VERNANT, 2002.

<sup>297</sup> FINLEY, 1963.

<sup>298</sup> JAEGER, 1995.

<sup>299</sup> BARKER, 1978.

concebida por Platão; aqui não reina os ditames desenfreados, apaixonados e vorazes dos sentidos. Pelo contrário, a proposta platônica é de que o homem abdique gradativamente do seu apego aos sentidos e procure separar da sua experiência sensível com o objeto, através da abstração contemplativa que a razão lhe permite, para apreciá-lo enquanto objeto de conhecimento num âmbito puramente lógico e metafísico<sup>300</sup>. O eleatismo tem grande importância no avanço dessa consciência que Platão coloca em relevo acerca das questões éticas.

A harmonia (*armonía*), uma vez dominados os instintos ferozes, o descontrole sexual, a fúria dos sentimentos... surge como consequência natural, permitindo à alma fruir da bem-aventurança dos prazeres espirituais e intelectuais. A ética que deflui da alma racional é exatamente a de estabelecer este controle e equilíbrio entre as partes da alma, de modo que o todo se administre por força racional e não epitimética ou irascível<sup>301</sup>.

Esse novo caráter ético da justiça enquanto Ideia, garante que dentro dos limites da idealização da *pólis*, cada estamento, cada cidadão, cada alma, esteja em harmonia para com si mesmo e para com a cidade, condição justa que pode ser resumida na frase: τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν – “fazer cada um o que lhe é próprio”. A finalidade fundamental da proposta platônica está concentrada no fato dela reconhecer que a Atenas de seus dias não era uma *pólis* justa; ao ver platônico, tudo em Atenas sofria de uma profunda e quase incomensurável profusão de injustiça, ao seu ver, a injustiça grassava por toda parte, desde o mais simples cidadão, até à autoridade mais importante da cidade. Talvez por isso as transformações tivessem que começar de baixo(da base) para cima, como que do Pireu<sup>302</sup> para a Acrópole, da vida individual de cada concidadão à toda a cidade.

A guerra acentuou, provavelmente, o que nos gregos resistia e o que lhes era inerente à sua própria natureza, por toda parte a justiça se confundia à injustiça e era defendida e professada pelos sofistas como que dotada de uma necessária e, portanto, consequente relatividade. Justamente o que exasperava Platão, era preciso combater esse tipo de afirmação já grassante entre os jovens atenienses. A justiça enquanto Ideia e fundamento da *pólis* Ideal cumpre exatamente o papel de confrontar e combater o discurso sofista de que a justiça se distingue conforme tempo e lugar, de que não é universal, mas que pode ser relativizada conforme tempo, lugar, povos e interesses<sup>303</sup>. Como a proposta atinente de um rompante

<sup>300</sup> REALE, ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>301</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2015, p. 129.

<sup>302</sup> Região portuária de Atenas.

<sup>303</sup> BARKER, 1978.

colérico em que Trasímaco a apresenta à Sócrates, como sendo do “interesse do mais forte”<sup>304</sup>, fazendo prevalecer o entendimento normativo e natural vigente à época que não é correlata ao conceito objetivo, universal e lógico-formal de que, de acordo com Platão, ela decorre; mas que manifesta imposição prevalecente de um pólo poderoso que subjuga um pólo mais fraco da relação<sup>305</sup>. Portanto, pode-se concluir desse argumento sofístico e até prevalecente na ação grega desse período, que a concepção de justiça, por seu apego ao sensível, se confundia inequivocamente ao da injustiça, sendo levada a cabo a quem se opusesse à ela, como o exemplifica bem o fato da condenação de Sócrates.

Essa concepção erigida por Trasímaco também denuncia a situação em que um Estado fundado na injustiça pode produzir nos homens o desregramento, que leva à desarmonia da alma, adoecendo-a, tornando-a incapaz de discernir entre o justo e o injusto. Quando isso ocorre com os governantes, essa acepção se dissemina em toda a sociedade e faz com que os demais se corrompam, professando erros e enganos como se verdade fossem. Por isso Platão preceitua pela boca de Sócrates aquele princípio mencionado no *Górgias* através do qual professava ser “melhor sofrer injustiças do que cometê-las”<sup>306</sup>. Essa é de fato uma das preocupações com o seu tempo e com a sociedade ateniense, suspeitava da fala dos sofistas e da maneira como cultuavam a vantagem e a bajulação pública, o culto desenfreado aos sentidos, o apelo excessivo à sensibilidade, era o que precisamente para Platão punha em risco a ascensão da verdade ética, reduzindo o debate ético à mera volição e estímulo dos sentidos. Dessa forma, se compreende bem o que para o filósofo deveria acontecer para que se alcançasse o contrário, o que deveria haver justamente o que não ocorria na *Ágora*: o debate justo, que, por consequência, procurasse a justiça das coisas, dos fatos, dos discursos e das respostas autênticas e necessárias para a cidade. Uma vez deixada às mãos dos aduladores, a justiça inevitavelmente estaria perdida, transformada em injustiça, sem o método dialético, essa antinomia haveria de prevalecer sobre todos os atributos do ser, da alma, e empestearia, como que a um câncer, toda a estrutura essencial da cidade e do homem, impedindo a ascensão e o cuidado com o que há de divino neste e que deve ser cultivado, e culminaria na entrega de todos às trevas da tirania, do falso, do engodo e da ausência de piedade para com o ser, quer dizer, com a Verdade norteadora. As implicações éticas não param por aí, pois, se tal circunstancia se concretizasse, quem poderia distinguir o ser das coisas, o justo do injusto, por exemplo? O recôndito discurso da injustiça tinha de ser combatido, era isso que Platão, na sua compreensão da linguagem e

<sup>304</sup> PLATÃO, *República*, I, 338c-339a.

<sup>305</sup> GUTHRIE, 1995.

<sup>306</sup> CORNELLI; LOPES, 2018,p.314.

seus efeitos, temia, a transmutação dos significados, da semântica, do sentido, do nome das coisas, do ser? A preocupação, especialmente com os sofistas *eristas*, era a possibilidade de uma inversão acerca da ética, não só da relação entre um cidadão e outro, mas entre o cidadão e a *pólis*, como que uma ruptura perigosa da finalidade de se constituir uma comunidade, ou seja, a de alcançar a *eudaimonia* individual e coletiva a qual os gregos não podiam abrir mão e compreender doutro modo; e Platão pontua que isso só é possível através de um Estado justo, no reino da Justiça<sup>307</sup>.

Ao que tudo indica, essa preocupação platônica se estende ao que é enunciado, o que a linguagem é capaz de engendrar à alma, levando-a a se condicionar a um dietário que lhe é prejudicial – Platão temia os maus ensinamentos, maus no sentido de que os sofistas não conheciam as verdadeiras virtudes, nem os meios idôneos e adequados de ensiná-las, comprometendo o desenvolvimento ético dos efebos. Como se diria a um naturalista, ao se comprometer o momento certo da estação para o plantio, compromete-se, também, toda a colheita, e, no caso da *pólis*, se comprometeria uma geração inteira, e se teria gerações de maus governantes, tudo por que se preparou, educou, mal as sementes.

A ética pensada por Platão busca encampar para o homem, não apenas um legislar sobre a *phýsis*, mas também sobre o que compõe sua essência fundamental que é a alma, de modo que se proibiria a assunção de uma legislação assentada em palavras superficiais e pueris erigida no púlpito dos fóruns, como aquela apregoada e tingida de praticidade como o queriam os “mestres” sofistas voltados para o encantamento retórico. De tal maneira que o político seria concebido não como alguém que controla e detém o poder sobre o Estado e sobre os homens, mas que seja ele alguém que não exerce domínio sobre os homens, que esteja de acordo com a verdadeira virtude política, um “cuidador de almas”; a ética política que Platão arregimentou para propor sua Cidade Ideal é, de fato, uma ética que visa transcender o preconizado até então pela cultura de sua época – que estava limitada ao devir – por isso mesmo, suscetível a uma série de intervenções idiossincrásicas, das paixões imediatas oriundas da sensibilidade. Essa ética pensada por Platão é fundamentada em princípios universais e permanentes, de forma objetiva e clara para o governante que a tivesse inteligido corretamente e, durante sua preparação para o árduo exercício de governar, sofreria uma série de avaliações a esse respeito. Ao pretender formar o governante justo, este deveria plasmar o que cumpre à Ideia da justiça, que é ser imitada no mundo sensível, encaminhando a *pólis* para uma espécie de participação – *methexis* – junto ao mundo perfeito das Ideias. Pois, a natureza do mundo sensível é devedora

---

<sup>307</sup> BARKER, 1978.

e coparticipe do Mundo das Ideias, portanto, é plausível que aquele que for capaz de captar a Ideia de justiça seja capaz de efetivá-la sob a forma de uma conduta política justa, a que corresponde a Forma da alma e da cidade.

Em Platão, a justiça é o *bem* ético por excelência, basta a justiça “em si mesma”, posto que esta já é um fim e um bem em si mesmo<sup>308</sup>; como assevera Sócrates no *Górgias*, a justiça paga, recompensa o homem justo com uma boa vida, uma vida eterna da alma<sup>309</sup>. Ao contradizer Adimanto, Cálicles e outros interlocutores, ele objetivou precisamente pôr em evidência esse *bem* que a própria ciência contemplativa da Forma da justiça causa, bem como no mito de Gíges<sup>310</sup>, no livro II da *República*, põe em questão esse valor intrínseco da justiça. É possível que a contemplação da Ideia do justo ocasione uma mudança interna, que a compreensão da Ideia tenha o condão de incutir uma mudança de paradigma anímica no homem que chegou a esse degrau do conhecimento<sup>311</sup>. Que espécie de bem é esse o da justiça? Talvez Platão a compreenda como um bem tanto individual quanto coletivo. Tese defendida no livro IX da *República*, segundo a qual “a serenidade e o equilíbrio da alma constituíam um motivo de felicidade interior mesmo em presença de circunstâncias adversas”<sup>312</sup>. Para incutir sua ética fundada na justiça interna e externa, Platão não abre mão dos mitos, “adorna-a de mitos escatológicos no pressuposto da imortalidade da alma, segundo os quais prêmios e castigos aguardam os justos e os injustos no além[...]”<sup>313</sup>, o mito de Er, presente no livro X da obra supracitada. Tudo isso quer dizer:

Adotado o *modus vivendi* virtuoso, o homem tem os deuses a seu favor. Trata-se de um sacrifício que tem suas compensações sobretudo tendo-se em vista que justos e injustos, bons e maus, virtuosos e viciosos submetem-se ao julgamento dos deuses, e se a justiça humana é impune para reprimir condutas, e se a ética humana é insuficiente para controlar os desregramentos humanos, existe a continuidade da vida para provar que os que se desigalam dos demais pela virtude terão suas recompensas, e que os que se desigalam dos demais pelo vício terão suas punições. Caso contrário, se assim não fosse, ensina Sócrates, que grande benefício seria a morte opaca e escura, prenhe de trevas e silêncio, pois daquele que erra apagaria todos os vícios e atrocidades. A mecânica da justiça está a apontar para algo mais além da vida e da morte<sup>314</sup>.

Uma Forma perfeita de interesse ético primordial, um arranjo que tem, na primazia de sua realização na vida coletiva, condição fundamental e imprescindível para fundar uma cidade justa no centro da natureza e da eternidade.

<sup>308</sup> PLATÃO, *República*, II, 357a-358a..

<sup>309</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>310</sup> PLATÃO, *República*, II, 359c-360d.

<sup>311</sup> PLATÃO, *República*, VII, 517b-c.

<sup>312</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p.314.

<sup>313</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p.314.

<sup>314</sup> BITTAR; ALMEIDA, 2015. p. 131.

#### 4.4 Dimensão política

O político pensado por Platão é, na verdade, o filósofo, que agiria como uma espécie de médico, ele é um “cuidador de almas”, porque pretende a harmonia interna do homem, e esse propósito só é alcançado mediante a distribuição equânime das funções a que é dada a virtude de cada uma das partes que compõem a alma e, por conseguinte, da sociedade. Considerando a cidade como que a uma gigantografia<sup>315</sup> da alma, assumindo uma conformação tripartite da mesma, pode-se perceber com que finalidade essa analogia com o indivíduo Platão ousou assemelhar para instituir a sua cidade Ideal. A cidade justa, porquanto alcançou a harmonia, portanto, a beleza, é uma cidade que atende da melhor forma a especificidade proeminente em cada um dos três tipos de almas (*λογιστικόν, θυμοειδής, ἐπιθυμητικόν*) que a compõem<sup>316</sup>.

Estes princípios estão em conflito entre si pela aquisição do controlo da conduta subjetiva, que caberia por direito à razão, cujas energias psíquicas são, todavia, demasiado fracas para dominar as outras: por conseguinte, é necessária uma aliança da razão com o *θυμοειδής* para controlar a força desestabilizadora das pulsões ligadas aos desejos corpóreos<sup>317</sup>.

Essa cidade pretende harmonizar as três instâncias – partes – contidas no todo que é intrinsecamente interdependente na essência do homem. Pois, um conjunto harmônico de si é capaz de atuar de forma muito mais eficiente e justa que um todo desordenado e confuso de virtudes<sup>318</sup>. Nesse sentido, a justiça na política seria de fato uma inovação na seara e no significado até então conhecido pelos gregos, que não sabiam reconhecer a política senão como que um “interesse do mais forte” operando suas motivações de modo iníquo sobre outrem. A política que visa atribuir a cada um à sua função social, o seu dever, já é, por si só, uma inovação. Com Platão, a preocupação política se estende a outro patamar, sai das cadeias do corpo e se encaminha para uma realidade metafísica que era – e talvez o tenha sido por muito tempo – desconhecida dos helenos. Se fosse possível observar outro limiar da vida política da realidade dos gregos, ter-se-ia uma ideia precisa dos termos “interesse” e “vantagem”, ao qual Trasímaco se referia para tratar da justiça, realmente significa, se entenderia verdadeiramente o teor semântico de tais palavras. Platão visa alterar esse entendimento soberano em sua época, as cidades subsistiam subjugadas às ambições alinhadas à ganância e aos conflitos internos dos atores sociais históricos da vida de Atenas<sup>319</sup>, quiçá, de toda a região. Nesse período tinha peso

<sup>315</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>316</sup> PLATÃO, *República*, 434d-444e.

<sup>317</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p. 316.

<sup>318</sup> PLATÃO, *República*, IV, 435b.

<sup>319</sup> PLATÃO, *República*, V, 473d-e.

o naturalismo e seu argumento segundo o qual aquele que é uma potestade, deveria, por ordem natural, dominar, tomar para si, aquele que fosse mais fraco, seja um homem, um Estado; essa era a ordem em voga. Sentença que não foi contestada e muito menos mitigada, apesar das súplicas e dos pedidos de indulgência e piedade para com os oprimidos, nas cidades submetidas, essa era a premissa e a conclusão fundamental que os gregos experimentavam e se colocava enquanto instituto a que denominavam uma tradição da justiça. Como se a justiça, de antemão, só por causa da potência do outro, dos amigos ou inimigos, deveria ser possuída por este ou por aquele – ou seja: a potestade define com quem ou em quê consistia o justo e, por consequência lógica, a justiça<sup>320</sup>. Esse era o entendimento antigo, Platão irá contra essa consequência arbitrária e oporá a compreensão epistemológica de que o conhecimento da justiça implica o reconhecimento ontológico da justiça enquanto Ideia, portanto, completamente desvinculada da arbitrariedade, da força, “do interesse ou da conveniência do mais forte”, de um grupo de homens ou de um deles especificamente<sup>321</sup>. Pois, para ascender à Ideia, é preciso se servir da dialética, o método que permite ascender a ciência do ser, logo, a correspondência entre o ser e o objeto, ou melhor, entre a justiça e a Ideia que lhe é correspondente. Se a justiça é Ideia, logo, é ser absoluto, imutável e universal<sup>322</sup>. São esses atributos que na percepção e expectativa da doutrina platônica podem assegurar a efetiva realização da justiça interna e externa em relação ao homem e em relação à cidade.

Não há dúvida de que Platão aqui se afasta de Sócrates, sem todavia o abandonar de todo: o ‘verdadeiro eu’ racional segue, no entanto, o bem, mas agora é necessário que aquele seja capaz de governar a complexidade psíquica – nas suas relações, por um lado, com a corporeidade, por outro, com o ambiente social – para que todo o indivíduo oriente a sua ação para o bem, isto é, para aquela justiça que é a premissa da felicidade<sup>323</sup>.

Logo, é aqui que política e ética se interligam. Com relação aos atributos da Ideia de Justiça, pode-se, concluir que a absolutez desta impede que se verifique qualquer lacuna na certeza a respeito da realidade do seu ser ou inteligibilidade. A imutabilidade é um atributo que não permite que a Justiça seja modificada por qualquer outro assalto ou assomo retórico ou artil de oratória que não procure expor corretamente a verdade correspondente contida na Ideia da justiça, nem que ela varie ou fique à mercê do interesse de outrem ou de qualquer forma de alteridade. O atributo da universalidade permite que a justiça seja pensada, reconhecida, utilizada e praticada em qualquer espaço e tempo, pois não está condicionada às categorias que

<sup>320</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>321</sup> BARKER, 1978.

<sup>322</sup> PLATÃO, *República*, IV, 433a-434c.

<sup>323</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p.316.

condicionam os objetos do/no mundo sensível<sup>324</sup>. Assim, diante desse conhecimento profundo e imperecível acerca da justiça, o rei-filósofo (*philosophos-basileus*) ou assembléia de guardiões estaria livre de interferências da empiria, do sensível, tendo acesso ao entendimento objetivo, universal e verdadeiro do justo e da justiça “em si mesma”. Por isso a cidade deve ser governada, se se deseja alcançar a verdadeira justiça, pelo filósofo, os guardiões perfeitos, os que mais amam a cidade. Através da metáfora das vagas marinhas, Platão defende o governo dos filósofos:

– Enquanto não forem, ou os filósofos-reis nas cidades, ou os que se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê essa coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que actualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidos forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será possível em que verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. Efetivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública<sup>325</sup>.

O que, para Platão, conforme sua doutrina, seria um estabelecer de fato o reino da justiça que tem sua fonte originária no Mundo das Ideias, mundo que é, no fundo, o mundo intelectual do governante filósofo ou da assembléia de filósofos que contemplaram a verdadeira Forma da justiça e que, por isso, a guardam, visam preservá-la, contemplá-la para a finalidade de efetivá-la dentro da ocasião necessária ou na que a sabedoria determinar oportuna no âmbito da *pólis*, afim de efetivar a grande política, a verdadeira política<sup>326</sup>.

#### 4.5 Dimensão dialética

A dialética, até ser utilizada por Platão como método filosófico de ascensão à Verdade e ao conhecimento verdadeiro, passou por algumas diferenciações desde que foi introduzida no discurso filosófico. “Poder-se-ia dizer que a dialética, com os mesmos atributos e conotações que, *grosso modo*, lhe damos hoje, nasce com Platão”<sup>327</sup> Assim:

[...] a dialética, pensada como a possibilidade de contrapor teses entre si, de discutilas com a consciência da sua *relatividade*, da possibilidade de serem objeto de *mediação* num quadro que transcenda o quadro limitado da opinião pessoal, está certamente presente em toda a cultura grega: do teatro aos tribunais, em suma, em toda a vida cultural da nova organização da *pólis* grega. Por conseguinte, deve-se entender esta afirmação no sentido de que com Platão assistimos a uma primeira, complexa e estratificada ‘teorização’ da dialética<sup>328</sup>.

<sup>324</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>325</sup> PLATÃO, *República*, V, 437d.

<sup>326</sup> REALE, 1994, v. 2.

<sup>327</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p. 169.

<sup>328</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p. 170.

A dialética, enquanto instrumento que possibilita a ciência do ser, das propriedades do ser, é, também para Platão, característica típica do filósofo, isto é, segundo ele, o filósofo tem natureza dialética (*διαλεκτικός*), de tal modo que, diante da realidade, não pode agir doutra forma. Ele afirma que “[...] a dialética é a maior de todas as ciências[...], é a verdadeira *ciência dos homens livres*[...] aquela que realmente caracteriza o filósofo em relação a todos os outros homens[...]

”<sup>329</sup>. Aqui, o termo ‘*homens livres*’ está longe de uma asserção ou entendimento dúbio, devendo designar que se trata de homens que, por seu ascetismo dialético, se desprenderam dos vícios do sensível para transitar no caminho claro e lógico das premissas do discurso racional presente no espírito dialético: como que pretendendo contemplar as Ideias.

É nesse contexto que se questiona: o que é a Dialética platônica enquanto meio para o conhecimento verdadeiro?<sup>330</sup> Parece que a Dialética platônica se originou como que uma continuidade atávica da tese socrática de que conhecer – conhecimento – é pressuposto incondicional para a virtude, como se essa Dialética fosse consequência desse intelectualismo que herdara de seu mestre<sup>331</sup>. Sichirollo apresenta:

Não esqueçamos que o debate retórica-sofística-dialética-filosofia não é em Platão exigência de cima, *a parte philosophae*. A Carta VII, cuja autenticidade não é fácil pôr em dúvida, é explícita: o que levou Platão a dedicar-se à filosofia foi a condenação de Sócrates, do homem mais justo que jamais apareceu sobre a terra. Este julgamento, este escândalo que envolve todos na mesma responsabilidade, não deve repetir-se. Que fazer? Combater as causas da dissolução que fazem da nossa cidade uma cidade injusta e criar os pressupostos da Cidade justa, na qual Sócrates, o justo, o filósofo, possa viver e operar. Platão propõe simultaneamente uma reforma do Estado e uma reforma da educação<sup>332</sup>.

Nesse contexto, a Alegoria da Caverna<sup>333</sup> é um paradigma dessa meta de ascensão às Formas, aos verdadeiros arquétipos das coisas sensíveis; e a dialética é o método que permite partir de hipóteses, questionar certos pressupostos, refutar argumentos contrários, visando submeter à purificação do intelecto para uma compreensão mais apurada do conhecimento que se pretende atingir.

Qual é a natureza da Dialética? Por sua natureza, a Dialética platônica<sup>334</sup> é um instrumento com o qual se toma a percepção do ser, das Ideias, mas também do não ser delas, enquanto contrário, de modo que se pode partir de diferentes Ideias e argumentos<sup>335</sup>, pode-se

<sup>329</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p. 181.

<sup>330</sup> REALE, 1994, v. 2.

<sup>331</sup> SICHIROLLO, Livio. **Dialectica**. Tradução Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, 1973.

<sup>332</sup> SICHIROLLO, 1973, p. 51

<sup>333</sup> PLATÃO, *República*, VII, 514a-517c.

<sup>334</sup> PLATÃO, *República*, VII, 531d-534c.

<sup>335</sup> SICHIROLLO, 1973.

conhecer tanto o positivo como o negativo nelas, como aquela qualidade do dialético<sup>336</sup> que, de acordo com Platão, estar justamente na capacidade de distinguir o “um dos muitos”, de partir da “unidade para a multiplicidade”<sup>337</sup> e vice-versa. Se fosse possível tomá-la como instrumento de armas para o combate na *ágora*, se teria atinado, previamente, que tão pouco serve à disputa, mas que tem o condão de buscar, na medida do possível, retirar as aderentes contradições do discurso, algumas oriundas dos sentidos, outras da construção lógica das premissas, e atingir o máximo de objetividade possível, tendo o diálogo como motor desse processo do intelecto no caminho para o verdadeiro. Como demonstrado na *República*:

– Referes-te ao trabalho preliminar, ou a qual? Ou não saberemos nós que tudo isso é o prelúdio da ária que temos de aprender? Certamente não vais supor que os peritos nestes assuntos são dialéticos.

– Por Zeus que não, excepto um reduzido número que encontrei.

– Ora bem! Já alguma vez te pareceu que pessoas incapazes de conduzir a discussão ou de dar a réplica saberão jamais seja o que for do que nós dizemos que é preciso saber?

– Também a isso responderei que não.

– Ora não é mesmo essa ária, ó Gláucon, que executa a dialética? Apesar de ser do domínio do inteligível, a faculdade de ver é capaz de a imitar, essa faculdade que nós dissemos que se exercitava já a olhar para os seres vivos, para os astros, e, finalmente, para o próprio Sol. Da mesma maneira, quando alguém tenta, por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pela razão, alcançar a essência de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência a essência do bem, chega aos limites do inteligível, tal como aquele chega então aos do visível<sup>338</sup>.

Para uma definição da dialética Sichirollo apresenta a posição de Platão a esse respeito: “como um método de análise e síntese[...]”<sup>339</sup>. O que, pois, o filósofo busca? Ora, desde os filósofos físicos, ponto de partida da filosofia antiga, que se caracterizou pela tentativa de compreensão do cosmos(*kósmos*) em detrimento do mundo reduzido na seara do interesse humano, o que o filósofo busca, essencialmente, é a totalidade, a compreensão total do conjunto do todo e, assim, contemplar a Verdade, com seu ‘prêmio’ de fundo no contentamento de si e de tudo quanto deve se orientar neste sentido. Essa foi sempre a perseguição platônica, tomar a *pólis* como um corpo ético dotado de suas funções primordiais para concluir através dele seus princípios universais de funcionamento sistemático fundados na justiça em cada um deles.

Como a dialética pode atuar junto aos interesses da Justiça na *pólis*? A Dialética foi compreendida por Platão como que uma arma demolidora de discursos falaciosos ante o debate

<sup>336</sup> PLATÃO, *República*, VII, 537c-d.

<sup>337</sup> REALE; ANTISERI, 2017, v. 1.

<sup>338</sup> PLATÃO, *República*, 2001a, VII, 531e-532a.

<sup>339</sup> SICHIROLLO, 1973, p. 31.

público, bem como haveria de servir para tratar de refutar os sofismas na Ágora. O método dialético permitiu que Platão compreendesse também que o conhecimento se constrói a partir de uma série de interligações entre Ideias, e que de tal modo não pode ser erguido de forma fragmentária<sup>340</sup>, fato que ocasionaria um dano imensurável à formação do homem, uma possível perda da visão global seria já uma falta de integridade dialética para os assuntos de Estado e para atuação política. Por meio da Dialética, é possível avançar além da simples opinião(*doxa*), da apreciação particular, restrita aos sentidos, para alçar patamares cada vez mais universais, ou seja, princípios universais, necessários e absolutos (como *episteme*)<sup>341</sup>. Pois só o discurso verdadeiro pode refletir e favorecer a realização da justiça e promover uma *pólis* justa, porquanto seus cidadãos estarão persuadidos acerca do verdadeiro.

A capacidade dialética é a capacidade mais típica do filósofo, aquela que lhe permite pensar e falar diversamente dos outros homens e dos outros ‘técnicos’. Não se trata apenas da capacidade de pensar e falar, mas também da de agir, para realçar a ligação que para Platão (como para Demócrito) une sempre o bem pensar ao bem agir. De facto, a dialética não pertence ao filósofo *tout court*, mas só a quem ‘filosofa com pureza e justiça’ [...] <sup>342</sup>.

E se o dialético tiver que se servir da retórica, que se sirva, portanto, da verdadeira arte de convencer, aduzindo no discurso o método científico, verdadeiro, para enfim persuadir com a verdade, ao invés da pura e simples “persuasão” com que se empenhavam os sofistas, e atingir a harmonia dos concidadãos e a cidade. O rei-filósofo, enquanto personificação plasmadora da Justiça e da sabedoria no corpo da *pólis*, deve se servir, enquanto treinamento último e definitivo, da dialética para contemplar a Ideia da justiça e se desviar dos enganos empíricos, oriundos das paixões e dos debates sofísticos e desnecessários, que enganam sobre o modo de efetivá-la no mundo sensível, transcendendo os engodos que pululam o exercício de governar e legislar. Como demonstra Platão:

– O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma do lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisámos<sup>343</sup>.

#### 4.6 Dimensão da Arte

A arte é um aspecto presente e constituinte da vida grega muito antes da fundação da *pólis*, revelou em grande parte dos traços culturais dos gregos, revelando o interior pulsante

<sup>340</sup> SICHIROLLO, 1973.

<sup>341</sup> SICHIROLLO, 1973.

<sup>342</sup> CORNELLI; LOPES, 2018,p.182.

<sup>343</sup> PLATÃO, *República*, VII, 533c-d.

e explosivo que os helenos traziam consigo e que só conheciam meios de dar vazão na guerra ou na arte. Pergunte-se o que os poetas trágicos inventaram como exemplo de expansão dos próprios instintos senão que expressavam, por vias vigorosas, como um purgante, a poesia, o coro, o teatro trágico, para se desvencilhar da veemência desse sentimento desenfreado e irruptível, implacável, inexorável que os gregos traziam consigo.

Diante do enlevo trágico, da arte trágica, Platão se manteve crítico, reticente, contido às declarações em favor desse antigo e inerente valor que a arte possuía e que deixava suscetível a sensibilidade à intervenção do *tragodós* (τραγοδός)<sup>344</sup> e todo o sentimento que o rito trágico inclui, o drama da vida possível, do *agon* (αγων) e suas possibilidades imprevisíveis, sôfregas, perigosas que descarregavam em instintos inextricáveis. A encenação, representação de todo o prazer, de toda a dor, a imoralidade homérica, a oratória sofística que tanto fez parte do grego de velho feitio, era para o filósofo das Formas, uma digressão inoportuna, um despropósito da arte que não prestou à filosofia a devida deferência nem às exigências de uma *pólis* justa. Ao que Sichirollo conclui: “Devemos constatar desde o início um facto importante: a oratória, na orientação que lhe foi dada, veio a entrar em concorrência com o pensamento, com o conhecimento e com a investigação”<sup>345</sup>. Do mesmo modo que Platão entende que a Justiça não é uma arte, não é algo que possa ser adquirido de maneira empírica, empregada conforme a conveniência de quem a tenha por técnica, não se trata de um conhecimento menor, mas um conhecimento baseado num princípio formal relacionado a uma finalidade, uma causa, é uma qualidade, uma inclinação da alma<sup>346</sup>. Logo, uma arte que é imitação do sensível, cujo valor cognitivo remete gradativamente ao falso, o que poderá oferecer à cidade Ideal? Que consequências teria caso se tornasse hegemônica na educação da cidade? Crítica e condenação contida no Livro X da *República*:

– Ora, a verdade é que – prossegui eu – entre muitas razões que tenho para pensar que fundamos uma cidade mais perfeita do que tudo, não é das menores a nossa doutrina sobre a poesia.

– Que doutrina?

– A de não aceitar a parte da poesia de caráter mimético. A necessidade de a recusar em absoluto é agora, segundo me parece, ainda mais evidente, desde que definimos em separado cada uma das partes da alma.

– Aqui entre nós (porquanto não irei contar aos poetas trágicos e a todos os outros que praticam a mimese), todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição

<sup>344</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. **A visão dionisiaca do mundo**. Tradução Maria Cristina dos Santos e Marcos Sinésio P. Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>345</sup> SICHIROLLO, 1973.p. 24.

<sup>346</sup> BARKER, 1978.

da inteligência dos ouvintes, de quanto tiverem como antídoto o conhecimento de sua verdadeira natureza<sup>347</sup>.

O filósofo ateniense continua nestes termos: “– Aqui está o que tínhamos a dizer, ao lembrarmos de novo a poesia, por, justificadamente, excluímos da cidade uma arte desta espécie. Era a razão que a isso nos impelia”<sup>348</sup>.

Esse foi sempre o temor do filósofo das Formas, para uma cidade justa, o que mais interessa. Não teria, acaso, por consequência o afloramento dos instintos, das paixões sensíveis que confundem os homens a perseguir não as virtudes, mas o vício, os apetites e os desejos que põe em risco a harmonia, isto é, a saúde da alma, como prescrevia o médico Hipócrates<sup>349</sup>. Ora, a prescrição fundamental contida no *corpus hipocraticum* previa um dietário justo à aquele que desejasse alcançar a harmonia do corpo, precisamente porque o verdadeiro médico deve saber a dose correta do remédio que ministrará ao corpo, logo, a arte deve guardar consigo e em relação aos cidadãos, as doses de estímulo anímico de modo a não comprometer a harmonia interna da alma<sup>350</sup>. Conforme exorta Platão na *República*:

– É um grande *combate*, meu caro Gláucon, é grande, é mais do que parece, o que consiste em nos tornarmos bons ou maus. De modo que não devemos deixar-nos arrebatar por honrarias, riquezas, nem poder algum, nem mesmo pela poesia, descurando a justiça e as outras virtudes<sup>351</sup>.

E continua, nessas palavras:

[...] assim teremos desde já razão para não recebermos numa cidade que vai ser bem governada, porque desperta naquela parte da alma e a sustenta, e, fortalecendo-a, deita a perder a razão, tal como acontecem num Estado, quando alguém torna poderosos os malvados e lhes entrega a soberania, ao passo que destruiu os melhores. Da mesma maneira, afirmaremos que também o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte irracional, que não distingue o que é maior e o que é menor, mas julga, acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequena, que está sempre a forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade<sup>352</sup>.

E todo esse libelo contra a arte, não a qualquer arte, mas a trágica, tem uma explicação, tem um plano de fundo, é a elevação da fórmula pitagórica da harmonia baseada na vida de ascetismo moral e filosófico que Platão tende a considerar como medida. Pois compreende que a arte deve se submeter aos ditames da filosofia se quiser um lugar na cidade.

<sup>347</sup> PLATÃO, *República*, X, 595a-b.

<sup>348</sup> PLATÃO, *República*, X, 607b.

<sup>349</sup> JAEGER, 1995.

<sup>350</sup> BARKER, 1978.

<sup>351</sup> PLATÃO, *República*, X, 608b.

<sup>352</sup> PLATÃO, *República*, X, 605a-b.

#### 4.7 Dimensão da religião

Acerca da religião na *pólis* grega, Homero e Hesíodo eram porta-voz da palavra, de fato, o culto carecia de um rigor litúrgico e de um profissionalismo do sacerdócio, pois, o que se exigia do cidadão era que este fosse piedoso com a tradição dos deuses da cidade, caso que não excedia à necessidade de penalização do mesmo<sup>353</sup>. No mais, não havia uma rigidez nos ritos cívicos da religião pública.

Em relação à religião cívica, Platão é guiado por dois propósitos fundamentais na República: separar o comportamento justo ou injusto da motivação utilitária de receber prêmios ou castigos, e eliminar da educação do jovens a imagem dos deuses que apresenta a autoridade de Homero e de Hesíodo<sup>354</sup>.

Mas é nas *Leis* que Platão propõem uma espécie de regulamentação da religião a ser seguida pelos cidadãos enquanto fio condutor de obediência às obrigações religiosas estabelecidas pelo Estado:

Segundo o projeto, convertem-se em delito contra o Estado o ateísmo ou a magia, ou a ideia de que se possa dominar a divindade com determinadas praticas. As propostas platônicas, levadas ao extremo, significariam a eliminação do culto, pois poderia considerar-se um ofensa contra os deuses qualquer tentativa de os influenciar; mas Platão não chega a tanto, visto que propõe manter os deuses, santuários, sacerdócio, sacrifícios e cultos tradicionais, embora os considere apenas amostras de agradecimentos próprios de homens de bem<sup>355</sup>.

Logo, nota-se que a justiça está em cumprir com preceitos ético-políticos em que exige a religião no interior da cidade, bem como em relação aos cultos; mas a religião concebida por Platão em relação à justiça se concentra, muito provavelmente, pelo ser justo conforme o princípio da verdadeira justiça, e não em relação a aparência da justiça, a ser contemplada pela alma do justo: é como se somente às almas puras e perfeitas fosse permitido acompanhar o cortejo até contemplarem o Ser e a Verdade, as Formas reais da Beleza e a Justiça na sua plenitude<sup>356</sup>. Sob a égide da obediência, aqueles artigos de fé se tornavam recompensas que aguardavam as almas justas, conforme o comportamento religioso apropriado, presente nesta parte da *República*:

- Serão assim os prêmios, recompensas e dádivas que o justo recebe, em vida dos deuses e dos homens, além daqueles bens que a própria justiça lhe proporciona.
- E são bens formosos e sólidos.

<sup>353</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

<sup>354</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p.363.

<sup>355</sup> CORNELLI; LOPES, 2018, p.363.

<sup>356</sup> CORNELLI; LOPES, 2018.

– Ora esses nada são, em número nem em grandeza, em comparação com os que aguardam cada um deles depois da morte. É isso que é preciso escutar, para que cada um receba exactamente aquilo que, por força da argumentação, lhe é devido<sup>357</sup>.

E aos injustos, por cometerem injustiças, devem sofrer castigos no Além, como demonstrado no livro IX, precisamente na figura do tirano, como exemplo do auge da injustiça anímica, como consequência da maneira como vive, desmedida, desregrada, cuja alma é, por fim, desfigurada<sup>358</sup>. Condição apresentada por Platão no Livro X através do mito de Er. “A religião grega não conheceu o personagem do ‘renunciante’. Foi a filosofia que, ao transpor para seu próprio registro os temas da ascese, da purificação da alma, da imortalidade desta, assumiu essa tarefa”<sup>359</sup>. Vernant percebe a mesma interpretação do destino das almas na religião órfica em que a degradação do ser do homem reside na sua separação do divino originário, do princípio<sup>360</sup>.

#### 4.8 Dimensão da Alma

Provavelmente a alma constitua o conceito central do sistema platônico, pois é deste conceito que se ergue uma antropologia e um entendimento da natureza humana, bem como uma melhor compreensão do que é o homem dentro desse modelo de pensamento. Portanto, o que é o homem? O que é ser uma pessoa? O que é ser capaz de pensar, tomar decisões, de agir conforme a ética? Como o homem se relaciona com si mesmo? Desde os retrospectos socráticos, que se encaminha nesse sentido de definição da natureza humana, o homem é uma alma. Mas essa palavra era cercada de polissemia, de relações no mundo e para os gregos: “o termo *psychē* = alma, ainda que possua para nós, hoje, uma prevalência exclusivamente religiosa, na cultura grega tinha sentido em vários domínios, a saber: metafísico, antropológico, ético, cosmológico, político, além do religioso”<sup>361</sup>. Como o justifica bem essa preocupação com a alma expressa no *Fédon* como “os desejos de um filósofo não tem por objeto o corpo e que, ao contrário, trabalha para afastar-se dele dentro do possível, a fim de se ocupar apenas de sua alma?”<sup>362</sup>. De modo semelhante Vernant enxerga a influência do orfismo na filosofia platônica, entendida como um ser vindo de algum lugar e em exílio em relação a este, uma *psykhé*, um

<sup>357</sup> PLATÃO, *República*, X, 614a.

<sup>358</sup> PLATÃO, *República*, IX, 577a- 580a.

<sup>359</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução Joana Angélica D’Avilla Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

<sup>360</sup> VERNANT, 2006, p. 88.

<sup>361</sup> SANTOS, Bento Silva; ARAÚJO, Arthur. **Concepções antigas sobre a alma**. Vitória: UFES, Núcleo de Educação Aberta e a Distância, 2011.

<sup>362</sup> PLATÃO. *Fédon*. In: PLATÃO. **Diálogos**: Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 125.

*daimon*, como alguma coisa aparentada com o divino e que anseia por reencontrá-lo<sup>363</sup>. Ou, como diria Platão, através da máscara de Sócrates, sobre a alma, sustentando que “os vivos nascem dos mortos, como estes daqueles, prova incontestável de que as almas dos mortos existem em algum lugar, de que retornam à vida”<sup>364</sup> para incutir a doutrina do além mundo, procurando demonstrar uma concepção da imortalidade da alma, dos salários e das punições de uma vida conforme a justiça ou não.

No *Fedro*, Platão apresenta uma definição da alma que se consubstancia de modo similar ao que aparece na *República*, ambas obras da maturidade do filósofo, no sentido de que ela é o elemento imortal e divino presente no homem, a saber:

Nestas condições, a primeira coisa a fazer é tornar explícita a natureza da alma, dos seus estados e actos, assim como indagar se esta é humana ou divina.

Esta demonstração parte do seguinte princípio: a alma é imortal, pois o que se move a si mesmo é imortal, ao passo que, naquilo move alguma coisa, mas, por sua vez é movido por outra, a cessação do movimento corresponde ao fim da existência. Somente o que move a si mesmo não deixará de mover-se e, sendo assim, constitui fonte de movimento para outras coisas que se movem. Ora, um princípio constitui algo inato, pois é a partir de um princípio que necessariamente assume existência tudo aquilo que existe, ao passo que o princípio não provém de coisa alguma, pois, se começasse a ser partindo de qualquer outra fonte, não seria princípio. [...].

Agora que foi demonstrada a imortalidade do que se move por si mesmo, não haverá qualquer escrúpulo em afirmar que essa é exatamente a essência da alma, que o seu carácter precisamente este. Com efeito, todos os corpos movidos por um agente exterior são inanimados, enquanto o corpo movido de dentro é animado, pois que ele é o movimento e natureza da alma.

O que se move a si mesmo não pode ser outra coisa senão, de onde se segue necessariamente que a alma é simultaneamente incriada e imortal<sup>365</sup>.

Dentre tantos conceitos da alma (*Ψυχή*, ou *Psiché*) desenvolvidos por Platão em suas obras, a que interessa é a concepção contida na *República*, que discorre sobre sua tripartição, segundo a qual nela subsistiriam três partes que lhe são fundamentais para efetivação da justiça no homem e na cidade, quais sejam: a apetitiva(*ἐπιθυμητικόν*), a timocrática(*θυμοειδής*), e a racional(*λογιστικόν*)<sup>366</sup>. Para que seja possível a justiça, portanto, a harmonia no interior do Homem, que, por consequência, refletirá no interior das relações da cidade, é preciso, sobretudo, que a parte da alma em que predomina a razão(*λογιστικόν*) governe as duas outras, a timocrática(*θυμοειδής*), e a apetitiva(*ἐπιθυμητικόν*); é necessário que a parte racional assuma o controle das rédeas dos cavalos, que são impetuosos, da carruagem das almas,

<sup>363</sup> VERNANT, 2006.

<sup>364</sup> PLATÃO, 2004, p. 134.

<sup>365</sup> PLATÃO, *Fedro*, 245c-246a.

<sup>366</sup> PLATÃO, *República*, IV, 443c-444a.

a fim de alcançar o propósito da justiça interna e cesse a injustiça que, por sua vez, se reflete nas relações injustas do cidadão com a cidade, e da cidade com o cidadão<sup>367</sup>.

No conjunto teórico pensado na *República*, a *pólis* alcança a harmonia quando cada uma das partes da alma que é proeminente em cada cidadão se ocupa de sua estrita função, à qual lhe é, segundo a natureza, preponderante. Mas Platão parece dar a entender que existe uma condição prévia para que a harmonia individual seja atingida, e talvez seja pela atuação da virtude da moderação(temperança) e, logo em seguida, a da *pólis* através da justiça:

– Há, portanto, ainda duas virtudes a examinar na cidade, a temperança e a que é causa de toda esta investigação, a justiça.

– Absolutamente.

– Como haveremos, pois, de descobrir a justiça, sem tratarmos da temperança?

[...]

– Vamos ver – disse eu –. Vista de onde estamos, assemelhasse, ainda mais que nos casos anteriores, a um acorde e a uma harmonia.

[...]

– A temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, “ser senhor de si”, e empregam outras expressões no gênero que são como que vestígios desta virtude. Não é assim?<sup>368</sup>

Com isso, com essa divisão e especialização das respectivas funções inerentes a cada tipo proeminente da alma, se alcança, por conseguinte, a justiça interna e externa do homem e, portanto, da cidade.

– Por conseguinte, o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, será semelhante a ela.

– Semelhantes – respondeu.

– Mas a cidade pareceu-nos justa, quando existiam dentro dela, três espécies de naturezas, que executavam cada uma a sua tarefa que lhe era própria; e, por sua vez, temperante, corajosa e sabia, devido a outras disposições qualidades dessas mesmas espécies<sup>369</sup>

Fica um tanto evidente deduzir o que Platão pretende ao discriminar o que cada um deve fazer, parece que ele pretende que em meio as atividades congêneres à cidade, ao exercer especificamente cada um sua responsabilidade, cada um possa retirar sua satisfação, o seu prazer obtido da realização justa da função a qual foi convocado à realizar, desse modo, não

<sup>367</sup> PLATÃO, *República*, IV, 441d-442a.

<sup>368</sup> PLATÃO, *República*, IV, 430d-e.

<sup>369</sup> PLATÃO, *República*, IV, 435b.

poderia sentir necessidade de se apoderar do que compete aos demais cidadãos<sup>370</sup>. O que Platão deixa evidente, mais uma vez, nessa passagem, sobre a imortalidade da alma:

– Que a alma é, por conseguinte, imortal, quer o argumento de há pouco, quer os demais nos forçariam a dizê-lo. Mas, para saber o que é na verdade, não devemos examiná-la deteriorada pela união com o corpo e outros males, que é como actualmente a vemos, mas tal como ela fica depois de purificada, é assim que devemos observá-la cuidadosamente pela razão, e então acharemos que ela é muito mais bela e veremos com muito mais transparência diferentes exemplos de justiça e injustiça e tudo quanto acabamos de expor<sup>371</sup>.

A justiça é precisamente isto: que cada um se ocupe e se dedique a uma única e verdadeira função, tarefa, atividade a qual sua natureza anímica foi determinada ou que lhe é predominante, de modo que não intervenha nas funções de outrem – alheia – a fim de que se forme uma relação justa entre um homem e outro, estendendo-se essa relação à toda sociedade, para que essa alma se aperfeiçoe e ascenda ao divino.

#### 4.9 Dimensão da especialização

Sem sombra de dúvida, Platão não poderia deixar de conceber, em meio à realidade de Atenas e das demais cidades gregas, senão que uma forma de separação e especialização que caminhando de maneira coordenada e eficiente dão a unidade de funcionamento harmônico e pleno da *pólis* Ideal<sup>372</sup> que poderia ser resumida nesta sentença: τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν – “fazer cada um o que lhe é próprio”<sup>373</sup>. Nas palavras de Barker:

É esta separação e especialização que acima de tudo dão a chave para entender o ponto central do argumento platônico: a natureza da justiça. A fim de descobrir a justiça, como ela existe no Estado, Platão adota o método residual: parte de uma classificação completa das virtudes públicas – justiça, sabedoria, coragem, temperança ou autocontrole (as quatro “virtudes cardinais” dos gregos), assinalando as três últimas o lugar que lhe é devido, e atribuindo o remanescente à província da justiça. Segundo o princípio postulado anteriormente, as virtudes públicas são as virtudes demonstradas pelos cidadãos, enquanto membros do Estado<sup>374</sup>.

Que se pense, portanto, no mínimo de justiça na realidade ateniense em que viveu Platão, para se ter idéia do funcionar caótico dos órgãos e instituições democráticas quando fomentadas pelo instituto promíscuo dos sorteios realizados para ocupação de cargos públicos. Se fosse possível abolir esse tipo de procedimento, a cidade, no raciocínio do ilustre ateniense, ganharia em termos de melhoria na atuação dos governantes<sup>375</sup>. Já que, com a consecução

<sup>370</sup> PLATÃO, *República*, IV, 580a-583a.

<sup>371</sup> PLATÃO, *República*, X, 611c.

<sup>372</sup> PLATÃO, *República*, IV, 427d-434c.

<sup>373</sup> PLATÃO, *República*, IV, 434a.

<sup>374</sup> BARKER, 1978, p. 169.

<sup>375</sup> PLATÃO, *República*, IV, 434a-b.

dessas reformas administrativas, a cidade poderia instituir uma preparação melhor dos seus futuros governadores, o que Platão não admitia era justamente aquele estado de coisas, em que se não escolhia o mais apto e o mais preparado para desempenhar determinada função<sup>376</sup>. Situação que mereceu uma longa análise na *República*:

– E deste modo se concordará que a posse do que pertence a cada um e a execução do que lhe compete constituem a justiça.

– Sim.

– Ora vê lá se pensas o mesmo que eu. Se um carpinteiro experimentar fazer o trabalho de um sapateiro, ou um sapateiro o de um carpinteiro, trocando os utensílios respectivos ou salários, ou se o mesmo homem tentar exercer ambos os ofícios, ou se fizerem as outras mudanças, porventura achas que o facto causará grande prejuízo à cidade?

[...]

– Mas quando, penso eu, um homem for de acordo com a sua natureza, um artífice ou negociante qualquer, e depois, exaltado pela sua riqueza, pela multidão pela força ou qualquer atributo deste gênero, tentar passar para a classe dos guerreiros, ou um guerreiro para a dos chefes e guardiões, sendo indigno disso, e forem esses que permitem entre si instrumentos e honrarias, ou quando o mesmo homem tentar exercer estes cargos todos ao mesmo tempo – nesse caso penso que também acharás que estas mudanças e confusão senão a ruína da cidade.

– Absolutamente.

– Logo, a confusão e mudança destas três classes umas para as outras seria o maior dos prejuízos para a cidade e com razão se poderia classificar de o maior dos danos.

– Inteiramente.

– O maior dos danos para com a cidade, não dirás que é a injustiça?

– Como não?

– Por conseguinte, é isso a injustiça[...] <sup>377</sup>.

Em Atenas, os cargos estavam à revelia da capacidade a que eram distribuídos, por um processo de escolha distante das exigências apropriadas à nomeação e exercício daqueles a quem eram atribuídos<sup>378</sup>, o que Platão condenava era o amadorismo que grassava por todo aparato do Estado ateniense<sup>379</sup>.

---

<sup>376</sup> BARKER, 1978.

<sup>377</sup> PLATÃO, *República*, IV, 434a-c.

<sup>378</sup> PLATÃO, *República*, IV, 435b.

<sup>379</sup> BARKER, 1978.

#### 4.10 Dimensão educacional

A educação tem papel primordial na fundação, organização e sustentação da Cidade Ideal, pois o Estado platônico se baseia na mente humana, justamente para a qual o sistema educacional deve servir como mediação entre os propósitos do cidadão e consequentemente os da *pólis*, cimentar essa relação no que tange às aptidões anímicas e cognitivas e a respectiva necessidade estatal<sup>380</sup>. Tendo em vista atacar o mal do individualismo, a educação pensada por Platão, visa educar o espírito de cada cidadão, em torno do interesse comum e coletivo da cidade, tendo por propósito para cada um o que para o Estado é a finalidade correspondente de cada uma das classes/estamentos. A educação, quando contemplada no conjunto da cidade, compõem um princípio ético social e orgânico da sociedade em que a justiça é elemento predominantemente agregador e segregador<sup>381</sup>, ou seja, agregador no sentido de um espírito político compartilhado por todos, enquanto totalidade política; segregador no sentido em que determina a cada um o seu lugar na esfera social da cidade, conforme a virtude preponderante contida na respectiva alma<sup>382</sup>.

A ênfase dada à educação é uma consequência lógica da concepção platônica da justiça. Se a justiça é o princípio de ética social que dá consistência à comunidade, e que leva ao cumprimento, pelos seus membros, da função específica que lhes é atribuída, a sociedade não pode deixar de adotá-lo; deve, na busca da excelência, treinar os cidadãos excelentemente no cumprimento das funções respectivas. Para Platão – e para os gregos, de modo geral – a educação é um processo que dá consciência social aos membros da comunidade, ensinando-os responder a todas as demandas da vida coletiva<sup>383</sup>.

O que equivaleria a dizer, noutras palavras:

[...] os gregos acreditavam na soberania da Lei; que consideravam a Lei soberana a substância espiritual comum da sociedade – o conjunto das normas, escritas ou não, destinadas a assegurar a justiça social; e que concebiam o Estado tendo como função principal a educação dos cidadãos em harmonia com as leis. Nisto Aristóteles concorda com Platão, e os dois com a *tradição* helênica. O papel do sistema educativo é iniciar o cidadão na vida espiritual do Estado; conversamente, o governo só é possível devido à educação. A República (que, de acordo com um dos seus títulos, é um tratado sobre a construção a “construção” do Estado) não trata de questões relativas à estrutura política, mas sim aos métodos da educação social; o sistema de governo sugerido por Platão – o do rei-filósofo – é uma consequência da sua teoria educacional<sup>384</sup>.

É exatamente esse o entendimento distributivo social da educação na filosofia política de Platão, sem a qual não se pode conceber o Estado Ideal, que segundo Barker “há um

<sup>380</sup> BARKER, 1978.

<sup>381</sup> PLATÃO, República, IV, 435b.

<sup>382</sup> BARKER, 1978.

<sup>383</sup> BARKER, 1978, p. 179.

<sup>384</sup> BARKER, 1978, p. 180.

outro aspecto desta teoria: a educação é de fato um processo social, e como tal procura ajustar o indivíduo à sociedade”<sup>385</sup>. Crítica a qual Platão tecia contra o Estado ateniense, que não assumia a educação dos seus cidadãos, relegando à responsabilidade às famílias, portanto, ao ensino privado.

Em Atenas o sistema educacional era privado; só muito mais tarde, sob o Império Romano, houve alguma participação do Estado no custeio das escolas. Uma lei de Sólon obrigava os pais a ensinarem as primeiras letras aos filhos (mas não às filhas, para quem só havia a educação doméstica); a manutenção de escolas pertencia à iniciativa privada, e, a crer na filípica de Demóstenes contra Aesquino, não estava entregue às pessoas mais qualificadas<sup>386</sup>.

O temor platônico com esse tipo de sistema educacional, era a educação fragmentária e não integral e incompatível com os aspectos intrínsecos dos indivíduos com relação às funções a serem desempenhadas na *pólis*. Os estágios educacionais vigentes em Atenas estariam distribuídos no número de três: primário, secundário e terciário.

A educação primária compreendida, além da leitura e da escrita, o estudo dos melhores poetas, um curso de ginástica, com várias modalidades de exercício, e um curso de música, abrangendo a poesia lírica e o seu acompanhamento musical. O estudo da literatura incluía não somente o desenvolvimento do gosto pelas letras, mas também o ensino da religião e um pouco de ética – na Grécia, os poetas eram verdadeiros mestres religiosos. Este currículo (desenvolvido entre os seis e quatorze anos) preparava um jovem versátil, bem desenvolvido física e mentalmente, que podia cantar, acompanhando-se na harpa e citar Homero e Hesíodo. Para os que podiam pagar, havia a educação secundária, com os sofistas, ou, no século quarto, na escola de Isócrates, onde se obtinha um treinamento político (por meio de lições de retórica e de política). Este estágio, que era muito caro, e deve ter constituído privilégio dos ricos, durava dos quatorze até perto dos dezoito anos. O estágio final, terciário, era entrar no gozo pleno dos seus direitos cívicos, e que durava dois anos – dos dezoito aos vinte. Então, pela primeira vez (e só por dois anos), cabia ao Estado a responsabilidade pelo treinamento. Fora isto, eram as famílias que decidiam a educação que deviam dar aos seus filhos. A família – e não o Estado – era responsável pela formação da juventude; e esta formação podia não atender às necessidades do Estado[...]”<sup>387</sup>.

Esta maneira de educar ofendia Platão. O filósofo das Ideias pressentia a necessidade de reformar o Estado ateniense, se de algum modo se almejava alcançar a justiça na *pólis*. Para tanto, propõe um sistema educacional específico e público sob a responsabilidade e as diretrizes de Estado que fosse capaz de abarcar a formação de cada especificidade referente às virtudes da alma e suas respectivas funções no âmbito da vida social, um sistema instituído com o fim de produzir o “homem completo”<sup>388</sup>. A educação primária platônica, em contraste com a praticada em Atenas, reúne apenas duas disciplinas, a saber: a ginástica e a música,

<sup>385</sup> BARKER, 1978, p. 180.

<sup>386</sup> BARKER, 1978, p. 180.

<sup>387</sup> BARKER, 1978, p. 180.

<sup>388</sup> JAEGER, 1995.

visando o corpo e visando a alma, disciplinas que devem ser ministradas, inicialmente, aos guardiães<sup>389</sup>. Ao passo que, do ponto de vista dos estamentos, passa-se a diferenciar a educação destinada à formação dos soldados, momento em que se intensificará os ensinamentos da ginástica, e da música, para temperar a mente, e se alcançar a “opinião correta”<sup>390</sup>. Para a educação dos guardiães, Platão prevê um tipo de formação diferenciada, contendo nos estudos superiores<sup>391</sup>, em contraste com o que Protágoras e outros sofistas que haviam proposto costumeiramente a retórica e a política, uma ciência teleológica, Platão propunha como novo esquema de ensino superior: a matemática e a metafísica<sup>392</sup>.

O que Platão propunha era, portanto, uma alternativa, a qual não se limitou a oferecer no papel, mas levou à prática na Academia. O programa de estudo matemático e metafísico da *República* é o mesmo currículo seguido efetivamente na Academia. É também o programa da primeira universidade – a mais antiga instituição dedicada à procura do conhecimento pelo amor do conhecimento<sup>393</sup>.

#### Segundo os interpretes de Platão,

[...] não encontramos uma separação completa entre o primeiro estágio do processo educativo(artístico) e o segundo(científico). Havia, é certo, uma diferença de atmosfera. No primeiro, a educação era sobretudo um treinamento social; no segundo, ela se volta para o desenvolvimento individual. O que, aliás, é fácil de explicar, porque um se destina aos guardiães, que precisavam ser instruídos no caminho do dever cívico; o outro, aos poucos cidadãos capacitados a receber o treinamento apropriado para poder chegar às funções de governo<sup>394</sup>.

#### Condição educacional que é compreendida em estágios, descritos assim:

Vale notar que ainda no primeiro estágio os alunos são expostos aos rudimentos da ciência, à aritmética e à geometria – não de forma compulsória, mas como um divertimento, de modo a identificar os que tem melhor disposição para os estudos superiores. Mas além desta conexão externa entre os dois estágios, há um laço comum entre eles, de natureza interna e espiritual. Como já vimos, a arte é um reflexo da finalidade do mundo, colhido pelos olhos da fé, e prepara naturalmente o caminho da ciência e da metafísica (ou dialética); é a arte que vai sugerir a referida finalidade, que a ciência revela. Assim, desde o início, o processo educativo deve orientar os estudantes para a Ideia do Bem, já que o objetivo último da educação é ensinar a compreendê-la. No primeiro estágio, a alma se harmoniza insensivelmente com a Ideia do Bem, manifestada, na arte e na literatura, como beleza; no segundo, reconhece, movida pela ciência e pela filosofia, a amiga cuja imagem tantas vezes entreviu, e de cujo ser se saturou. Aos vinte anos o jovem está pronto para iniciar a educação superior, que dura toda a vida e que o eleva gradualmente à contemplação da pura Idéia – não só porque foi treinado na ciência, mas porque adquiriu inconscientemente a percepção da Idéia do Bem<sup>395</sup>.

<sup>389</sup> PLATÃO, *República*, II, 376c-38e.

<sup>390</sup> BARKER, 1978.

<sup>391</sup> PLATÃO, *República*, III, 386a-412b.

<sup>392</sup> PLATÃO, *República*, VII, 521c-541b.

<sup>393</sup> BARKER, 1978, p. 191.

<sup>394</sup> BARKER, 1978, p. 192.

<sup>395</sup> BARKER, 1978, p. 192.

Ademais, Platão convida aqueles que forem mais aptos para compor o grupo dos que servirão à *pólis* como guardiães (os Guardiães Perfeitos) ou estadistas à uma vida contemplativa<sup>396</sup> e de ação. É precisamente com os guardiões que se resguarda a função de governar e de guardar a Ideia imutável e universal da justiça, portanto, o filósofo. “Na teoria platônica da educação – como na vida do filósofo – vamos encontrar uma certa oscilação entre o ideal da ação e o da contemplação”<sup>397</sup>. Outro aspecto da função típica dos governantes conforme preconiza Platão na *República* “o legislador os formou não para que buscassem a autogratiificação, mas para que *pudessem* agir conforme instrumentos da unidade do Estado”<sup>398</sup>, ou ainda, “Esta é uma condição necessária para o desenvolvimento da natureza filosófica; o filósofo, por sua vez, é necessário para o estado, porque é ‘autoridade viva... que tem a mesma concepção da comunidade que orientou o legislador ao ordená-la,[...], e porque, como autoridade viva, pode evitar a rigidez das prescrições legais”<sup>399</sup>. O governo da cidade justa será entregue aos guardiães, os filósofos que se dedicam a busca pelo conhecimento, são consequência do sistema educacional adotado pela cidade. Conforme prescreve Platão na *República*:

– Para aprender a dialética, basta permanecer com continuidade e aplicação, sem fazer mais nada, por analogia com respeito aos exercícios de ginástica que diziam respeito ao corpo, o dobro dos anos daquele aprendizado.

[...]

– E, para isso, quantos anos marcas?

– Quinze anos – disse eu –. Quando tiverem cinquenta anos, os que sobreviverem e tiverem evidenciado, em tudo e toda a maneira, no trabalho e na ciência, deverão ser já levados até ao limite, e forçados a inclinar a luz radiosa da alma para contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas. Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim, não porque é bonito, mas porque é necessário. Depois de terem ensinado continuamente outros assim, para serem como eles, e de os terem deixado como guardiões da cidade, na vez deles retirar-se-ão para habitar na Ilha do Bem-Aventurados. A cidade erigir-lhes-á monumentos e sacrifícios públicos, na qualidade de divindades, se a Pítia o autorizar; caso contrário, de bem-aventurados e divinos<sup>400</sup>.

<sup>396</sup> PLATÃO, *República*, VII, 531d-534c.

<sup>397</sup> BARKER, 1978, p. 195.

<sup>398</sup> BARKER, 1978, p. 195.

<sup>399</sup> BARKER, 1978, p. 195.

<sup>400</sup> PLATÃO, *República*, VII, 539e-540a-c.

Pois, “A razão é bem simples: o Estado é, em si, um sistema de educação (e o governo é resultado de tal sistema); nesta qualidade, ele se orienta pelo conhecimento; e como o verdadeiro conhecimento é o saber filosófico, são os filósofos que devem governar”<sup>401</sup>.

---

<sup>401</sup> BARKER, 1978, p. 196.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento político foi resultado de um acumular de séculos da cultura grega, é a expressão inexorável que já não podia ser represada e se expandiu para o conjunto da problemática inerente ao homem cidadão, cuja superação do período monárquico, se viu diante de problemas predominantemente sociais, antropológicos. Com as cidades, esses problemas antropológicos emergiram, e com eles, o movimento sofista – os “Iluministas da antiguidade”, como queria Hegel – cujas preocupações deslocaram o homem para o centro do debate, o homem como eixo central da temática sofística e filosófica acerca da sua posição na vida coletiva e do seu lugar no universo(*kósmos*), desta vez, colocado paralelamente ao valor da vida social e particular, embora retomando princípios tradicionais e típicos que os gregos já haviam tradicionalmente instituído.

É preciso, antes de tudo, reconhecer o que a iniciativa sofística fora, quer se admita ou não, como um fator de ignição dos debates sobre o homem, fato justificável e que deslocou o *cosmos* do epicentro das discussões para o entendimento das condições em que se origina e se reconhece o homem enquanto tal, ou seja, na sua liberdade, nas suas virtudes individuais, e nas suas relações necessárias da vida em comunidade – na *pólis*. Com o esgotamento da filosofia física, cujos trabalhos se concentravam na descoberta/determinação do princípio primeiro – a *arché* – que pudesse explicar a totalidade das coisas que são, o aparecimento das formas de organização da vida grega favoreceu, ao mesmo tempo, a forma de especulação mais profusiva que o homem, na sua necessidade de meios ótimos de subsistência, convivência e ordenação social, já inventou. Com as cidades, a vida em sociedade tivera que ser compartilhada em ritmo e em necessidades essenciais da divisão de ações e das funções, melhor, de interdependência. Foi justamente com e na cidade que a interdependência fora uma condição formidável para que o modo de pensar e viver entre um grego e outro sofresse modificação. Agora, todos os gregos, com o advento das cidades, tornaram-se interdependentes em relação ao processo decisório sobre as questões que envolviam o presente e o futuro da *pólis*.

Na cidade, quer dizer, na *pólis* – a atividade política se desenvolveu paulatinamente, foram criadas instituições para garantir que uma unidade possível fosse mantida, que além de tudo, assegurava um futuro, um porvir articulado em comum acordo entre essas instituições (a *Ekklésia*, a *Bulé*, a *Hiliéia*). O mundo grego e, principalmente, ateniense, experimentou um longo período de desenvolvimento econômico, político e cultural, principalmente o mundo ateniense. Através de profundas transformações, as cidades se organizaram sob a forma horizontal de relação entre uma comunidade e outra, o *demos* foi essa forma emergente e que

se consolidou estruturalmente. Foram essas transformações, essas reconfigurações políticas que permitiram também uma mudança de mentalidade com relação à ascensão e ao exercício do poder, essas novas configurações minavam, pouco a pouco, o poder político da aristocracia, e permitiu, lentamente, que a democracia se instalasse e fosse consolidada como sistema político e como prática administrativa, autorizando a amplificação da participação nas questões da cidade, alterando a antiga *areté* para uma concepção mais tangente ao momento ateniense, grego, que era o de grande ebulição política.

Em função dessa ampliação da participação política, muitos conscientes da nova *areté*, que já não exigia critérios de nascimento e de origem nobiliárquica, puseram-se a ambicionar a vida pública, o destaque político que a liberdade nas cidades gregas proporcionavam. Então aparece a figura do sofista. Por sua itinerância, os sofistas foram extremamente relevantes para a difusão de conhecimentos e cultura de outros povos de outras regiões do mundo para o interior das cidades gregas. Assim, o grego típico se viu confrontado com a alteridade do resto do mundo, os “bárbaros”, modo como os áticos se referiam aos povos não gregos, que na verdade eram estrangeiros, possuíam uma perspectiva de mundo e cultural completamente distinta a que estes haviam se habituado. Se a natureza da *areté* mudou, mudou também a *Paideia*, ou seja, a formação do homem grego e a maneira com que este deve se relacionar com o mundo acerca das questões da *pólis*. A antiga *Paideia* se orientava pela visão dos poetas, Homero, por exemplo, em consonância com o ideal de cidadão correspondente a cada cidade. Toda essa tradição fora posta em questão, numa circunstância de relatividades, ao qual os sofistas e os filósofos constituíram, de uma maneira ou de outra, uma parte da crise, parte do problema atinente à consciência comum que pulsava e era ameaçada no interior da *pólis*.

Os gregos, os atenienses por sua vez, também, estavam em crise, por uma série de acontecimentos, sucessivas guerras, declínio da *pólis*, por isso, haviam se fragmentado e instaurado um longo e complexo debate acerca dos valores, melhor, de quais valores deveriam prevalecer como concernentes ao universo da cidade. Debate que ocorre até o presente entre grandes representantes do pensamento à época, Protágoras, Górgias, Pródico, Trasímaco, Cálicles, dentre outros; e, dentre os filósofos da *phýsis*, tem-se Heráclito, Parmênides, Pitágoras, Zenão, Anaxágoras e os demais, e, à época dos sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles, foram os mais importantes representantes da nova corrente antropológica da filosofia.

O debate persistente na cidade de Atenas, assim como noutras cidades gregas, embora talvez em menor intensidade, se concentrava entre essas duas correntes de pensamento,

entre filósofos e sofistas. Esse antagonismo em torno do futuro da cidade se intensificou em relação a temática da virtude política – a antiga *areté* – que se deveria possuir para governar a cidade, ou, pelo menos, para pleitear uma carreira pública, o arcontado. Uma vez que os sofistas declaravam poder ensinar a virtude aos homens que pagassem para aprendê-la a partir de um programa de ensino a ser ministrado por eles. Para tanto, instituíram um conjunto de conhecimentos que, segundo os mesmos, deveriam compor a preparação dos pretendentes à disputa política, sejam eles – o *trivium*, e o *quadrivium*<sup>402</sup>.

Tudo isso fez com que se erigisse a questão da justiça a que Platão buscará responder se quiser fundar um Estado justo, um instituto coletivo em que a justiça prevaleça sobre a injustiça, sobre a sensibilidade da corporeidade e do *pathos* reinante em Atenas que condenou Sócrates, o homem mais justo que já existiu, à morte, precisamente aquele que prescindiu da eloquência ante o julgamento e em relação às acusações que lhe fora imputadas. Talvez as perguntas fundamentais deveriam se apresentar ao filósofo das Formas assim: o que é a justiça? Quem deveria governar para que a cidade seja justa? Como alcançar a justiça no âmbito do homem e da cidade?

Exatamente por isso, pergunta-se: por que a justiça é fundamental para a harmonia da Cidade Ideal? Logo é possível concluir que Platão buscou uma solução definitiva e justa para o debate da justiça no interior da cidade física a qual esta já não possuía. Diante da forte oposição e relativização sofística, Platão intenta erguer uma concepção *eidética* do que seria a verdadeira cidade fundada sobre os ditames da justiça no interior da natureza do homem. Essa teoria demonstra o quanto Platão conseguiu superar a aporia relativística instaurada pela oposição dos sofistas, no sentido de apresentar uma concepção de justiça com potencial de unificação da *pólis* cindida e de recuperar o sentido finalístico(*telos*) do homem grego.

Diante de um cenário de conflitos convulsivos na *pólis*, Platão reconhece a necessidade de elaborar uma filosofia política capaz de responder ao problema da instituição da justiça no Estado motivada pela injustiça experimentada em Atenas. A justiça platônica é o resultado de um acumular, de uma longa tradição filosófica anterior. O malogro de uma experiência política com a democracia em razão da condenação e morte de Sócrates, incutiu, provavelmente, no filósofo ateniense, a necessidade de desenvolver um sistema conceitual que fosse capaz de suplantar essa situação de injustiça que grassava a vida política da cidade, em que se pese o amadorismo daqueles que se envolviam nos negócios políticos, regra típica do regime democrático vigente em Atenas.

---

<sup>402</sup> BARKER, 1978.

Essa concepção de justiça não se assemelha com nada que se tenha intentado implementar antes em Atenas, ou mesmo em outras cidades gregas, talvez, em outras cidades do mundo exterior ao conceito endêmico grego de política. Nada parecido com o que intentou Sólon na sua necessária reforma, que possuía algum parentesco com o filósofo, este almejou um projeto político que não alcançou tanta profundidade de significado quanto foi elaborado por Platão acerca da teoria política de reforma estatal. Pois, a justiça, segundo essa linha de investigação e elaboração filosófica, não se constitui em imposição concreta do justo mediante institucionalização da lei, muito menos por meio de algum instrumento de coerção material, moral ou de cunho social e político, mas está fundada na natureza fundamental do homem, isto é, na alma, na mente, bem compreendido, dos cidadãos com que Platão sistematizou o funcionamento social da *pólis*. Uma vez que na alma há três instâncias inerentes e imediatas, quais sejam a apetitiva, a timocrática e a racional, porquanto haverá na efetividade da vida social tipos ou homens correspondentes à estas instâncias pertencentes à alma.

O que Platão quer combater quando institui um modelo organizacional de especialização das funções ou atividades definidas, é evitar a sobreposição ou “intromissão” de uma classe/estamento ou de um indivíduo sobre a função precípua de outro. Precisamente a falta de justiça, de ordem, de equilíbrio, enfim, a falta de harmonia entre as partes, que deveria funcionar como se fosse uma sinfonia do todo. Posto que a justiça enquanto especialização, consiste exatamente na definição interna e externa do papel social de cada um dos cidadãos que compõem a cidade. Porque uma vez alcançada a justiça, com relação à função a que foram destinados à cumprir no âmbito da *pólis*, é possível que estes alcancem a satisfação, ou, mais precisamente, o prazer na realização da função em conformidade com a natureza que lhes é inerente, própria.

A grandeza da proposta platônica está na organização, divisão e legislação no interior e exterior do homem, com um alcance que superou em demasia os reformistas anteriores. O que essa reforma desejava alcançar era a eficiência, a previsibilidade das ações de governo, da administração da cidade, uma maneira de estruturar o Estado com o fim de lhe oferecer uma configuração mais condizente às reais necessidades dos cidadãos, que, por muito tempo, tivera modelos ineficientes e desorganizados em meio a um endêmico e epidêmico cenário de corrupção e de disputa pelo poder, além das revoluções tirânicas no controle e governo da cidade. Porque a democracia ateniense não controlava o ingresso dos cidadãos, não havia um sistema rigoroso de escolha dos governantes e demais membros participantes do governo nos cargos/funções públicas, conforme a competência destes, e ainda favorecia esse tipo de “usurpação” das funções estatais. Não haviam critérios precisos que detivessem tipos

“amadores” ou mesmo incompetentes para esta ou aquela função a que fora escolhido para ocupar e pôr em prática. Faltava o conhecimento técnico para o exercício da função, o exercício com justiça dessas funções e encargos na administração da cidade.

A proposta platônica é uma justiça multidimensional, uma reforma que angaria para si as dimensões ontológica, epistemológica, ética, política, dialética, religiosa, da arte, da alma, da especialização e educacional para fundar sobre a natureza do Homem e do sensível a sua Cidade Ideal, *Kallipólis*<sup>403</sup>, a Cidade bela, com a qual pretendia pôr em marcha os ditames ideais da justiça, da verdadeira justiça no agir do governo e do governante. Pois, a justiça, a verdadeira justiça age sobre todas essas dimensões do homem e da cidade para que alcance a harmonia, daí porque considerá-la multifacetada. Por isso deve estar presente na dimensão ontológica porque a justiça é partícipe da Ideia, na epistemológica porque essa justiça provém de uma *episteme* (ciência) e deve nortear a busca pelo conhecimento; na ética porque a justiça no interior e no exterior é uma forma de eliminação do egoísmo, é um fator moral necessário; na política porque ao distribuir as funções na cidade, Platão, ao mesmo tempo, à unifica num único corpo estatal, atribuindo a cada um sua respectiva função; na dialética porque ao dividir as partes, essas acabam por ser reunidas na síntese do conhecimento verdadeiro acerca da *pólis*; na arte porque aquele que conhece sua função a conhece a tal ponto de tê-la superado na técnica, ao invés da mera *mímese*, e sabe dar razão da mesma; na especialização porque ao determinar uma função específica para cada um, se oferece a oportunidade de aprimoramento na execução da mesma e também sua respectiva parcela de prazer anímico existencial ao exercê-la; na religião porque aquele que segue uma vida pautada na virtude da justiça obedece à lei divina, e será recompensado, se for injusto, será castigado; na alma porque a alma do justo é ordenada e harmoniosa consigo mesma e com a da cidade, pois procura viver conforme os ditames da moderação, da coragem e da sabedoria; na educação porque somente uma educação adequada, voltada para a busca do conhecimento e da verdade, pode formar homens justos. Esse foi sempre o estado de coisas que Platão perseguiu na construção de uma Cidade e de uma sociedade justa. Uma vez que pensou uma justiça no interior refletida no exterior a partir do que é o ser do homem: a alma. Desse modo, a busca platônica pelo primado da justiça é, na verdade, a busca pela harmonia que os legisladores, em outras circunstâncias, almejaram atingir, ambicionaram através do mero convencionalismo da lei, da tradição, dos costumes, da empiria, sem alcançar a profundidade da alma humana, segundo uma vez sugeriu Demócrito, ambição dos antigos legisladores, que era legislar na alma do homem. Em Platão – na *República*

---

<sup>403</sup> BAILLY, [1950-1963], p. 453, tradução nossa. Palavra grega que é formada pelo prefixo *kalós* (que deriva de *Kalli*) e pelo sufixo *pólis*, cujo significado é “cidade bela”, à qual Platão refere-se na *República*, VII, 527c.

—, justiça significa harmonia, o Estado em perfeita harmonia com as almas que compõe a cidade e toda dimensão que a constitui, que são preparadas para o retorno ao mundo *Hiperurânio*, pois não poderiam ascender à antiga morada sem estar em harmonia consigo, com a natureza, sem a constituição de um Estado justo. A justiça experimentada pelos gregos, historicamente, foi se modificando, de *Themis*, uma representação da ordem divina e ancestral, à *diké*, como aplicação estatal da lei, estágio que se desenvolvera lentamente à medida que as cidades ficavam cada vez mais complexas nas suas relações; para, finalmente, depois de longo processo histórico, alcançar a concepção de *Dikaio syne*, a justiça como virtude moral, como ideal filosófico. De fato, a Grécia antiga, ou melhor, Platão, construiu as bases para o entendimento ocidental da importância da justiça como pilar essencial do Estado, da sociedade e do indivíduo no mundo.

## REFERÊNCIAS

- ANAXÍMANDRO. Fragmento extraído da Física de Simplicio (24, 13). *In*: SOUZA, José Cavalcante de. **Os Pensadores**: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Tradução de José Cavalcante de Souza *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 19-53.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo F. Alberto e Abel do N. Pena. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. Organon. *In*: **Aristóteles**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p.79-140.
- BRISSON, Luc. **Leituras de Platão**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2003.
- BARKER, Ernest. **Teoria política grega**. Tradução de Gipsy Bocchialini. Brasília: Universidade de Brasília, 1978.
- BAILLY, Anatole. **Dictionaire Grec-François**. Paris: Librairie Hachette, [1950-1963].
- BELINI, Luiz Antônio. **A justiça na República de Platão (427-347 a. C)**. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.
- BITTAR, Eduardo C. Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de filosofia do direito**. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2015.
- BITTAR, Eduardo C. Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de filosofia do direito**. 10. ed. São Paulo: Atlas, 2012.
- BLACKBURN, Simon. **República de Platão: Uma biografia**. São Paulo: Schwarcz S.A., 2008.
- CARDOSO, D. A alma como centro do filosofar de Platão. São Paulo: Loyola, 2006
- COULANGES, Numa-Denys F. de. **A cidade antiga**. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2003.
- CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo(Org.). **Platão**. São Paulo: Paulus, 2018.
- DEMÓCRITO. Fragmentos autênticos, Demócrates, Sentenças, 11. *In*: SOUZA, José Cavalcante de. **Os Pensadores**: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Tradução de José Cavalcante de Souza *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 315-366.
- DEMO, Pedro. **Introdução à metodologia da ciência**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1985.
- DEL VECCHIO, Giorgio. **Lições de filosofia do direito**. 5. ed. Tradução de Antônio José Brandão. Coimbra: Arménio Amado, 1979.
- DEL VECCHIO, Giorgio. **História da filosofia do direito**. Tradução de João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Líder, 2006.
- DIAS, Gabriel Moraes. As intenções propositivas do não-ser de Górgias. *In*: HADDAD, Alice (org.). **Poder, persuasão e produção de verdade: a ação dos sofistas**. Rio de Janeiro: NAU, 2018. p. 99-109.
- FINLEY, M.I. **OS GREGOS ANTIGOS**. Tradução de Arthur Morão. Lisboa: edições 70, 1963.

GUTHRIE, W.K.C. **OS SOFISTAS**. Tradução de João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GADAMER, H.G. **O caráter oculto da saúde**. Petrópolis: Vozes, 2006.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

HERÁCLITO. Fragmento, Clemente de Alexandria, Tapeçarias, IV, 10. In: SOUZA, José Cavalcante de. **Os Pensadores**: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Tradução de José Cavalcante de Souza *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 79-142.

HERÓDOTOS. **História**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. São Paulo: Editora Madamu, 2023.

JAEGER, Werner W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Humberto M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LIMA VAZ, H. C. de. **Introdução**. In: LIMA VAZ, H.C. de. Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1997. p. 11-26.

LEÃO, Delfim F.; FERREIRA, Jose R.; FIALHO, Maria do C. **Cidadania e Paidéia na Grécia antiga**. São Paulo: Annablume, 2011.

MONTEIRO, Amanda R. Casé. As cidades de Platão: A construção de uma utopia. **Revista ANPUR**, Natal(RN), p.01-19, maio, 2019. Disponível em: <http://anpur.org.br/xviiienapur/anais>. Acesso em: 23 mar. 2025.

MARCONI, Marina de A.; LAKATOS, Eva M. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MAFFETTONE, Sebastiano; VECA, Salvatore(Org.). **A ideia de justiça de Platão a Rawls**. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. O problema de Sócrates. In: NIETZSCHE, Friedrich W. **Crepúsculo dos Ídolos**: ou como filosofar a marteladas. Tradução de Antônio Carlos Braga. 2. ed. São Paulo: Escala, 2008. p. 27-33.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A visão dionísíaca do mundo**. Tradução de Maria Cristina dos Santos e Marcos Sinésio P. Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A Filosofia na Época Trágica dos Gregos**. [s.l:s.n], [ca.2010]. 51p.

PLATÃO. **República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

PLATÃO. **República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001a.

PLATÃO. **Mênon**. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Loyola, 2001b.

PLATÃO. **Górgias ou A Oratória**. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna. 2. ed. São Paulo: Difel, 1986.

PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. **Diálogos**: Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 117-190.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: PLATÃO. **Diálogos:** Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon. São Paulo: Nova Cultural, 2004.p. 59 -114.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin-Companhia, 2016.

PLATÃO. **Político**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: EBooksBrasil, 2009.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas:** Sólon e Públicola. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012.

PITÁGORAS. **Ciência e magia na antiga Grécia**. Tradução de Carlos Brasília Conte, 2001.

PERREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português**. Lisboa: Livraria Postulado da Imprensa, 1976.

PRADO, Ediano Dionísio. Platão e o governo dos sábios: conhecimento e política na conformação da sociedade ideal. **Revista Faculdades do Saber**, São Paulo, v. 4, n. 8, p. 502-517, dez, 2019. Disponível em: <https://rfs.emnuvens.com.br/iss>. Acesso em: 19 abr. 2023.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. **Metodologia do trabalho científico:** métodos e técnicas de pesquisa e do trabalho acadêmico. 2. ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **FILOSOFIA:** Antiguidade e Idade média. Tradução de José Bortolini. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017. v. 1.

REALE, Giovanni. **HISTÓRIA DA FILOSOFIA ANTIGA. Platão e Aristóteles**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994. v. 2.

REALE, Giovanni. **HISTÓRIA DA FILOSOFIA ANTIGA. Léxicos, Índices, Bibliografias**. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995. v. 5.

RICOUER, Paul. **Da Interpretação:** Ensaios sobre Freud. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editorial, 1977.

RICOUER, Paul. **O conflito das Interpretações:** Ensaios de hermenêutica. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Bento Silva; ARAÚJO, Arthur. **Concepções antigas sobre a alma**. Vitória: UFES, Núcleo de Educação Aberta e a Distância, 2011.

SOARES, Josemar. **Filosofia do direito**. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2010.

SOUZA, José Cavalcante de. **OS PRÉ-SOCRÁTICOS:** fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Tradução de José Cavalcante de Souza *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

SICHIROLLO, Lívio. **Dialéctica**. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, 1973.

SILVA, Maria A. Oliveira. História e biografia em Plutarco: o público e o privado na vida de Sólon. *In*: SILVA, Glaydson J. da; SILVA, Maria A. Oliveira. **A idéia de história na antiguidade clássica**. São Paulo: Alameda, 2017. p. 255-276.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução do grego de Mário Gama Kury. 4. ed. Brasília: UnB, 2001.

TRABATTONI, Franco. **Platão**. Coimbra: Annablume, 2012.

TRABATTONI, Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. Tradução de Fernando E. de B. R. Puente e Roberto B. Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre *et al.* **O homem grego**. Tradução de Maria Jorge Villar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1993.

VERNANT, Jean-Pierre; PIERRE, Vidal-Naquet. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. Lisboa: Perspectiva, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D'Avilla Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.