



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Vânia dos Santos Silva

PLATÃO PASSADO E PRESENTE

CAMINHOS PARA PENSAR JUSTIÇA NAS RELAÇÕES DE GÊNERO

Tese no âmbito do Doutoramento em Estudos Clássicos, ramo Poética e Hermenêutica, orientada pelos Professores Doutores Delfim Leão (UC) e Gabriele Cornelli (UnB), apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Abril de 2020

Tese realizada com o apoio da CAPES
(Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior), no âmbito da política de
financiamento de Doutorado Pleno no Exterior
para pesquisadoras/es brasileiras/os.

Agradecimentos

Gostaria, em primeiro lugar, de agradecer o meu orientador Delfim Leão, que me recebeu com alegria em sua universidade e em seu país. O agradeço por toda a compreensão que teve durante esses anos do doutoramento. Acolho hoje com mais maturidade as palavras francas de orientação do trabalho e o exemplo de pesquisador que é. Pesquisador e professor que humaniza as relações entre mestre e discípulo.

Agradeço ao meu co-orientador Gabriele Cornelli, por todas as orientações, já vão lá mais de dez anos que venho aprendendo com ele os caminhos da pesquisa. O agradeço por me orientar pelos princípios da partilha do conhecimento e da amizade. Obrigada pela confiança.

Agradeço as instituições que me receberam durante o período do meu doutoramento, nomeadamente: Universidade de Coimbra, Oxford University e Universidade de Lisboa.

Agradeço ao grupo de pesquisa Cátedra UNESCO Archai/UnB - Universidade de Brasília, que sempre me deu grande apoio. Em especial a pessoa do Gabriele Cornelli quem ousou sonhar junto o grupo que hoje está mais que consolidado nacional e internacionalmente.

Agradeço aos meus amigos e as minhas amigas, do Brasil e de tantos lugares do mundo, que me apoiaram de muitas maneiras e cuja amizade foi fundamental para manter o equilíbrio emocional. Sei que serei injusta, pois deixarei muitas pessoas de fora, mas não poderia deixar de nomear pessoas que nesses anos de tese (re)apareceram na minha vida e ficaram por perto, me auxiliando com leituras, discussões e palavras de incentivo e força para continuar, mesmo quando em tantos momentos tudo parecia abismo. Agradecimento especial pelas boas interlocuções às amigas Mariana Lima, Dayane Augusta, Luciana Menezes, Danielle Santos, Rhaul Oliveira, Hilan Bensusan.

Agradeço a minha família que nunca deixou de me apoiar, de me incentivar a ganhar o mundo, mesmo que me quisessem mais perto. Minhas irmãs que amo e me fortalecem com os laços de irmandade, cuidado e acolhimento Ana, Vanessa e Ivone vocês são

incríveis. Agradeço o apoio dos meus irmãos Antônio e Márcio. Um agradecimento mais que especial a essas crianças e adolescentes que me enchem de orgulho, de emoção, de alegria e de potência Keyla, Eduardo, Alisson, Pablo, Cauã e José.

Tenho tanta gratidão, que não consigo com palavras expressar o amor e agradecimento ao meu querido pai, José, que me ensinou sobre ser justa e sobre o que é justiça. Um amor incondicional e agradecimento por tantos ensinamentos a minha querida mãe, Maria, com quem aprendi o que é ser forte, resiliente e viver uma vida alegre. Sinto sua falta, mas também sinto sua alegria.

Agradeço aos amigos, que o período do doutorado me deu a amiga tão querida Leslie Meyer, de Iowa, mais quase piauiense. Priscila Monteiro, que bom vivermos no mesmo país; Raquel Siqueria, Joana Barata, Gayatri Chadha, Irene Orsormaso, Yasmine Bark, Vera Helena, Mariela, David Ferreira, Armando Cruz, Lorenzo Andraghetti, Henrique Milen, Rômulo Góis, João Rodrigues, Frederico Becker.

Agradeço ao Thiago Costa pela leitura da primeira parte da tese.

Agradeço ao Christoffer Guldberg pelos encontros, choques culturais, camaradagem na visão de mundo e pela revisão do *Abstract*.

Agradeço aos amigos e amigas da UFG - Universidade Federal de Goiás, instituição na qual atualmente trabalho. Agradecimento especial a Ana Colantoni, pela recepção, escuta e amizade.

Agradeço aos e as amigas dos Sambas, dos Forrós, do Jongo e de tantas danças do mundo, que tentei aprender para seguir o conselho antigo de que se deve manter o equilíbrio no exercício do *sôma* e da *psiqué*.

Agradeço a força da ancestralidade da qual tenho cada vez mais me aproximado. Agradeço aos sons dos atabaques do terreiro pela vitalidade que se manifesta no *xiré*. Agradeço a Oxum, por durante esses anos ter me guiado sem eu saber, mas sinto está sendo levada para a doce água viva de onde flui sabedoria, audácia, vida e amor.

Agradeço à CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo apoio financeiro à minha pesquisa.

Agradeço às políticas públicas educacionais brasileiras que se efetivaram no início do século XXI, depois de tantas lutas populares, com os governos de esquerda. Essas políticas possibilitaram que mais pessoas tivessem acesso aos vários níveis educacionais. Pela primeira vez na história do Brasil as universidades, que não têm longo tempo, foram democratizadas; pobres, negros, índios, camponeses e pessoas de diversas identidades de gênero ocupam a universidade pública. Eu não poderia deixar de fazer esse agradecimento, pois sem essas políticas teria sido muito difícil concluir um curso de graduação em uma universidade pública, gratuita, referenciada e de qualidade. Assim, como teria sido difícil, talvez impensável, sonhar que filha de pescador/pedreiro/analfabeto e costureira/dona de casa, piauienses, poderia ter o título de doutora justamente na universidade para a qual os ricos brasileiros enviavam seus filhos até meados do século XX. E é por essa oportuna sátira que agradeço o que essas políticas públicas na educação fizeram.

Meu agradecimento profundo a todas, todos e todos por estarem comigo nessa caminhada que foi de estudos, de aprendizado, de descobertas, de lutos, de lutas e de vida vivida até aqui. Com afeto, presentemente, aia hipácia, um pseudônimo usado na tentativa de honrar e aprender com a ancestralidade.

À memória de minha mãe, Maria

Um Demiúrgico

Por vezes ela insiste em tocar
e continua em seu ritmo,
mesmo que não nos importemos
ela vem com um suspiro,
numa ligeireza que não se avista,
levanta os pelos.
Se prolonga ali um bocadinho.
Outras vezes, como numa estrada,
apenas passa e segue.
Porque mesmo que ela toque a pele,
não é só com a pele que a sentimos.
A brisa não é só um sussurrar no tato.
Ela é como uma música
que tem um devir escuta afinado.
É o fechar dos olhos
e mesmo assim vê-la
no seu vestígio de cheiro.
É sentir o seu sabor
no som do curimbó ditirâmico
Sim, é verdade.
Ela pode nos escapar por um triz.
Mas enquanto ela fica...
Pode ser um instante de intensidade,
Memórias de uma rua dançante,
Delírios de um tambor.
aia hipácia

Resumo

Compreender o texto da *República*, clássica obra de Filosofia Política, no seu aspecto ético-político, proposta desse trabalho, exige um esforço que é aquele do exercício da *epokhé*. Tomar essa postura para si, por um lado, é importante para não ressuscitarmos valores do passado, que já não nos serve mais, sobretudo, os que subjugarão e excluíram. Por outro lado, para não silenciarmos e invisibilizarmos as diferenças nos modos de vida, nas compreensões de ser humano e das construções das relações sociais que configuraram na antiguidade clássica. A presença das diversas maneiras de *estar no mundo*, são flagrantes nas obras de autores antigos. Platão, é, assim, um dos expoentes que manifesta desejo por relações de convívio diferentes das estabelecidas no seio da soberania da pólis. Na *República* lemos a narrativa de mais de uma noção sobre o que é justiça e é nesse diálogo que Platão imprime uma crítica à política feita para poucos e propõe outra forma de se relacionar com o poder que assegura a governança para todas as pessoas. O Filósofo demonstra que a existência de grande desigualdade na cidade deve-se ao elemento da *hybris*, que conduz a prática dos indivíduos de forma desenfreada e, por sua vez, esse elemento teria efeito reduzido a partir de uma educação com foco nas relações justas. A *kallipolis*, a cidade bela, é um projeto utópico, porém, verossímil. Mas a sua realização depende do esforço de todos que partilham a mesma pólis. Se faz necessário desenvolver nos indivíduos as virtudes da sabedoria, da coragem e da temperança para finalmente ver crescer a virtude da justiça. O trabalho teve, primeiro, como questão entender o conceito de justiça platônico, conceito que ao longo do estudo foi ganhando cada vez mais traços de noções coletivistas e comunitaristas, algo que se deve, de acordo com a pesquisa, à influência que Platão teve do modo de vida pitagórico. Acrescenta-se à motivação central para a pesquisa entender de que modo o conceito de justiça que Platão esboça é gerador das propostas do livro V? E, como hoje podemos nos inspirar na crítica feita pelo filósofo aos costumes de sua época e aos regimes de governo, a fim de pensar sociedades com relações mais justas para todas as pessoas? As conclusões que tiramos não foram muito diferentes daquelas do filósofo. Para mudarmos o estado de injustiça começamos por conhecer e cuidar de si mesmo, essa prática será ampliada para as nossas relações com o Outrem e é na comunidade que a mudança ocorre.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, *República*, Justiça, Relações de Gênero

Abstract

Understanding the text of the *Republic*, as a classical work of political philosophy, in its ethical-political aspect, as is the aim of this thesis, demands an endeavour, namely the exercise of *epokhé*. Taking this attitude is important, on one hand, to not revive values from the past that don't fit us anymore, above all those that subjugated and excluded, and, on the other hand, to not silence and make invisible the differences in the ways of life, in the understandings of the human being and in the constructions of social relations that characterise Greek antiquity. The presence of diverse ways of being in the world are obvious in the works of the authors of antiquity. Plato is, in this way, one of the exponents of a desire for different forms of living together from the ones established in the polis. In the *Republic* we see a narrative of more than one notion of what justice is, and it is in this dialogue that Plato brings forward a critique of politics for the few, proposing a different form of wielding power that ensures governance for all. The philosopher demonstrates that the existence of so much inequality in the city is due, above all, to the *hybris*, that influence the practice of individuals, which is however mitigated by an education focused on just relations between people. The *kallipolis*, the beautiful city, is a utopian project, but, nevertheless, possible. But its realisation depends on the effort of all who have a part in the same polis. It is therefor necessary to develop in individuals the virtues of knowledge, courage and moderation to finally see the advent of the virtue of justice. The work has had as its first objective understanding the concept of platonic justice, a concept that, over the course of study, gained more and more the characteristics of collectivist and communitarian ideals, something that is due, according to the research, to the influence Plato has from the Pythagorean way of life. To this central motivation of the research is added the objective of understanding in what way the concept of justice that Plato outlines influences his ideas in Book V? And how we may today be inspired by the critique made by the philosopher and directed at the customs of his era and the forms of government in order to think of societies with more just power relations between and towards all people? The conclusions that we take away from this have not been very different from those of the philosopher. To change the state of injustice we should start by knowing and understanding ourselves, this practice will then be extended to our relations with Other, and it is at the level of community that change occurs.

KEYWORDS: *Plato, Republic, Justice, Gender Relations.*

Sumário

| | |
|---|-----|
| Agradecimentos | 3 |
| Resumo..... | 9 |
| Abstract..... | 10 |
| Introdução | 13 |
| i. Por que estudar a <i>República</i> para pensar justiça social e justiça de gênero?..... | 13 |
| ii. Motivação..... | 17 |
| iii. Organização da tese..... | 23 |
| Parte I - O CONCEITO DE JUSTIÇA NA <i>REPÚBLICA</i> DE PLATÃO..... | 27 |
| Capítulo 1: Um Pretexto para Falar de Justiça..... | 28 |
| 1.1 Da justeza com o amigo e da injustiça com o inimigo..... | 39 |
| 1.2 <i>Techne</i> no diálogo entre Sócrates e Polemarco..... | 42 |
| 1.3 <i>Techne</i> e sua natureza..... | 47 |
| 1.4 Poder e leis..... | 52 |
| 1.5 Justiça conversão e poder..... | 63 |
| Capítulo 2: Contrato Social, uma Velha Teoria..... | 73 |
| 2.1 John Locke..... | 77 |
| 2.2 Jean Jacques Rousseau..... | 80 |
| 2.3 John Rawls..... | 82 |
| 2.4 Martha Nussbaum..... | 85 |
| 2.5 Delineando a teoria do contrato social..... | 92 |
| Capítulo 3: Início da Navegação..... | 99 |
| 3.1 <i>Bios</i> e Política..... | 102 |
| 3.2 <i>Philia</i> e cuidado..... | 106 |
| 3.3 Propedêutica à justiça..... | 109 |
| 3.4 A educação do guardião e da guardiã..... | 114 |
| 3.5 Justiça na pólis..... | 128 |
| 3.6 Educação e leis..... | 132 |
| 3.7 A política platônica e a alteridade..... | 135 |
| 3.8 A quem pertence a cidade?..... | 142 |
| Parte II - JUSTIÇA E QUESTÕES DE GÊNERO..... | 148 |
| Capítulo 4: A comunidade e a cidadania das mulheres na <i>República</i> , polêmica atemporal..... | 149 |
| 4.1 É o livro IV corolário para as propostas platônicas?..... | 156 |
| 4.2 O público e o privado, questões de justiça na esfera do <i>oikos</i> | 164 |

| | |
|---|-----|
| 4.3 Platão entre as mulheres..... | 170 |
| 4.4 Colocando as mulheres à prova..... | 188 |
| 4.5 Relações de gênero, outros olhares..... | 192 |
| 4.6 Ontologias de gênero..... | 194 |
| Considerações finais..... | 201 |
| Referências Bibliográficas | 212 |
| i. Fonte primárias..... | 212 |
| ii. Fontes secundárias..... | 214 |
| iii. Site consultados..... | 225 |

Introdução

i. Por que estudar a *República* para pensar justiça social e justiça de gênero hoje?

A noção de justiça (*dike*) já pairava sobre o território ateniense quando Sócrates, protagonista do diálogo apresentado na *República*, começou sua empreitada de construção da cidade bela, a *kallipolis*. Uma reunião de jovens cujo propósito era o de festejar a chegada de uma nova divindade em Atenas. Este foi o cenário no qual se deu o debate acerca da justiça e o consequente desenvolvimento daquela utopia da cidade feliz buscando estender esse estado “tanto quanto possível, a cidade inteira.”¹

O pensamento grego antigo relativamente à justiça esteve, antes do século VI, mais fortemente vinculado à dimensão religiosa. Foi com Solón que a noção jurídica de justiça entrou na cena ateniense. Vlastos qualifica o fragmento 4 soloniano como “a document of the highest importance in the development of Greek political ideas”². O cito em sua totalidade para analisarmos e compreendermos melhor a afirmação de Vlastos

Nossa *pólis* jamais perecerá pela vontade de Zeus
e pelo querer dos bem-aventurados deuses imortais;
pois a tão magnânima guardiã, filha do poderoso pai,
Palas Atena, tem as mãos sobre ela.
Mas os próprios cidadãos, com seus desvarios, (5)
querem destruir a grande *pólis*, persuadidos por riquezas,
e injusto é o *vóος* dos chefes do povo, aos quais está reservado
sofrer muitas aflições por sua grande *ὑβρις*,
pois eles não são capazes de conter seu *κόρος*
nem controlar, na tranquilidade do banquete, seus prazeres. (10)

¹ Platão, *República*, IV 420b.

² Vlastos, 1993: 32.

Enriquecem, persuadidos por ações injustas
 Não poupando os bens sagrados nem, de modo algum, os públicos,
 roubam com avidez, cada um por seu lado,
 nem guardam os veneráveis fundamentos da *Δίκη*,
 que, em silêncio, conhece o passado e o presente, (15)
 e, com o tempo, certamente vem punir.
 Essa ferida inevitável já atinge toda a *pólis*,
 e rapidamente conduz à perversa escravidão,
 que desperta a *στάσις* e a guerra adormecida,
 a qual põe termo à agradável juventude de muitos; (20)
 de fato, por causa dos inimigos, rapidamente, a encantadora cidade
 é destruída em conspirações que prejudicam os amigos.
 Esses males se espalham entre o povo: muitos pobres
 migram para uma terra estrangeira,
 vendidos e atados com humilhantes grilhões. (25)
 Assim, a desgraça pública chega a cada um em casa,
 e as portas das casas não podem mais contê-la,
 salta sobre o alto muro e encontra certamente,
 ainda que alguém, fugindo, esteja no interior do tálamo.
 Estas coisas meu coração me ordena ensinar aos atenienses: (30)
 que a *Δυσνομία* causa males inumeráveis à *pólis*,
 mas a *Εὐνομία* mostra tudo bem ordenado e bem proporcionado,
 e, muitas vezes, agrilhoa os injustos,
 abranda a violência, faz cessar o *κόρος*, enfraquece a *ὑβρις*
 seca as flores nascidas da desgraça, (35)
 corrige os decretos tortuosos, suaviza as ações arrogantes,
 põe fim aos atos da dissensão,
 e faz cessar o ódio da terrível rivalidade, e, graças a ela,
 tudo entre os homens é bem proporcionado e sábio.³

Os versos 5 e 6 são emblemáticos do ponto de vista de confirmarem a tese de Vlastos de que o poema 4 marca a leitura política a respeito dos acontecimentos da cidade. As agruras pelas quais as cidades passam e as pessoas vivem são atribuídas às ações humanas. A expiação que se vive nada mais é que o resultado do impulso desregrado, bem como de leis injustas. Esses fatores causam toda desordem na cidade e atingem a todos. Por outro lado, boas leis trazem harmonia à cidade e às relações humanas.

É nesse sentido que, para Vlastos, Solón diferencia seu pensamento dos demais poetas gregos como Hesíodo ou Homero devido ao deslocamento que faz ao conceituar justiça. A virada que Solón emprega consiste em não mais atribuir ao campo religioso os infortúnios da *pólis*, mas ao campo das ações humanas, no qual se pressupõe o

³ Tradução do grego de Carlos Maia, 2008: 13-16, a partir da edição de WEST, M.L. *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*. Editio Alterta. New York: Oxford University Press, 1998.

entendimento entre causa e efeito. Foi a elaboração dessa noção que o permitiu tornar o discurso sobre a justiça um discurso público para os cidadãos.⁴

Quando Platão traz, como cerne da *República*, a questão política já havia se consolidado o pensamento sobre justiça como uma matéria pública. Assim, nesse célebre livro, são representadas estas duas dimensões, isto é, a dimensão religiosa e a dimensão jurídica. Acrescentam-se a elas as dimensões psicológicas e culturais. Contudo, algumas das noções tradicionalmente vigentes serão alvo das críticas platônicas. Nos livros III e X a noção de justiça representada na poesia homérica será completamente banida por Platão. Quando o filósofo compreende que o conteúdo da poesia homérica não favorece para uma formação de sujeitos justos, mas é o contrário que pode ocorrer, manifesta uma severa crítica e a retira do seu projeto político e educacional.

Ele busca convencer, por meio de argumentos demonstrativos, que um conteúdo educacional, que pretende formar pessoas, desde crianças, para uma vida justa, não pode estar cheio de discursos de ódio e intolerância. Platão inúmeras vezes cita uma série de versos da *Ilíada* e da *Odisseia*, que, segundo ele, não poderiam fazer parte do programa contedúístico educacional de crianças e jovens. Dentre vários excertos encontrados na *República*, desses dois textos clássicos da cultura Ocidental, abaixo reproduzo os versos da *Ilíada* mencionados por Platão no final do livro II, 378d, no qual o filósofo chama a atenção para violência que sofre Hera pelas mãos de Zeus, vejamos:

Levantando-se [Hefesto], uma taça de asa dupla colocou nas mãos da mãe amada, e assim lhe disse: ‘aguenta, minha mãe, e refreia-te apesar do que sofres, para que a ti, que tanto amo, meus olhos não vejam atingida, pois nessa altura não poderia eu socorrer-te, por muito que me doesse. Duro é o Olímpio de enfrentar. Já em tempo anterior, quanto tentei salvar-te, me agarrou ele pelo pé e me lançou para fora do limiar divino.’⁵

A advertência platônica visa minar um mal que rodeia os bastidores políticos já em seus primórdios, o ódio. Platão pareceu enxergar isso e deve-se a esse cenário a sua

⁴ “And they can test this teaching in the light of their own experience: “when the truth itself becomes public.” In this “public” universe discourse, Solon can now explain what it is that makes justice a matter of common concern to every member of the community. He does so in terms of two ideas: the common peace and the common freedom”, Vlastos, 1993: 36.

⁵ Homero, *Ilíada*, Canto I, 584-591.

crítica ao modo de ensinar pela força. Pode parecer contraditório que ele censurando a poesia desejava com isso uma educação não coercitiva. Mas essa hipótese podemos tirar, especialmente, do parágrafo 378c do livro II. No livro III da *República* vemos Platão desaproveitar versos homéricos que mostram as lamentações dos deuses e das deusas, que apresentam sofrimentos tais como os manifestados pelos humanos. O julgamento é, em especial, aos versos que têm teor não viril, os que expressam sentimentos de falta de coragem. Desse modo, Platão condena atos não moderados tanto aqueles que expressam tristeza quanto os que expressam alegria. As virtudes de uma cidade justa são aos poucos apresentadas

Isto posto, Platão, parte da constatação de que é fundamental o cuidado com a educação dos e das cidadãos. Assim, ele dá início à construção de um modelo de formação do guardião e da guardiã, bem como dos demais cidadãos da cidade justa. Segundo esse modelo, o currículo educacional deveria ter como base a ginástica e a música, estas deveriam ser ensinadas para todos os habitantes da pólis de ambos os sexos, homens e mulheres.

Além dessa formação oficial de base comum, Platão aponta para a necessidade de criar condições para que o desenvolvimento das virtudes, como da sabedoria, da coragem e da temperança as quais compõem e formam a virtude da justiça – sejam aprendidas, sejam postas em prática em cada exercício de uma função. A justiça da *kallipolis* enquanto uma experiência teórica e potencialmente prática é satisfeita sob a condição de desenvolver harmonicamente as três primeiras virtudes mencionadas anteriormente. Por analogia, Platão explica como as virtudes da cidade também podem ser construídas nos indivíduos.

O projeto da *kallipolis* tem alguns aspectos que precisam ser compreendidos de forma conjunta. As virtudes não são dadas pela natureza humana, no sentido que poderia se entender como essência da *physis*, como se já instaladas na *psyche* humana. Platão dirá que elas são construídas e aprendidas através de uma educação que contempla desenvolvimento das bases destas virtudes. Assim, o conhecimento apoiado na razão especulativa, ou seja, um conhecimento que se forma a partir do binômio questionamentos e respostas, tendo como síntese o diálogo, é ponto crucial tanto para a formação das pessoas, quanto para a construção da cidade justa.

Os guardiões e guardiãs filósofas depois de terem tido a formação adequada para governar a cidade tomarão decisões políticas justas e assentadas em princípios que prezam pelo bem coletivo, esta é suposição de Platão ao elaborar seu projeto de cidade. As decisões serão tais que deverão, tanto quanto for possível, tornar a cidade inteira feliz e não apenas uma parte dela. Isto ocorrerá, de acordo com Platão, se cada pessoa executar a tarefa para a qual é mais adequada.

Nesta perspectiva da práxis, aquilo que preocupa Platão são os indivíduos que estão convencidos saber que sabem. Esse é um velho problema, que flagela ainda hoje os regimes políticos, sobretudo, as democracias, como aponta Canfora, no livro *Crítica da Retórica Democrática* (2007). O autor narra e interpreta uma série de fatos políticos históricos desde o julgamento de Sócrates, a Itália em meados do século XX, às eleições dos Estados Unidos, na década no início do século XXI. Em suas páginas podemos deduzir perguntas tais como: O que é que configura as práticas e decisões políticas? Para a tomada de decisões políticas é levada em consideração as dimensões verdadeiramente públicas da política ou é, de forma capciosa, empregado dogmas e ideologias particulares? Como se forma a vontade geral? Platão preocupa-se em atinar que há governantes que pensam saber sobre política, simplesmente, porque se dispuseram à vida pública, como se a vontade dispositiva fosse suficiente para o aprendizado sobre política. E, assim, ignorando a sua própria ignorância nessa matéria. Platão receia que ponham em risco as pessoas e cidades inteiras, dado esse motivo, Platão não mede críticas aos que têm essa presunção.

ii. Motivação

Em todo o meu percurso dentro da filosofia antiga – que começa ainda quando cursava o curso de Pedagogia na Universidade de Brasília/UnB e quando fui, então, acolhida pela Cátedra UNESCO Archai e comecei a fazer iniciação científica – colegas não apenas da filosofia, mas também de outros cursos ficavam intrigados que eu

estudasse uma área que eles diziam: “tão distante da nossa realidade”. Me perguntavam as motivações para estudar filósofos antigos. Me perguntavam por que Platão?

Os cursos de História da Filosofia Antiga e Ética, ministradas pelo professor Gabriele Cornelli; o de Mito e Filosofia oferecida pelo professor visitante Giovanni Casertano, assim como o curso especial sobre a Alma dada pelo professor Thomas Robinson; ou ainda ouvir sobre ética platônica por Mario Vegetti; o convívio em ricos congressos fora e dentro do Brasil. A escuta de palestras das professoras como a Clara Acker, Maria Cécilia Miranda Coelho e já no doutorado Maria do Céu Fialho e Delfim Leão. A experiência de aprendizado com todos esses e todas essas classicistas me convenceram a me manter no campo de estudo da Filosofia Antiga.

Mas apesar disso ainda faltava responder a mim mesma, antes de responder aos meus e as minhas amigas. Porque eu também me questionava. Colocava em questão: por que estudar filosofia antiga? Por que estudar Platão? Será que não seria mais importante pensar os problemas de hoje sem recorrer a antiguidade? Por que estudar a antiguidade grega? Por que não estudar a antiguidade brasileira? Será que não seria mais fácil estudar filósofos e filósofas contemporâneas? Por que, eu uma mulher, latinoamericana, brasileira, nordestina, piauiense, crescida em meio a desigualdade social, estudante de escolas públicas precárias fui me meter justamente em um dos campos mais elitistas da Filosofia? Por que eu, que nem inglês sabia, me via estudando não só as línguas modernas, mas também o grego antigo? Por que o desejo de tentar recuperar a filosofia feita por mulheres na antiguidade? Por que não estudar o que poderia ter sido produzido pelas muiraquitãs, as “amazonas” brasileiras?

A estas questões eu respondi e respondo dizendo a mim mesma que eu fui atraída por uma potência alegre, num sentido spinoziano, mas não só. A filosofia a qual primeiro fui apresentada, não foi aquela empoeirada, nem aquela que tratava de questões metafísicas de um modo quase que solipsista. Também não me apresentaram uma filosofia isolada do mundo, uma filosofia que não fala do mundo, das questões vividas pelas pessoas do mundo. Não vi nessa filosofia uma filosofia de escritório. A filosofia com a qual me encontrei falava de amor, de política, de vida, de justiça, de educação, de religiões, de festas, de convívios, de relações sociais, de aprendizado, de saberes diversos.

Encontrei uma filosofia que não se fazia sozinha. Não se fazia trancada e sentada em uma cadeira com um papel e livros cheios de ácaros. Sei que há momentos em que é preciso ficar quieta para estudar e analisar toda a informação vinda da multidão, mas isso não significa produzir conhecimento unicamente em espaços isolados e sem comunicação com a comunidade que se dedica aos mesmos estudos. É, na verdade, bem diferente disso. Me falavam da filosofia antiga como um modo de vida. O que significava isso? Eu perguntava aos meus mestres, as minhas mestras e ao mesmo tempo que a compreendia eu tentava criar uma filosofia como modo de vida, uma filosofia minha, sabendo que ela vem sendo composta por muitas. Sabendo que esse pronome possessivo “minha” significava apenas um arranjo que fiz e faço vindo de tantos caminhos. Um arranjo colaborativo e diverso. Aprendi que a filosofia se faz a partir daquilo que é dito nas praças, nas ruas, nos simpósios. A *Academia* ela própria é construída com base no princípio da comunidade e de uma comunidade da diferença. Da *koinonia*, das filiações, das *philiai* que nascem do diálogo.

Acrescento a esta resposta também o modo como se trabalha no campo da história da filosofia antiga. Talvez eu não seja a pessoa mais apropriada para falar como se trabalha dentro dessa área, não por não conhecer o método pois estive em excelentes instituições de ensino e grupos de pesquisa, mas por não aplicar exatamente o método. Desse modo, não faço uma história da filosofia a partir de uma exegese, diria, dentro do método que tradicionalmente se configurou como, aqui cito Cornelli (2010: 7), “*lectiones maiores* de uma historiografia filosófica racionalista que se apropria da identidade cultural “ocidental” como algo ‘outro’ ou ‘contrário’ ao complexo e variado mundo da cultura antiga em geral”. A esse tipo de análise, necessária e relevante, me refiro também ao modo de fazer história da filosofia segundo o qual se centra quase, unicamente, na interpretação das fontes, com menor inquirição aos textos auxiliares, esse método pode ser entendido como o modo de se afetar com o texto pelo próprio texto, sem, contudo, se permitir a afetação no nível pessoal. É preciso que fique explícito que não é o propósito, quando escrevo “pessoal”, apresentar análises e respostas com base em crenças subjetivas, mas analisar e responder as questões, que são objetivas, porém sem se apresentar com o sub-reptício verniz da neutralidade. Analiso a partir do rigor já

estabelecido dentro das ciências humanas e aqui, particularmente, dos estudos clássicos, sem, contudo, deixar vazio o lugar do qual se fala.⁶

Nesse seguimento adotar uma metodologia que permitisse abranger vários campos de interação se mostrou mais proveitoso para a proposta do trabalho. Dessa maneira, a investigação de tipo antropológica, tal como Detienne realizou em seus trabalhos comparativos, foi influente, dado os objetivos postos. Ao tratar de um tema caro – como o conceito de justiça em Platão – e com um campo generoso e primoroso de investigação já feito, o diálogo com métodos de outras disciplinas enriquece e possibilita novos caminhos para as mesmas questões postas por sujeitos e sociedades diferentes. Assim, nas palavras de Detienne,

What kind of comparison are we aiming at? Neither the quest for analogies nor the description of typologies, but rather the analysis of concepts, categories, and "issues," as they appear in different societies. It seems to me that the ancient Greeks and Romans are an excellent point of departure from which to ask questions about political thought, religion, mythology, ethics, gender, and the sciences.⁷

Ademais, penso no método da afetação de ideias, como método possível para aquilo que embora distante nos permite aproximação. Talvez, Levinas, em seu comentário sobre retórica e injustiça, ao se referir a Platão, forneça melhores palavras para expressar o que seria o método da afetação de ideias, cito,

O verdadeiro discurso, para Platão, pode-se socorrer-se a si próprio: o conteúdo que se oferece a mim é inseparável de quem o pensou, o que significa que o autor do discurso responde às perguntas. O pensamento não se reduz, para Platão, a um encadeamento interpessoal de relações verdadeiras, mas supõe pessoas e relações interpessoais.⁸

Conjuntamente, optei por me aproximar mais dos trabalhos realizados com metodologias híbridas. Tenho ousado esboçar uma resposta para o meu modo de trabalho,

⁶ Para uma melhor compreensão indico a leitura do capítulo 2 do livro “ Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano, Grada Kilomba, 2019.

⁷ Detienne, 2005: 64.

⁸ Levinas, 2015: 60.

uma vez que me apoio em métodos de mais de um campo de estudo. Esse método de trabalho bebe tanto do método mais tradicional como aquele de análise das fontes, de ir no texto original, de consultar boas traduções, de perceber quando a análise hermenêutica ultrapassa a linha razoável do texto e torna-se, assim, anacrônica ou mesmo completamente diferente e nesse ponto me apoio no método desenvolvido por Mario Vegetti (2010), nomeado “o grau zero da hermenêutica”, que consiste fundamentalmente na aquisição da consciência de que a interpretação se produz na interação de dois paradigmas, o do intérprete e o do interpretado, e de que essa interação não permite apreender o sentido do texto interpretado, mas tão somente um sentido possível do texto interpretado, o qual é mediado pela perspectiva do intérprete. Também, emprego o diálogo com outros e outras estudiosas da área como modo de confrontação das minhas análises.

Para além do uso dessas ferramentas, de análise das categorias filosóficas e historiográficas, adoto o método que compreende o trabalho de apropriação dos textos antigos como se eles fossem um território de afetação. Esse método dedica-se a voltar-se para os textos antigos, ou melhor dizendo, a caminhar até os textos como se estivesse indo ao local onde se realizará um trabalho etnográfico. Ou seja, o método é aquele no qual se percebe tanto próxima daqueles contextos quanto e ao mesmo tempo distante. Próxima porque são perceptíveis as semelhanças, entretanto, distante porque não se pretende um contínuo nas relações que nos aproximam. O método é aquele de ver as diferenças em virtude do próprio deslocamento, nesse caso deslocamento no tempo. Um movimento de deslocamento temporal ao encontro da alteridade, porém sem fixá-la no próprio texto.⁹ Busca-se entender o desenvolvimento do movimento que as noções ganham não só da antiguidade grega para a contemporaneidade, mas também nas passagens de páginas do próprio texto.

⁹ Penso aqui na contraposição que Emmanuel Levinas faz a Heidegger, cito: “Opomo-nos, portanto, aqui radicalmente também a Heidegger, que subordina a relação com o Outrem à ontologia (fixa-a como se a ela se pudesse reduzir a relação com o interlocutor e com o mestre), em vez de ver na justiça e na injustiça um acesso original a Outrem, para além de toda a ontologia. A existência de Outrem concerne-nos na coletividade, não pela sua participação pelo ser que nos é familiar a todos, desde já, não pelo seu poder e pela sua liberdade que teríamos de subjugar e utilizar em nosso favor; não pela diferença dos seus atributos que teríamos de subjugar e utilizar em nosso favor (...). Outrem não nos afecta como aquele que é preciso sobrepujar, englobar, dominar – mas enquanto outro, independente de nós”, Levinas, 2015: 79.

Para responder sobre minha escolha na área da filosofia antiga me apoio no próprio texto platônico ao qual tenho me dedicado com mais afinco, a *República*. A *República* não é um livro de filosofia que se pretendia ser um complexo manual revolucionário para o seu tempo. Nesse livro, o filósofo visionário, se esforçou por discutir os problemas que foram próprios de seu tempo e pensar propostas para esses problemas. Todo seu esforço teórico teve como mote sua prática dentro e fora da Academia. Platão não se contentou em apresentar um tratado fechado em si mesmo, sobre ética, política, ontologia, epistemologia ou linguagem. Ele buscou entender como estas dimensões se relacionavam com a própria vida, com a cultura e com a pólis. De que modo a compressão dessa relação poderia ajudar a construir relações mais justas entre as pessoas?

Os problemas apontados por Platão são ainda problemas nossos, porque são questões que fazem parte da própria relação criada pelos seres humanos. Contudo, o território, tanto geográfico quanto político, no qual esses problemas ocorrem hoje não são mais aqueles da Grécia antiga, os problemas de ontem e ainda atuais alcançam outros corpos. Assim, aqueles problemas têm outros componentes agregados a eles, não é só relativamente ao tempo, mas a todo o acúmulo histórico debruçado sobre eles, como o acúmulo de teorias e de exemplos. As questões de fundo são as mesmas, mas com matizes tão variadas que talvez pudéssemos continuar a questionar: por que ir até aqueles textos?

Escolher os textos antigos como campo de trabalho é fazer o exercício do estranhamento e da recepção da diferença. O que me interessa não é somente saber qual o projeto político que Platão pensou para a *kallipolis*, mas se as propostas desse projeto podem contribuir na formação de novos sistemas de paradigmas com vista à construção da *kallipolis* hoje. Com o método da *afetação* me permito pensar mais livremente os nossos problemas. Penso que Platão me daria todo o apoio, exatamente ele, o filósofo que não cansou de buscar uma solução prática para os problemas da política de seu tempo. E, “com este estado de espírito e armado de ousadia, parti de casa não como alguns imaginavam, mas envergonhando-me ao máximo de achar que era apenas capaz de um

único discurso vazio, não empreendendo nenhuma ação”,¹⁰ busco sustentação no filósofo que, “para não aparecer somente a palavra”,¹¹ atravessou mais de uma vez o marítimo para implementar uma Constituição de cidade na qual acreditou.

iii. Da Organização da Tese

No presente trabalho me propus a compreender o conceito de justiça platônico, enquanto uma proposta política concreta real para a pólis. A *República* é um trabalho cuja discussão política e ética são bases para o filósofo pensar não só a relação da cidade enquanto espaço geográfico e político/administrativo, mas também pensá-la enquanto espaço das relações sociais e de construção de subjetividades de sujeitos responsáveis com a tarefa de construir uma cidade feliz.¹²

A tese é dividida em duas partes. Sendo a primeira composta pelos três primeiros capítulos e a segunda parte abrange o último capítulo. As citações feitas dos textos antigos são traduções de conceituados estudiosos e estudiosas dos estudos clássicos da língua portuguesa. Na falta de tradução das fontes na língua portuguesa, optamos por utilizar ora a tradução da língua inglesa ora da língua espanhola, prezando sempre pelo critério de referência dos e das tradutoras.

A partir do intento de compreender o conceito de justiça de Platão, delineado na *República*, para pensar a recepção daquela noção no mundo contemporâneo e dela se valer para analisar as nossas questões, o percurso feito para essa compreensão foi a que o

¹⁰ Platão, *Carta VII*, tradução do José Trindade Santos. A *Carta VII* é considerada pelos estudiosos de Platão uma autobiografia. O filósofo a escreve na velhice depois de viver inúmeras experiências políticas. A de maior grandeza à qual ele se dedicou foi na tentativa de educar Dioniso, filho de Díon; para essa empreitada Platão fez três expedições a Sicília. Platão.

¹¹ Canfora, 2003, p. 74.

¹² Nessa afirmação, bem como em parte considerável do trabalho sigo a tradição interpretativa do filósofo Mario Vegetti. No seu comentário introdutório de tradução da *República* ele comenta que: “*La REpubblica è essenzialmente un testo politico, in cui Platone espone la sua concezione dela società ideale e moralmente giusta. Nell’ambito di questa lettura del dialogo, le posizioni interpretative si sono però divaricate. Si trata di un progetto politico positivo*”, Vegetti, 2014: 18.

próprio mestre apresenta. Assim, seguimos aquele caminho, fazendo as seleções que pareceu serem pertinentes para se chegar próximo à noção de justiça platônica.

O escopo da escrita foi fazer o diálogo, sempre que possível, entre os textos antigos, modernos e contemporâneos. Assim sendo, a referência à teoria contratualista se deu para mostrar que essa teoria teve origem anterior ao período moderno, ou seja, ela não surgiu do nada na idade moderna, tal como foi intenção apresentar uma noção de justiça e de organização de sociedade diferente daquela no mundo de Platão e diferente da proposta do filósofo. Os vários séculos que separam a antiguidade do período moderno e os acontecimentos históricos desses mais de 1500 anos dão, na modernidade, contornos diferentes para os conceitos e para o modo de organização política estabelecida em Atenas e que serviu de parâmetro para a práxis política do Ocidente.

O primeiro capítulo tem como eixo central a discussão sobre a noção de justiça entre Sócrates e seus interlocutores e o debate sobre a educação do filósofo e da filósofa governante. Na leitura do capítulo se acompanha uma apresentação e a diferenciação das concepções de justiça elencadas na obra platônica. Traz conceitos importantes para a compreensão da teoria de justiça platônica, assim, sublinhamos, como destaque, as noções de *techne*, *episteme*, *pleonexia* e *hybris*.

O segundo capítulo será dedicado à discussão da noção de justiça platônica, aquela que em todo o nosso trabalho será considerada a que foi apresentada por Sócrates. É nesse capítulo que se coloca a discussão da Teoria do Contrato Social (TCS), posto que os interlocutores de Platão, Adimanto e Gláuco, trazem essa ideia. Ao final do capítulo retomamos o diálogo entre Sócrates e os irmãos de Platão a fim de mostrar em que nível a teoria desses se diferenciam daqueles.

O terceiro capítulo foi dedicado ao percurso argumentativo, pautado na *República*, vinculado diretamente aos aspectos éticos e políticos do filósofo, com a finalidade de mostrar por que seus argumentos sobre ser justo proporciona ao indivíduo e, por consequência a cidade, mais felicidade. Assim, Platão tece argumentos críticos ao regime político vigente, ao modelo de educação da época, à forma de escolha dos governantes, à educação que os governantes recebem, à geração de necessidades secundárias sem que a cidade tenha satisfeito as necessidades de ordem primária das pessoas. Nesse capítulo,

se ver uma ligação estreita entre a filosofia de Platão e aquela socrática e pitagórica, em seus princípios e nos aspectos da vida em comunidade. Vemos uma tentativa da filosofia de Platão em construir relações sociais sob o princípio coletivo e do cuidado de si em sua extensão para a cidade.

Toda essa primeira parte tem, portanto, o objetivo de situar o futuro ou a futura leitora na discussão platônica sobre justiça, o situa numa teia complexa de muitas dimensões convocadas pelo filósofo para construir sua noção. E, mesmo assim, ela não é de todo acabada, uma característica da filosofia dialógica e dialética de Platão. Então, na segunda parte, o quarto capítulo tem como ponto norteador a discussão sobre a relação entre o conceito de justiça platônico e as propostas do livro V, no que tangencia as propostas de igualdade entre os sexos, na classe dos guardiões. Buscou-se entender a importância, ainda nos dias de hoje, em discutir o texto platônico, sobretudo, aquele dos livros IV e V da *República* como complementares e inseparáveis. Contextos diferentes foram comparados, numa tentativa de buscar o que podemos aprender com a diferença.

Inspirada pelas propostas radicais expressas na *República*, com vista na mudança de paradigma da sociedade, intentou-se pensar o que poderíamos hoje propor como radicalmente diferente do paradigma vigente. Qualquer modelo que se propor contrário e possível ao que atualmente é hegemônico será considerado utópico. Portanto, hoje, bem como no passado, parece que o processo de mudança depende fundamentalmente de certa equiparação da educação, essa equiparação seria basicamente proporcionar para todas as pessoas, uma base comum de conhecimentos, que abarcasse satisfatoriamente os fundamentos da produção de conhecimento das grandes áreas: linguagens, humanas, artes, físicas e biológicas. Ao mesmo tempo hoje há necessidade de reconhecer, como tentou fazer perceber Platão com seus interlocutores, que todo projeto formativo e educativo tem como fundo uma concepção de seres humanos e de relações humanas com humanos e com os demais seres. Platão pareceu ciente desse papel intrínseco ao desenvolvimento formativo, que aqui, contemporaneamente, chamarei de ideológico.

O que se conclui no decorrer das análises e reflexões sobre o que caracteriza uma cidade justa é em grande parte aquilo que Platão pensou, i.e., criar maneiras de eliminar as diferenças na dimensão do acesso a bens básicos para uma vida boa. O conhecimento de si é fundamental nesse processo de mudança de paradigma, todavia, tão importante

quanto é a construção de vínculos com as demais pessoas nesse curso. Nesse ponto, parece que novamente Platão esteve atento à questão ética primeira, que é, precisamente, aquela de se ver dentro da conexão que o *eu* estabelece com o *outro*. Pensar a política da cidade é pensar nos sujeitos no coletivo, as noções de individualização enquanto a formação de indivíduos independentes, tal como se construiu ilusoriamente na modernidade, é insustentável na proposta de uma pólis justa. Essa noção é produtora, como diria a filósofa contemporânea Judith Butler, de vidas precárias. A precariedade da vida ocorre na falta de uma rede de apoio, as redes de apoio não são construídas porque têm a seu favor a noção de independência dos sujeitos. Enquanto, que em cidades mais justas o que se tem é a noção de que nossas vidas são vulneráveis.

O reconhecimento da vulnerabilidade nos habilita a construir a proteção de sujeitos, sem, contudo, uniformizar as vulnerabilidades que cada pessoa tem, dadas as circunstâncias de nascimento de cada uma. As injustiças sociais, geralmente, são derivadas daquelas de classe, de gênero, de raça, de geração, dentre tantas outras, entendê-las como um conjunto que funciona para aumentar ou diminuir as condições básicas para uma vida digna permite ao governante, construir relações de cooperação dentro do espaço coletivo, com isso se evita a precariedade das vidas e aumenta o grau de segurança e felicidade das pessoas.

Parte I - O conceito de justiça na *República* de Platão

A proposta desta primeira parte é discutir sobre o conceito de justiça na teoria política de Platão, em particular aquela apresentada na *República*. Analisaremos a discussão contida nos livros I e II. Nestes dois livros encontramos, comumente, algo como um preâmbulo ao tema da justiça. A discussão sobre a natureza da justiça é realizada por Sócrates, Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Glauco e Adimanto.

Em seguida a esse passo, faremos um percurso que nos leva a discutir o exposto no primeiro livro, em articulação com a tradição da filosofia moderna e da filosofia contemporânea política. Esse procedimento comparativo das propostas políticas antigas, modernas e contemporâneas nos outorga uma percepção tanto das aproximações quanto dos distanciamentos do entendimento de justiça, de cidade, de organização política e, por fim, de ser humano. Vemos que ao tratar do conceito de justiça na *República* outros tópicos, não menos caros, apareceram como base imprescindível para essa discussão, tal como é feita pelo filósofo. Platão nos fornece uma visão complexa sobre o tema, pois o trata enquanto um paradigma que se pretende alcançar.

CAPÍTULO 1

1. Um pretexto para falar de justiça

Na *República*, Platão apresenta quatro perspectivas sobre o conceito de justiça, as quais apresentaremos, didaticamente, em quatro blocos. Assim, no primeiro bloco estão as noções apresentadas por Céfalo e por Polemarco; no segundo, temos a teoria exposta por Trasímaco; no terceiro bloco, veremos a de Glauco e Adimanto; e, no quarto, temos a teoria de Platão, exposta por Sócrates.

O que enseja, logo no início da *República*, a discussão sobre a justiça é a resposta dada por Céfalo à objeção, feita por Sócrates, acerca dos benefícios, na velhice, gerados pela posse de bens. Céfalo defende que é benéfica a posse de riquezas não para todos os indivíduos, mas somente para aqueles que são prudentes¹³ e diz que restituir é justo, bem como falar a verdade e,

nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada – para isso a posse das riquezas contribui em alto grau. Tem ainda outras vantagens. Mas, acima de tudo, ó Sócrates, é em atenção a este fim que eu teria riqueza na conta de coisa muito útil para o homem sensato.¹⁴

Sócrates contesta em tom interpelativo, buscando entender se a restituição é justa em todos os casos, ou seja, se é justo restituir o indivíduo por aquilo que mesmo lhe pertencendo pode lhe provocar danos ou mesmo prejuízo ao que devolve. Parece que Sócrates ressalva que a justiça não é restrita ao ato de devolver ao outro aquilo que lhe pertence e que foi tomado por empréstimo ou de outro modo. A justiça, em casos de restituição, necessita de uma avaliação ponderativa do ato de devolver, algo como uma

¹³ Platão, *República*, I 331a-b.

¹⁴ Platão, *República*, I 331b.

justiça de mediação de conflito. A objeção feita por Sócrates é dada pelo seguinte exemplo hipotético,

Se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, toda a gente diria que não lhe deviam entregar, e não seria justo restituir-lhas, nem tão pouco consentir em dizer toda a verdade a um home nesse estado.¹⁵

Assim, Sócrates, possivelmente, pensa a justiça em termos restitutivos na concepção de redução de danos para todos os indivíduos envolvidos. A conversa entre os dois é muito curta e por isso mesmo os comentadores discutem o objetivo de Platão ter exposto um personagem nos moldes de Céfalo para abrir o diálogo. A esse respeito, Lycos supõe que Platão quisesse mostrar

that conventional adherence to codes of conduct is fundamentally non-reflective about what makes a life lived according to these codes unqualifiedly good and fine. It is not so much the simplistic and unsophisticated nature of how Cephalus and Polemarchus think that is at fault.¹⁶

Essa mesma interpretação é partilhada por Irwin que diz: “Cephalos’ attitude to justice is frankly instrumental, and, given his conception of justice and happiness, his commitment to justice seems rather unstable.”¹⁷

Nesse aspecto a instrumentalidade da noção de Céfalo reflete-se na sua manifestação e aderência irrefletida às leis e às condutas morais da tradição. Platão enquanto um filósofo que assumiu uma postura crítica frente aos costumes e às tradições de seu tempo teria tido muitas razões para chamar a atenção de seus contemporâneos para aquele prisma, ao introduzir Céfalo no diálogo tal como o fez. Porém, não se afirma aqui, a rejeição de Platão às leis, necessariamente, mas a crítica à legitimidade que as ações, nem sempre justas, ganham em decorrência de uma justificação a partir das leis. Platão, por ter acompanhado de tão perto seu mestre morrer, mesmo que nada tivesse feito contra

¹⁵ Platão, *República*, I 331c.

¹⁶ Lycos, 1993: 22.

¹⁷ Irwin, 1995: 170.

as leis, percebeu, possivelmente, que o *demos* colocava “seus interesses e sua vontade acima da lei”.¹⁸

Nesse sentido, é possível que a intenção de Platão ao estabelecer Céfalos como interlocutor primeiro, tenha sido de fato, desejar mostrar aquilo que há de mais simples, mas também pode ser perverso, no pensamento habitual do povo. Também, chama atenção para o aspecto preponderantemente político da postura platônica, frente a seu tempo, Canfora, em seu livro *Um Ofício Perigoso* (2003). Opinar contra o *demos* ou contra aqueles que “representariam” o *demos* era pôr a própria vida em risco.

Mas logo veio o tempo em que mesmo esse gênero de posicionamento [ter obediência às leis] mental haveria de criar-lhe hostilidade, inclusive vindas do lado oposto: dessa vez da parte dos inimigos do ‘demo’. Estes também colocavam seus interesses e sua vontade acima da lei.¹⁹

Platão estava bem consciente disso, pois viu seu mestre ser morto sob a acusação de que corrompia os jovens – Ele estava entre os jovens corrompidos, nas palavras de Canfora,

Platão, é aquele que, mais do que qualquer outro estudante de Sócrates, quis colocar todo o seu próprio pensamento sob o signo do mestre. Desde o princípio, o governo oligárquico foi tão agressivo a ponto de determinar um fenômeno novo na história política da região: a fuga em massa de qualquer cidadão que pudesse temer a perseguição política enquanto simpatizante do regime democrático anterior.²⁰

Annas no artigo *An Introduction to Plato's Republic* (1981), assim como Irwin, Lycos, expressa considerações semelhantes sobre a intervenção de Céfalo e acrescenta o fato que Canfora traz sobre o exílio. A filósofa considera que Platão poderia ter considerado para ter Céfalo enquanto um de seus interlocutores o que a família passou no período de transições de regimes políticos. Assim, influenciou Platão o precedente

¹⁸ Canfora, 2003: 28.

¹⁹ Canfora, 2003: 28.

²⁰ Canfora, 2003: 29.

histórico à escrita da *República*, que envolve os personagens do livro I, nas próprias palavras da filósofa:

We should remember here that the *Republic* was written much later than the time it depicts. Plato was writing for an audience that knew that the security based on wealth which Cephalus had spent his life building up, and which is so much stressed here, was wholly illusory: only a few years later, when Athens fell, the family was totally ruined, Polemarchus executed, and Lysias driven into exile. Money cannot provide even the kind of security it promises, and a life devoted to the pursuit of money is a life whose highest priority is something which can be lost wrong to care about external things more than the state of one's soul, which is something one cannot lose. Meanwhile we see the shortcomings of those who do care principally for money.²¹

Na mesma via dos autores e da autora citadas acima, Trabattoni (2012) é enfático em afirmar a natureza do discurso crítico platônico à “cultura tradicional”. Na *República*, de acordo com Trabattoni, Platão é explícito em sua crítica e o primeiro expoente dessa cultura é Céfalo, embora os demais interlocutores participem desse conjunto. Nas palavras de Trabattoni,

Antes de tudo, poetas e homens políticos eram para Platão importantes expoentes da cultura tradicional. Em diálogos como o *Górgias* ou *A República*, Platão expõe sua crítica de um modo direto, agindo no plano dos valores e dos conteúdos. Já na *Apologia*, no *Íon* e no *Mênon*, encontramos sinais de uma estratégia mais neutra, além do mais, cônsona ao método refutador de Sócrates: sem entrar no mérito dos produtos daquela cultura (sejam textos poéticos ou procedimentos políticos), e admitindo-se pelo menos provisoriamente que tais produtos são bons, Platão se limita a mostrar que os autores dessas coisas “boas” as teriam realizado sem ter o verdadeiro saber.²²

Aquilo com o que o filósofo se debate é justamente sobre a constatação de serem os políticos os grandes propagadores dessa “cultura tradicional” e, por essa razão, gerarem um *ethos* na pólis não comprometido com um caminho investigativo do bem e

²¹ Annas, 1981: 18-19.

²² Trabattoni, 2012: 38.

da justiça, ou tomarem um caminho equivocado, dado que o *demos* tem como professor os poetas e os políticos. O questionamento platônico, a respeito da aceitação da cultura tradicional de forma tão inquestionável, é, sobretudo, ética. Platão está preocupado com as tomadas de decisões para a pólis, baseadas nesses saberes, afetarão suas relações gerais, ou seja, de que modo cada indivíduo se comportará frente ao Outro, se injustiças continuarem a ser conservadas sem questionamentos. Céfalo, como interpreta Trabattoni,²³ detinha fatores externos que o permitiram agir de um modo justo, segundo o entendimento da cultura tradicional do agir justo, não ficando a dever e servir aos deuses.

Contudo, Céfalo não questiona que suas condições materiais, essa que lhe garante uma vida boa na velhice, não são uma regra para os cidadãos da pólis, como um todo. Talvez se ele tivesse realizado o exercício de questionar: será que todas as pessoas na cidade têm as condições materiais e existenciais básicas para agir de forma justa? Teriam elas as condições que as permitessem se manter saudável, isto é, manter uma mente ataráxica de modo a evitar confronto e assim causar injustiças? É possível que sendo feita essas perguntas e desenhado um quadro que demonstrasse as condições das pessoas da pólis, Céfalo duvidasse um pouco de seu mérito em garantir para si uma boa vida, através do seu ofício de comerciante.

O público contemporâneo a Platão até poderia estar consciente de que o acúmulo de riqueza não garante segurança seja particular seja social. Contudo, o problema que Platão deseja expor remete ao nível daquela consciência, ou seja, a qualidade daquele saber. Que pode ter sido compreendido por Platão enquanto uma consciência superficial. Compreender, por um lado, que a riqueza material não traz necessariamente segurança é um conhecimento geral e que muitos possuem, o que poderia não ser manifesto na consciência dos indivíduos são as razões pelas quais a riqueza não se constitui enquanto um elemento definidor de segurança, isto é, a estabilidade da segurança pela riqueza se faz em meio a jogos de poder, talvez tenha sido esse o saber que mais interessava para a discussão de Platão.

Nessa sequência, quando o filósofo pergunta logo do início do livro I a Céfalo “qual é o maior benefício de que julgas ter usufruído graças à posse de uma abastada

²³ Trabattoni, 2012: 42.

fortuna?”²⁴, ele obtém uma resposta carregada de conhecimento não examinado sobre os supostos benefícios que a riqueza propicia para as pessoas. Percebe Platão que Céfalo não compreende as relações e causas entre a riqueza e os privilégios, contudo, e mesmo assim, ele as segue.

Até aqui nos interessam três pontos:

- i) a qualificação do argumento de Céfalo enquanto não complexo;
- ii) a aceitação aos costumes de forma irrefletida; e,
- iii) a associação, em sua argumentação, entre riqueza material e justiça.

O primeiro e o segundo pontos podem ser considerados juntos. O argumento de Céfalo é tomado por não complexo porque ele se satisfaz em reproduzir uma ideia de justiça sem colocá-la em questionamento e disso deriva a sua postura de aceitação dos costumes sem qualquer crítica. Essa crença sem o devido exame gera efeitos que poderiam ser evitados. A discussão entre Sócrates e Céfalo toma corpo nos temas como a velhice, a justiça, o dinheiro e os seus benefícios. É claro na postura de Céfalo o seu temor ao que virá após a morte. Assim, ele avalia o que praticou no decorrer da vida bem como aproveita para praticar a justiça, segundo os costumes tradicionais, na sua velhice. A observação aqui destacada é a de que todas as ações são tomadas tendo como modelo uma norma geral de crenças difundidas pela tradição.

Acerca da terceira observação, a que diz respeito à justiça e ao seu vínculo com o acúmulo de riqueza – o que Céfalo se dedicou a fazer por acreditar que a riqueza está associada à justiça e que proporcionaria uma vida mais tranquila na velhice – podemos dizer que se trata de uma tese já antiga no mundo clássico, embora apresente diferentes nuances. O acúmulo de riqueza foi visto pela tradição grega como uma prática desregrada. Vejamos em *Os trabalhos e os Dias* Hesíodo fará uma crítica ao excesso o opondo diretamente à justiça, cito,

Tu ó Perses, escuta a Justiça e o Excesso não amplies! O Excesso é mal ao homem fraco e nem o poderoso facilmente pode sustentá-lo e sob o peso

²⁴ Platão, *República*, I 330d.

desmorona quando cai; a rota a seguir pelo outro lado é preferível: leva ao justo; Justiça sobrepõe-se a Excesso quando se chega ao final.²⁵

A palavra aqui traduzida por ‘excesso’ é *hybris*, que semanticamente está associada ao descomedimento, ou a um tipo de ato para com o outro que lhe traz desonra, esse termo tem forte vínculo com outro importante termo que Platão emprega na *República*, a palavra *pleonexia*, que pode ser traduzida pelo ‘ímpeto de querer mais’, ou por, simplesmente, ‘ganância’. Cairns (1996) aproxima estes dois termos, principalmente, a partir de Aristóteles, no entanto, cita número considerável de fontes nas quais *hybris* de algum modo remete à *pleonexia* enquanto um ímpeto por mais. Sobre o uso que Platão faz desse termo Cairns diz:

Plato's recognition of the associations of *hybris* with exuberance, vigour, disease, and madness is, because it forms such an obvious point of contact between his view and some of the earliest poetic applications, valuable evidence of the dispositional basis of *hybris*. Since Plato does give the dispositional aspect its full significance and does connect *hybris* with failure to know one's place in society and in the universe as a whole, he is in some ways less revisionary in his approach to the concept than is Aristotle.²⁶

A discussão sobre *hybris* pode ainda ser analisada, a partir do encontro²⁷ entre Sólon e Creso, que foi analisada por Leão (2000). Nela é feita a observação da possibilidade da relação entre justiça e riqueza material e de de maneira essa relação ocorre. Na visão do legislador, de acordo com Leão, “a riqueza é legítima quando emana da vontade divina”,²⁸ essa noção é expressa em uma de suas poesias e nela Sólon faz uma alusão direta entre a riqueza que “emana da vontade divina” com a justiça e o contrário

²⁵ Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 213-218.

²⁶ Cairns, 1996: 31.

²⁷ De acordo com as fontes analisadas por Leão (2000) Sólon foi um legislador ateniense e Creso foi rei da Lídia. As fontes, segundo o ele, não permitem concluir pela veracidade da história muito difundida na Grécia, a do encontro entre Sólon e Creso e, conseqüentemente, uma profícua conversa entre os dois. Porém, apesar dessa informação, Leão analisa o teor dessa conversa criada e fincada na tradição ateniense clássica e mescla a sua análise do diálogo com a leitura de historiadores do período clássico, bem como com os próprios poemas de Sólon. Essa reunião de fontes historiográficas permite a Leão analisar o conteúdo do diálogo imaginado, o qual, mesmo que não tenha acontecido historicamente, acabou se tornando um ‘fato histórico’, revelador de uma forma operativa de *paideia*.

²⁸ Leão, 2000: 37.

com a injustiça. O contrário dessa riqueza ligada à justiça é a riqueza gerada pela ganância.

A ganância, geralmente, é associada com a vontade de poder e com o acúmulo de bens materiais. Isso é o que na análise de Leão se pode associar a Creso, que buscou expandir em demasia seu domínio e ainda possuiu, inicialmente, uma herança herdada a partir de uma usurpação, usufruída por ele, porém não da sua responsabilidade, sendo Giges²⁹ o responsável pela usurpação. Creso em seguida veio a sofrer a expiação. Segundo a análise de Leão, que segue outros estudiosos,³⁰ Creso sofreu a expiação tanto por sua avidez quanto pelos atos de seus antecessores.

A compreensão sobre a noção de *hybris* ganha destaque no trabalho de Leite (2014), ela analisa tanto a noção de *hybris* no mundo antigo, como a sua ligação com a noção de *asebeia*³¹. *Hybris* e *asebeia*, de acordo com Leite, aparecem em contextos religiosos, primeiramente, e depois jurídicos. Como tanto a dimensão religiosa quanto a dimensão do campo jurídico são muito relevantes para a constituição da *pólis* e sua consolidação, então essas noções irão permear a vida ateniense, de modo que atuam como reguladores das relações e como parâmetros para julgamento.

Hybris, nos contextos nos quais Leite o analisa, traz sempre a ideia de algo que ultrapassa o limite. Ela traz como exemplo *Hipólito* de Eurípedes, na tragédia *Hipólito*³² ele age com *hybris* devido sua “arrogância, que o levou a acreditar que possuía um relacionamento especial com a deusa Ártemis e que, por conta disso, não precisaria demonstrar sua deferência aos outros deuses. Já sua *asebeia* corresponde ao menosprezo

²⁹ O mesmo personagem mencionado por Platão no livro II da *República*.

³⁰ Estudiosos que Leão, no artigo em questão, menciona. [poderia ilustrar com algum exemplo]

³¹ Leão (2004), estuda a noção de *asebeia* no contexto religioso e o define como um ato de “ofensa aos deuses”, mas ele ressalva a dificuldade de pensar esse termo na sua tradução mais comum: impiedade, ele considera “vaga”, então apresenta uma ideia que poderia trazer melhor essa noção, ele vai até Êutifron, 7^a, Platão. Cito o parágrafo que Leão apresenta: “piedade (*hosion*) é o que agrada aos deuses; impiedade (*anosion*) é o que não lhes agrada”, após citação, Leão explica que “embora o paralelo não seja total, já que o filósofo está a explorar as implicações semânticas do binómio *hosios/anosios* e não propriamente do termo *asebeia*, não deixa de assinalar que a noção de ‘impiedade’ estabelece uma relação direta com a natureza da atenção e deferência dis

pensadas à divindade” (Leão, 2004: 3). O termo se insere em atos realizados contra as divindades, e Leão cita o julgamento de Sócrates, como um exemplo de julgamento por *asebeia*.

³² Personagem da tragédia euripidiana de nome homônimo.

a Afrodite.”³³ Assim, nesse contexto, *hybris* manifesta um excesso, nesse caso é o ato da arrogância enquanto *asebeia* é o ato de impiedade³⁴ que se constitui como uma atitude de “ofensa contra a cidade,”³⁵ pois, segundo a análise de Leite, é uma manifestação individual contra o coletivo. Essa noção estava presente mesmo antes da pólis democrática,

A partir dos poemas de Sólon e de Teógnis, pode-se perceber que a construção dessas noções como nocivas a coletividades é anterior ao estabelecimento do regime democrático. Dessa forma, antes da consagração da democracia ateniense a *hybris* e a *asebeia* já pertenciam ao imaginário da época como sendo capazes de desestruturar a ordem estabelecida.³⁶

O trabalho de Leite é rico em contextos nos quais essas noções se apresentam, seja no contexto da literatura, como no caso das tragédias; seja no contexto jurídico, como nos casos apresentados pelos oradores; ou no da religião e no da esfera pública.³⁷ O que é importante destacar é o fato de essas noções terem uma acepção negativa e que se relacionam com outras noções importantes como a de justiça, que até aqui temos caracterizado como um ato de não ganhar mais do que o necessário para satisfazer as necessidades primárias.

Retomando a crítica de Platão a Céfalo, é justamente neste ponto que a sua crítica parece incidir, i.e., na tese segundo a qual a riqueza material é um fator que garantiria a justiça. Platão se opõe a esta tese tanto na *República* quanto nas *Leis*.³⁸ Podemos até dizer

³³ Leite, 2014: 41.

³⁴ Em suas notas da tradução do *Memoráveis* de Xenofonte, Pinheiro (2009) elucida a mesma interpretação de Leite (2014) quanto a atitude de impiedade; ela diz: “A impiedade era para os Atenienses o desprezo pela religião tradicional, pelos seus deuses e a sua adoração, e os processos eram levantados, precisamente, àqueles que se afastavam ou manifestavam desinteresse por esses ritos” (2009: 16).

³⁵ Leite, 2014: 42.

³⁶ Leite, 2014: 53.

³⁷ Me refiro aqui apenas ao domínio do aspecto público, porque o privado, no contexto ateniense antigo, parece já estar contido no domínio público. Segundo o próprio trabalho de Leite (2014) há um entendimento de que, ao longo do processo de constituição da democracia, ocorreu uma mudança, mesmo que não intencional, que levou as questões privadas para o âmbito das questões públicas, os julgamentos de crimes como homicídio, traição, suborno, desrespeito, por exemplo, são julgados como crimes de ordem pública. Os julgamentos e punições são dadas para servir de exemplo, para que outros não façam.

³⁸ Lycos, 1993: 4.

que no livro IV das *Leis* Platão faz uma possível nota ao Hesíodo na discussão acerca da justiça e do excesso; cito Hesíodo:

Ela (justiça) segue chorando as cidades e os costumes dos povos que a expulsaram e não a distribuíram retamente. Àqueles que a forasteiros e nativos dão sentenças retas, em nada se apartando do que é justo, para eles a cidade cresce e nela floresce o povo; sobre esta terra está a paz nutriz de jovens e a eles não destina penosa guerra o longe vidente Zeus: nem a homens equânimes a fome acompanha nem a desgraça: em festins desfrutam dos campos cultivados; a terra lhe traz muito alimento; nos montes, o carvalho no topo traz bálanos e em seu meio, abelhas; ovelhas de pelo espesso quase sucumbem sob sua lã; mulheres parem crianças que se assemelham aos pais; sem cessar desabrocham em bens e não partem em naves, pois já lhes traz o fruto a terra nutriz. Àqueles que se ocupam do mau Excesso, de obras más, a eles a Justiça destina o Crónida, Zeus longevidente. Amiúde paga a cidade toda por um único homem mau que se extravia e que máquina desatinos.³⁹

Nas *Leis* a proposição platônica é bastante semelhante se seguirmos a ideia geral exposta, qual seja, a de que a justiça se opõe ao excesso e garante um estado feliz, já o contrário da justiça provoca a desgraça, Platão diz:

Ateniense - Varones, hemos de decirles, el dios, como dice también el antiguo dicho, que tiene el principio, el fin y el medio de todos los seres, avanza con rectitud, mientras lleva a cabo sus revoluciones naturales. Lo acompaña siempre la diosa Justicia que castiga a los que han faltado a la ley divina. El que ha de ser feliz se aferra a ella y la obedece, humilde y ordenado. Pero el que, negándola por jactancia o altanero a causa de las riquezas o los honores o también por la insensata y joven belleza de su cuerpo, inflama su alma de insolencia, creído que no necesita gobernante ni guía alguno, sino incluso convencido de que es capaz de guiar a otros, queda abandonado, desierto de dios, y, al quedar abandonado y asociarse a otros semejantes, se hace ingobernable, porque convulsiona todo al mismo tiempo y, aunque a muchos le parezca que es alguien, después de un breve lapso, tras pagar su merecida pena a la diosa Justicia, se destruye totalmente a sí mismo, a su casa y a su ciudad.⁴⁰

³⁹ Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, v. 222-241.

⁴⁰ Platón, *Leyes*, IV 715e-716b.

Assim, Platão teria ao menos duas razões para manter essa posição. A primeira seria a de que ele associa o acúmulo de riquezas à satisfação de ganhos e méritos individuais, retomando o já dito anteriormente, o que causaria efeito contrário ao desejado para a pólis, já que o indivíduo teria sua ação voltada para o acúmulo de benefícios para si próprio. Desse modo, a pólis - enquanto uma comunidade social e política na qual a organização e produção de bens deve atender a todos e não a parte da comunidade - seria negativamente afetada. A segunda razão, diretamente relacionada com a primeira, reside no fato de que a recompensa individual de acúmulo de riqueza contrariaria sua noção de justiça, que tem uma dimensão comunitária, o que veremos mais adiante nessa análise.

Nas *Leis* Platão preserva essa mesma posição contrária ao acúmulo de bens gerados pelo dinheiro, dizendo que “se haría una gran exportadora y se llenaría, a su vez, de monedas de plata y de oro. Comparado con éste, no habría para la ciudad ningún mal mayor para la adquisición de costumbres nobles y justas”.⁴¹ A suposição é semelhante aquela da *República*, isto é, não é compatível a existência de uma cidade justa com a existência da pobreza e da riqueza como dois lados de uma mesma sociedade.⁴² Retomando a *República*, Platão observa que o acúmulo e desejo por mais riquezas materiais não é sustentável e ainda é um grande potencializador de guerras. No livro II ao se referir ao crescimento das cidades e suas consequências, Platão reforça sua ideia de que a concentração de riquezas não constrói uma cidade justa, ele argumenta com a pergunta a Glauco,

S – Portanto, não teremos de ir tirar à terra dos nossos vizinhos, se queremos ter o suficiente para as pastagens e lavoura, e aqueles, por sua vez, não terão de tirar à nossa, se também eles se abandonarem ao desejo da posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário?

G – Será inteiramente forçoso, ó Sócrates.

S – Havemos então de fazer guerra, depois disso, ó Glauco? Ou como há-de ser?

G – Tem de ser assim – respondeu.

S – E não digamos seja o que for – declarei – se a guerra faz qualquer bem ou mal, mas somente isso, que descobrimos a origem da guerra, de onde derivam

⁴¹ Platón, *Leyes*, IV 705b.

⁴² Platón, *Leyes*, IV 679b-c.

sobretudo as desgraças particulares e públicas para as cidades, cada vez que ela se origina.⁴³

A origem da guerra entre os povos, portanto, na visão de Platão, é gerada pela exploração da terra que se faz cada vez maior, na medida em que a população cresce e pela criação de mais necessidades que não são satisfeitas quando o Estado deseja acumular riquezas. Essa noção do nascimento da guerra pode ser estendida aos motivos que em nossos dias continuam a se fazer guerras. As potências do século XX e XXI entram em guerra seja para protegerem suas riquezas e territórios, seja para se apropriar das riquezas dos países com os quais entram em guerra.

Vê-se, então, que a noção de *hybris* e *pleonexia* estão próximas e exercem no indivíduo que as manifestam um desregramento do desejo de possuir mais. São manifestações possíveis, embora, não toleradas pelas divindades da cidade, pelos juízes e mesmo pelos indivíduos.

1.1 Da justeza com o amigo e da injustiça com o inimigo

Dito isto, o diálogo entre Céfalo e Sócrates é, portanto, um preâmbulo para a discussão que sucede. Logo a seguir à objeção de Sócrates à noção apresentada por Céfalo,⁴⁴ Polemarco intervém e acredita sustentar uma noção parecida com aquela que seu pai apresentou, inicialmente, a partir da compreensão de justiça que ele resgata em Simónides⁴⁵

⁴³ Platão, *República*, II 373d-e.

⁴⁴ Platão, *República*, I 331c.

⁴⁵ Simónides nasceu na Ilha de Ceos na Ática. De acordo com o estudo realizado por Ferreira (2013) Simónides pode ter nascido, segundo as fontes antigas, no ano de 556/552 ou 532/538 e tenha morrido no ano de 468/464, ainda que os testemunhos apresentem datas divergentes tanto para a data de nascimento quanto para a data da morte do poeta. Simónides é considerado pela crítica como o poeta dos cantos da vitória, isto porque ele escrevia poesias para os momentos festivos da Hélade. Cantou para as vitórias nos jogos olímpicos e para atletas vitoriosos. De acordo com Ferreira, o trabalho que desenvolveu enquanto um poeta o possibilitou conhecer as esferas públicas e políticas da pólis.

O que vem a ser então a ideia de justiça em Simónides, e defendida por Polemarco, será o que chamaremos aqui de uma noção *seletiva da justiça*. A noção *seletiva da justiça* é a ação – segundo a compreensão de Simónides por Polemarco – que consiste em ser justo com o amigo e injusto com o inimigo; ao amigo dará o bem e ao inimigo o mal.⁴⁶ Mas, como Sócrates assinala, a interpretação do poeta, feita por Polemarco, poderia ser contradita se tomarmos a ideia de justo e de injusto enquanto termos absolutos em suas definições elementares, i.e., adotar o justo enquanto aquele que não comete injustiças a outrem e o injusto enquanto o seu oposto. Em outros termos, concordamos com Kahn (1972) quando entende haver, no conceito de justiça aqui apresentado, uma indesejável auto-predicação, ou seja, Polemarco estaria afirmando que a justiça participa da forma do justo, fazendo assim corresponder o termo ao seu significado. Desse modo, justo e injusto são em sua forma coisas diferentes porque possuem significados semanticamente distintos. Entretanto, afirmar que o justo e o injusto são diferentes não significa afirmar que eles aparentam, no plano da realidade e da prática, sempre essa diferença, é preciso que se conheça o justo para diferenciá-lo do injusto.⁴⁷

A noção de justiça apresentada por Polemarco pode também ser contradita porque uma mesma pessoa pode ser tanto justa quanto injusta relativamente a quem ela dirige seus atos. Então, se um indivíduo X faz bem a um amigo Y ele estará sendo justo, mas, se X pratica a mesma ação com um inimigo Z, então, estará sendo injusto porque não se pode fazer bem ao inimigo. Essa noção de justiça, que admite em sua definição que o justo faça “mal aos inimigos, e bem aos amigos”,⁴⁸ de acordo com Sócrates não é sábia e nem verdadeira. Ela pode ser caracterizada tanto por tomar significados diferentes como iguais quanto por se referir a uma definição relativa e individual, isto significa que a quem se direciona a ação, se maléfica ou benéfica, se ela é justa ou não, é o que determina se a mesma é justa ou não. O ato em si mesmo não é relevante. As duas categorias – a do justo e a do injusto – bem como a ação que as caracteriza são nessa

⁴⁶ Platão, *República*, I 332a-b.

⁴⁷ Platão, *República*, V 476a.

⁴⁸ Platão, *República*, I 335e.

apresentação enfraquecidas pela relevância que se dá a quem se destina à ação – a partir do critério da posição que ocupam os indivíduos.

Veremos que a definição dada por Polemarco é aludida de forma muito semelhante por Glauco no livro II, mas essa segunda referência define somente o injusto. Glauco é quem faz a observação das prerrogativas que os injustos têm quando estes aparentam serem justos: “é ele que prevalece e leva vantagens aos adversários; essa vantagem fá-lo enriquecer e fazer bem aos amigos e mal aos inimigos”.⁴⁹ Glauco se refere, indiretamente, à definição dada por Polemarco, contudo a coloca no contexto em que fazendo uma defesa de um modo de vida injusto expõe a incoerência da tese de Polemarco, demonstrando que uma ação injusta não muda a sua qualidade se se muda o seu receptor e acrescenta que o injusto o é porque se beneficia de uma moral individualizante cujo princípio é tirar vantagens em todas as situações sem “se incomodar com a injustiça”.⁵⁰ Portanto, Platão nos faz perceber que esta é uma definição não válida porque ela não dá conta de definir os dois termos que propõe: ação justa e ação injusta, pelo contrário, ela faz referência somente à ação injusta.

Essa noção *restritiva da justiça* sugere outro problema, segundo o que Sócrates mostrou para Polemarco, ela implica na limitação da realização dos trabalhos necessários para o bom funcionamento do que podemos chamar de corpo social ou daquilo que constitui uma cidade, isto é, as suas instituições e as suas ocupações. Como bem lembra Sócrates, as atividades tais como a do médico, do piloto e do guardião seriam prejudicadas, se levarmos até as últimas consequências a definição de Polemarco, pois eles só poderiam exercer bem e para os fins que são requeridas essas atividades se as estiverem executando para os amigos. Nessa concepção, mesmo a pessoa justa só seria útil ao desempenhar seu trabalho para pessoas específicas, ou seja, para os amigos. Essa restrição relativa ao modo da ação e da sua direção é o que determinará se será justa ou injusta, ela se aplica também às demais atividades, como a do sapateiro, do pedreiro, do tratador de cavalos, assim por diante. Todas estas funções só serviriam para um conjunto

⁴⁹ Platão, *República*, I 362b-c.

⁵⁰ Platão, *República*, I 362b.

de pessoas: o conjunto dos amigos,⁵¹ e é essa a restrição da teoria de justiça de Polemarco, fazer bem ao amigo e mal ao inimigo.

A concepção de justiça exposta por Polemarco é anti-funcional mesmo se aplicada à cidades com pouca densidade populacional e de organização não complexa. Sua proposta, podemos supor, teria quase nenhum ou mesmo nenhum êxito para auxiliar na construção de uma cidade justa e poderia ainda provocar o inverso daquilo que é desejado, ou seja, o contrário da justiça. Todas as funções práticas entre o indivíduo e a polis estariam comprometidas, pois seriam dependentes dos modos das relações.

1.2 *Techne* no diálogo entre Sócrates e Polemarco

Os primeiros interlocutores de Sócrates não só o permitiram introduzir o debate sobre a justiça como também o permitiram incluir outro tema caro a Platão, a questão acerca da *techne* e da *episteme*. Assim, seguimos Sócrates em sua tentativa de mostrar a Polemarco que a justiça não se limita a um modo de agir, mas que ela é uma arte, uma função, no sentido grego, ou seja, ela é uma *techne*. E isso significa que a justiça se refere a uma ação que compreende em si um tipo de conhecimento (*episteme*), que é aquele da justiça. Compreender e saber o que é a justiça não passa, necessariamente, pela prática, mas pelo conhecimento e reconhecimento daquilo que é o objeto da justiça: o agir justo. Assim essa compreensão exige exame da ação, apreciação da recepção da mesma por quem a pratica e por quem a sofre, passa também pelas virtudes desenvolvidas pelo indivíduo. Enquanto mais próximas elas estiverem do equilíbrio, mais facilmente ele saberá se uma ação está mais próxima da justiça ou o contrário.

Desse modo a justiça seria uma virtude mais geral pela qual as demais técnicas se guiariam, seria, diríamos, o modo como se age ou a impressão ética posta na excursão de cada técnica. O justo é aquele que sabe o que é a justiça, ele é capaz de reconhecer a justiça nas ações, mesmo que ele nunca tenha passado pela experiência de uma

⁵¹ Platão, *República*, I 333a-c.

determinada ação, ele a reconhece, pois aprendeu a partir do exercício da escuta e do exame. Desse modo, a justiça abrange tanto a dimensão técnica (*techne*) quanto a dimensão epistémica (*episteme*).

Assim, o médico, o sapateiro e o tratador de cavalo, segundo Sócrates apresenta, teriam uma ação justa, dentro de suas funções, se as executassem bem. E o que é, nesse contexto, cumprir bem uma função? Cumprir bem uma função exige no mínimo três condições. Essas condições sintetizadas abaixo aparecem de formas variadas nos argumentos ao longo dos livros da *República*.

- i) Conhecer bem o objeto a ser manipulado, sendo que esse saber é adquirido com o estudo e a investigação;
- ii) Realizar o melhor que se pode sempre que uma situação necessitar daquele conhecimento;
- iii) Desempenhar a função sem causar danos ou prejuízos, já que causar danos equivale a não conhecer a matéria objeto da ação.

Para os itens acima temos como exemplo o saber médico, citado por Sócrates no livro I, pois esse saber exige conhecimento do corpo humano daquele ou daquela que exercerá a medicina, de modo a não trazer prejuízos a quem procura por essa função. Sobre o objeto da função no livro I Sócrates diz: “Parece-me, Adimanto, que a natureza humana está fragmentada em partes ainda mais pequenas, de modo que é incapaz de imitar bem muitas coisas ou de executar bem aquelas mesmas de que as imitações são cópia”.⁵² O contexto da fala refere-se à educação dos guardiões da cidade e necessidade da limitação de sua função enquanto guardiões. O argumento de Sócrates é de que se o guardião tem funções para além da de guardião, ele não executará bem nem uma das funções a que se propõe.

O bom cumprimento de uma função implica, necessariamente, no domínio do saber que uma tal função exige. Por outro lado, a ignorância do saber da função que é executada torna-se um problema para o paradigma da cidade justa, pois pode-se incorrer no erro de continuamente errar sem saber que se comete o erro. No *Alcibíades I* Platão

⁵² Platão, *República*, II, 395b.

abordou essa questão e demonstrou os perigos de uma pessoa aspirante ao governo da cidade ignorar a arte (*techne*) de governar. Como poderia uma cidade ser bem administrada? Como nela podem viver pessoas equilibradas? E de que modo os indivíduos terão satisfação em realizarem uma determinada função se eles percebem que aquele ou aquela que se propõe a governar a pólis não o faz bem porque ignora essa arte e, conseqüentemente, coloca a cidade e quem nela vive em riscos? Em alusão a isto podemos mencionar a famosa imagem do navio no livro VI. Quem veleja o navio? A quem conferimos essa responsabilidade? Se não é a qualquer um que confiamos essa tarefa, por que incumbiremos para o governo da cidade aquele que “proclamar simplesmente que é amigo (*eunous*) do povo (*plethei*)?”⁵³

Em uma análise dessa passagem no texto platônico, Cornelli (2014) dedica uma rica leitura, na qual esboça a tese segundo a qual Platão estaria “navegando contra a corrente”⁵⁴ ao pensar o projeto da *kallipolis*. Pode-se conferir isso no fato de Adimanto não ter se convencido sobre a natureza e capacidade para a política do filósofo. Adimanto estaria no diálogo representando o *demos*, ou seja, aquelas pessoas que na sua cotidianidade enxergavam o e ou a filósofa como pessoas estranhas. Para Cornelli, Platão, ao iniciar a terceira onda⁵⁵ com a alegoria do navio tenta com isso dar uma resposta aqueles que veem sua proposta para a pólis como bizarra. Contudo, Platão está consciente de que sua proposta será recebida como algo de “monstruoso” ao que parece ele enfatiza essa monstruosidade da organização da vida política, como adjetiva Cornelli.

Por fim, Sócrates lembra Polemarco de que a justiça não se limita a uma função e situações específicas ou trabalhos com finalidades definidas e fechadas em si mesmas. É como se Sócrates dissesse a Polemarco que tentar agir justamente é parte de um modo de vida, ou seja, é uma prática. Em seguida, Sócrates ironicamente comenta: “Então, meu

⁵³ Platão, *República*, VIII 558c.

⁵⁴ Cornelli, 2014: 9.

⁵⁵ No livro V da *República*, Platão esboça três propostas políticas que completam o projeto da *Kalipollis*. Dado o grau de dificuldade e novidade dessas propostas o filósofo usa a metáfora marinha, denominando-as de *ondas*. Platão apresenta cada uma das propostas conforme o grau de dificuldade e complexidade de cada uma, respectivamente. Platão diz: “É que talvez não saibas que depois de eu ter escapado a custo a duas vagas estás agora a erguer a terceira, que é mais alta e mais árdua de todas” (Platão, *República*, 472a). A primeira diz respeito a inclusão social e política das mulheres, da classe dos guardiões, no governo. Na segunda “onda” Platão propõe uma organização social baseada na comunidade de mulheres e crianças, da classe dos/as guardiões/ãs; na terceira e última “onda”, considerada também a mais difícil, Platão apresenta o argumento segundo o qual o governante deve ser filósofo.

amigo, a justiça não poderia ser uma coisa lá muito séria, se se dá o caso de ser útil para as coisas que não são utilizadas.”⁵⁶ Ou seja, a justiça é útil tanto no nível teórico quanto no nível prático. É importante reconhecer as ações justas e o que é a justiça para diferenciá-las do que elas não são.

No fim Sócrates convence Polemarco de que o verdadeiramente justo não agiria de forma injusta. O que ele usa como uma contra argumentação é a tese segundo a qual um indivíduo não poderia agir em contrário ao que, em última instância, é apreendido por ele, ou em contrário daquilo que ele possui enquanto uma virtude, nesse caso, a justiça. Sócrates ilustra dando o exemplo do tratamento que é dado aos cavalos, de acordo com ele se se faz mal a cavalos eles se tornarão piores e não o contrário; e por analogia, com os seres humanos aconteceria o mesmo,⁵⁷ continuando com os exemplos: os músicos a partir de sua prática não são ignorantes na música, mas o contrário, a conhecem; “a ação do calor não é, me parece, refrescar, mas o contrário”.⁵⁸ Então conclui: “Logo, ó Polemarco, fazer mal não é a ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas pelo contrário, é a ação de um homem injusto”.⁵⁹ Novamente Platão reforça a ideia de que conhecer bem o objeto que se manipula torna o indivíduo capaz de o executar com a destreza de um sábio, enquanto agir contrariamente ao que se aprendeu significa que o mesmo não foi aprendido em sua plenitude, ou seja, nas suas várias dimensões, sejam práticas e/ou teóricas. É importante ter em mente que para Platão o conhecimento de algo não se limitava ao saber técnico de certo ofício: o conhecimento, como já foi dito, tem uma dimensão ética do agir, o que significa dizer que a ação é uma realização vinda da reflexão anterior. Por isso a filosofia de Platão é complexa e completa⁶⁰ porque ele tenta inserir em si a análise prática da vida com boa parte dos seus conflitos internos, próprios dos seres humanos.

Um argumento semelhante a este aparece em *Górgias*, quando Sócrates tentando definir o que é a oratória em relação à política, começa dizendo a Górgias que quem

⁵⁶ Platão, *República*, I 333e.

⁵⁷ Platão, *República*, I 335b-c.

⁵⁸ Platão, *República*, I 335c.

⁵⁹ Platão, *República*, I 335d.

⁶⁰ A palavra “completa” aqui se refere apenas ao fato de Platão ter tentado pensar a filosofia e os problemas de seu tempo a partir de muitas dimensões, tais como: sociais, políticas, particulares, jurídicas, religiosas e educacionais.

aprende algo não pode fazer diferente daquilo que aprendeu. Então, quem aprende carpintaria é um carpinteiro, quem aprende sobre música é um músico, e assim se passa com os demais ofícios. Ele aplica este raciocínio ao indivíduo justo, ou seja, aquele indivíduo que aprendeu sobre coisas justas.

Sócrates – E então? Quem aprendeu carpintaria é carpinteiro, ou não?

Gláuco – Sim.

Sócrates – Então, também quem aprendeu música é músico?

Gláuco – Sim.

Sócrates – E a medicina, médico? E quando às demais artes, o mesmo argumento não se aplica desta forma: quem aprendeu uma delas é tal qual o conhecimento que a produz?

Gláuco – Sem dúvida.

Sócrates – Conforme esse argumento, pois, também quem aprendeu o justo é justo?

Gláuco – Absolutamente certo.

Sócrates – E quem é justo age de forma justa.

Gláuco – Sim.

Sócrates – Não é necessário, então que o *retor* seja justo, e que a pessoa justa queira agir de forma justa?

Gláuco – É claro.

Sócrates – Portanto, quem é justo jamais há de querer cometer injustiça.⁶¹

Nessa passagem há claramente uma noção aproximativa e quase inseparável entre *techne* e *episteme*. É Lefebvre (2017) quem diz que a

La notion platonicienne de *techne* est initialement une notion de savoir, quels que puissent être par leurs d'éventuels prolongements poétiques ou pratiques de ce savoir (...). Le plus souvent, Platon ne distingue pas entre *techne* et *episteme*. Il peut alors indifféremment, par exemple, dire *techne* pour le savoir mathématique, ou *episteme* à propos de la conduite de l'Etat comme dans le *Politique*.⁶²

O que Lefebvre faz é, comparativamente, apontar que para todo ato existe um saber. Nem sempre essa distinção vem rápido, pois muito do nosso saber e intuição aprendemos quando

⁶¹ Platão, *Górgias*, 460b-c.

⁶² Lefebvre, 2017: 68.

somos ainda novos. Chama atenção, me parece, é reforça a ideia platônica para a questão de que o governante de um Estado, tem a obrigação de aprender a arte da política. O governante decidirá sobre a vida das pessoas. Ele dirá, em caso de conflito diplomático, se colocará e levará seus cidadãos para uma guerra ou não. As decisões erradas ou acertadas de cada governante refletem diretamente na pólis e no conjunto de pessoas que nela habita.

1.3 *Techne* e sua natureza

Estudiosos divergem na interpretação do conceito de *techne* na obra platônica. E isso decorre do fato de ele ser, diríamos, movediço nos diferentes diálogos.

Nas palavras de Sørensen Sócrates é

Portrayed by Plato in the so-called 'Socratic' dialogues, the model for living the right kind of life, ethically and politically is repeatedly found in the notion of *techne*, 'craft' or 'expertise', which for him represented the paradigm of rational procedure, aimed at practical benefit and guided by teachable expert knowledge of its own definite subject matter.⁶³

Sørensen, em uma discussão sobre a relação entre democracia e *techne* no pensamento político de Platão, parte da premissa de que para Sócrates o bom governo precisa possuir a *techne* de governar; essa *techne* não é desenvolvida e nem todas as pessoas a tem e por essas razões. De acordo com Sørensen, Sócrates ele faz críticas à democracia, pois ela poderia ser feita, na Atenas clássica, por todas as pessoas autorizadas a participarem das assembleias, mesmo que estas não tivessem o conhecimento acertado para tomar decisões para todos. Na continuação do seu argumento, Sørensen apresenta a tentativa de Platão em justificar essa concepção do fazer político com a noção de *techne*, principalmente, ao que refere a ideia segundo a qual não são todas as pessoas que têm as habilidades para governar. Segundo Sørensen, Platão, não rejeita por completo a concepção socrática, contudo a complexidade dessa afirmação

⁶³ Sørensen, 2016:1

necessita de uma fundamentação e, segundo Sørensen, é isso que Platão faz no diálogo da *República*, mas também em outros diálogos nos quais aparece o tema sobre *techne* e governo.

Sørensen analisa o tema da *techne* e a sua relação com a democracia em mais quatro diálogos. No *Górgias*, no qual Sócrates rejeita a noção de retórica enquanto uma *techne*, ele a entende como uma atividade baseada na prática influenciada pelo *demos*. O uso da oratória é, no entendimento socrático, uma “faca de dois gumes”, ao mesmo tempo que propicia algum prazer em quem ouve o que deseja ouvir também gera sentimento contrário para aqueles que ouvem o que não desejam, assim o orador tendencialmente fala o que o *demos* deseja escutar, os indivíduos nesse processo são, de certo modo, passivos, são persuadidos pela oratória do orador.

Já a análise de Sørensen a respeito do *Político* revela mais uma vez o motivo de Platão ser um crítico à Democracia. Com qual saber o governo governa? As leis e o cumprimento das leis são baseados no entendimento racional ou numa prática que se tornou comum? Qual tipo de governo o governante que terá como espelho? O que se percebe é que o governante governa a partir de leis, que são em sua maioria elaboradas a partir dos costumes e ditadas pela assembleia de pessoas, que em sua maioria decidem assuntos com os quais não tem conhecimento técnico ou mesmo familiaridade. Assim, no regime democrático, aquele vivenciado na Grécia Antiga, o governante governa com base no que o *demos* decide.

A conclusão à qual Sørensen chega, portanto, é a de que Platão, ao fim dos diálogos em que coloca para debate a questão sobre a *techne*, entende que a política precisa ser matéria de um *expert*, ou seja, de alguém que foi treinando para assumir a função pública de governar. Essa mesma conclusão teve, em discussão anterior, Cornelli (2014), em suas palavras,

Platão não pode aceitar a tese democrática de que qualquer um, sem qualquer educação, possa fazer política. Não tanto — ou não somente — por sua fé política de clara matriz oligárquica. Platão está convencido que, sem uma reforma da classe política, reforma esta que passa fundamentalmente por uma educação dos que serão guardiães, o único cenário possível de justiça é aquele expresso por Trasímaco no início da *República*, pelo qual “justo é o interesse

(συμφέρων) do mais forte” (*Resp.* I 338c). É procurando responder a esta posição teórica que Platão parece querer escrever o restante do diálogo.

Em estudo sobre a *techne*, Helmer (2016), se contrapõe à crítica aristotélica relativamente a divisão de funções proposta por Platão na *República*. A interpretação de Aristóteles desse princípio o leva a concluir que Platão alcançará o contrário daquilo que ele almeja, i.e, ao invés de atingir a unidade da pólis ele a divide. Entretanto, a tese que Helmer defenderá será exatamente a de que Platão acerta ao apostar no princípio da divisão de tarefas para garantir a unidade e reciprocidade da *kallipolis*. Assim, diz:

la force integratrice du principe socratique de la specialisation des taches et des fonctions: il assure l’unité de cette cite plutôt que sa division en ce qu’il double la reciprocité négative des échanges économiques, fondée sur l’interêt propre et porteuse de conflit potentiel, d’une reciprocité politique positive au sens ou elle oeuvre au benefice de l’unité de la cité.⁶⁴

Helmer tem como apoio a discussão do livro II para defender sua tese. A divisão de tarefas se pauta pelo princípio de que nenhum indivíduo consegue viver de modo autossuficiente, essa premissa leva à conclusão de que a interação entre os indivíduos para a satisfação das necessidades básicas é, portanto, inevitável, uma vez que é humanamente impossível produzir todos os itens necessários para aquela satisfação. Assim, os humanos se aglomeram em conjuntos e trocam entre si o que produzem e os serviços, essas trocas são geradoras da reciprocidade.

Até aqui a noção de *techne* esteve mais ligada a ideia de fazer, a ideia de algo da ordem de uma práxis qualquer, seja ela de fazer sapatos, seja ela de governar. O problema ganha dimensão pelo fato de os conceitos de *techne* e *episteme* andarem lado a lado ora como quase sinônimos ora como independentes, contudo complementares. E essa questão se fará presente na maior parte dos casos tendo em vista a proximidade semântica desses termos; isto se dá porque *techne* é um termo que sempre vem acompanhado de um complemento ou objeto ao qual se diz que alguém tem uma competência, por exemplo, se se diz que alguém é um bom orador, significa dizer que ele possui a técnica da retórica, assim podemos adjetivá-lo de um *retórico*; o mesmo se passa com o político, que é a aquela pessoa que conhece sobre as técnicas da política (*politike techne*) poderíamos

⁶⁴ Helmer, 2016: 16.

adjetivá-lo de um *político*. O destaque aqui é quanto ao fato de a palavra *techne* sempre vir preenchida por uma habilidade, quero dizer, que sempre é preciso revelar o objeto de perícia. É importante notar que um outro termo se agrega a estes já ditos e que nos ajuda a compreender o imaginário grego antigo em torno do ‘fazer’ e do ‘conhecer’ – o termo é *poiesis*.

Poiesis alude a um fazer ou a uma construção gradativa, desse modo quando dissemos que sabemos fazer X ou conhecemos X significa dizer que essa construção processual já teve início, portanto, o que diferenciará o conhecimento ou o fazer, entre as pessoas, será o estágio no qual o conhecer e ou o fazer se encontram. Deste modo, algumas pessoas estarão mais preparadas que outras para cumprirem certas funções. Necessariamente, isto que é entendido pelos gregos enquanto *poiesis* passa por um aprendizado por um percurso de ensino, por um caminho de estudo (*mathema*). Esse aprendizado pode acontecer tanto a partir de uma construção de discursos (*logoi*) quanto pelo aprendizado prático⁶⁵. Embora aqui façamos essa dicotomia, é importante dizer que nem sempre essa oposição foi óbvia mesmo porque toda *techne*, não importa a sua natureza, tem como pressuposto um conhecimento, disto decorre a dificuldade, como já mencionamos, dos comentadores em estabelecer uma definição fechada a estes vocábulos, na obra platônica.

Se o saber passa por um processo que é aquele de aquisição e essa aquisição ela mesma tem uma natureza dinâmica devido também ao fator individual, então neste contexto é possível defender, como Platão irá fazer nos livros seguintes, que em todo objeto do saber há graus de conhecimento e afirmar que o conhecimento sobre X requer ter consciência desse grau.

De acordo com Schaerer (1930), Platão guarda em sua noção de *techne* algumas semelhanças com noções mais antigas do termo. A própria semântica da palavra *techne* tem em sua acepção a ideia de conhecimento, de conhecimento enquanto uma ciência. *Episteme* e *techne* são assim termos próximos em sua acepção e usados para contextos

⁶⁵ Lembremos desta oposição que Platão faz no livro VI quando diz em 501e “enfurecer-se-ão, ainda, quando dissermos que, antes de a raça dos filósofos se assenhorear do Estado, não haverá trégua de desgraças para o Estado nem para os cidadãos, nem a constituição que imaginamos em palavras (*muthologoumen logoi*) se objetivará nos factos (*telos lepsetai*)?”.

semelhantes, contudo a sutileza que as diferi é significativa, pois enquanto *techne* tem uma relação com a arte que é prática, ou seja, com o conhecimento sobre uma técnica, uma arte que se exerce, que se executa, que se faz, *episteme*, por outro lado, tem relação com o conhecimento, que não passa necessariamente pela prática. Estas noções, geralmente, tomavam por *techne* o conhecimento sobre a mesma, ou seja, realizar determinada função significava possuir conhecimento relativo àquela função. Então, a dificuldade que temos em compreender o termo, provavelmente, também existiu na antiguidade, uma vez que historicamente eles mantêm uma relação de semelhança semântica apesar de tratarem de objetos de natureza diferente.

Há duas diferenças que se podem fazer em relação ao uso de *techne* e de *episteme*. No caso em que *techne* é um conhecimento que se tem de algo prático e relacional, *techne* terá efeitos sobre os indivíduos. É a situação, por exemplo, das funções como a do sapateiro, do médico, do governante, do fazedor de roupas, etc. Já no caso em que a *techne* é um conhecimento não prático, mas sim de uma postura diante do mundo, *techne* então se aplica a um modo de vida, como por exemplo às virtudes como a coragem, a sabedoria, etc.

É, entre os platonistas, quase um consenso que a virtude, nos diálogos de juventude, é um tipo de conhecimento. Contudo, existe a dificuldade em entender em que casos a virtude é um conhecimento e não uma técnica. Isto porque Platão usa os mesmos termos para se referir a dois tipos de técnicas aplicadas a dois tipos de conhecimento, que chamarei de: Técnica Prática Relacional (TPR) e Técnica Prática de Si (TPS). Sugerimos que a TPR é aquela cuja prática tem suporte num tipo de conhecimento que ultrapassa a esfera do indivíduo, uma *techne* e *episteme* que se volta para o exterior, para os cuidados com a pólis. Se examinarmos a proposta educacional de Platão, no livro III da *República*, veremos que a primeira alusão, para a qual a educação deve voltar-se desde a infância, é feita a sujeitos externos, como as divindades, os pais e os amigos. A educação enquanto um componente importante da cidade preserva, obviamente, seu caráter público. Folch, em referência aos livros I e II das *Leis*, onde o Ateniese define a educação, apresenta seus efeitos e diz qual o tipo de educação as crianças precisam receber para se tornarem boas. Folch diz:

When Plato argues that education ought to inspire the desire and knowledge to rule and to be ruled with justice, and later that being educated means having been trained in song and dance — when he claims, in short, that preparation for citizenship occurs in choral performance — he invokes a widely shared worldview regarding the reciprocity of poetry and the political community, according to which performance, especially choral performance, plays a formative role in defining the citizen and his place within the polis.⁶⁶

Então a educação tem o aspecto de modelar para uma vida em comunidade e tem o segundo aspecto que envolve a TPS, que é o voltar-se para si mesmo:

S - Devem receber a educação correcta, seja ela qual for, se querem atingir o cume da perfeição no que toca a serem cordatos para com eles mesmos e para com os que estão sob a sua guarda. [continua Sócrates] Além desta educação, uma pessoa que tem cabeça dirá que devem fornecer-se-lhes habitações e outros bens tais, que não impeçam de serem os melhores guardiões possíveis, e não incitem a fazer mal aos demais concidadãos.⁶⁷

As duas diretrizes para a educação do e da guardiã são importantes para o projeto político platônico de constituição da *kallipolis*. Como é sabido, a existência de mais justiça na cidade depende tanto do modo como os indivíduos interagem com os demais quanto do modo como eles vivem suas próprias vidas e se relacionam consigo próprios.

1.4 Poder e leis

Será a filha de Édipo, Antígona, uma ameaça ao projeto de poder de Creonte? O que estaria por trás da decisão de Creonte ao ultrapassar os limites razoáveis de uma lei positiva, na qual nela estabelece um princípio ético-moral antigo, segundo o qual dar-se tudo ao amigo e nada ao inimigo? Será que estaria aqui em jogo apenas fazer valer um

⁶⁶ Folch, 2015: 10.

⁶⁷ Platão, *República*. III 416c-d.

poder soberano ou o próprio poder estaria ele mesmo já ruído e, portado, carecido de salvação?

Arendt, no livro *On Violence* (1969/70), analisa a relação sinonímica, que geralmente é feita, entre violência e poder. Ela aponta para a sua presença constante nos fatos históricos e políticos, contudo de tão comum tornou-se algo do cotidiano, a ponto, segundo ela, não ser objeto de análise. Tem-se livros sobre guerras, sobre Estado, sobre poder, mas não tem uma análise daquilo que seja a natureza da violência.⁶⁸ Geralmente, se pensa violência e poder como sinônimos, porém a violência é mais uma das variadas manifestações do poder, uma vez que ele tem outros instrumentos de manifestação.⁶⁹

The conviction that the most crucial political issue is, and always has been, the question of Who rules Whom? Power, strength, force, authority, violence – these are but words to indicate the means by which man rules over man; they are held to be synonyms because they have the same function.⁷⁰

Arendt, vai dizer que a violência está associada ao poder do Estado, na medida em que ela própria pode ser usada enquanto um modo de governar, ou seja, enquanto aquilo que nas palavras de Platão, como vimos anteriormente, identificamos como uma *techne*. Nesse caso, o governo deve desenvolver um modo de governar no qual empregue um ato que pode ser identificado como uma ação violenta. O governar violentamente, seria, então uma *techne*. Esse instrumento, o da violência, é uma das técnicas usadas no governo e assim como as demais *technai*, ela também tem uma *episteme* que a qualifica.⁷¹

Na continuação Arendt explica que o poder é algo inerente ao governo, mas não porque seja uma característica essencial do governo, mas sim porque o governo é investido de poder, são os indivíduos que lhe conferem o poder. Assim, ele usufrui do

⁶⁸ Arendt, 1969/70: 8.

⁶⁹ “If we turn to discussions of the phenomenon of power, we soon find that there exists a consensus among political theorists from Left to Right to the effect that violence is nothing more than the most flagrant manifestation of power”, Arendt, 1969/70: 53.

⁷⁰ Arendt, 1969/70: 43.

⁷¹ Arendt (1969/70), esboça uma definição para cada instrumento utilizado para governar, nas páginas 44, 45 e 46.

poder empregando diversos instrumento para governar, como o do próprio poder, da força, da autoridade e da violência.

Power is indeed of the essence of all government, but violence is not. Violence is by nature instrumental; like all means, it always stands in need of guidance and justification through the end it pursues. And what needs justification by something else cannot be the essence of anything.⁷²

A violência é um dos últimos instrumentos utilizados pelo governante, ele a utiliza quando seu poder está em fase final.⁷³ Arendt busca, na terceira parte do livro, oferecer um argumento contrário aquele que justifica o comportamento agressivo e violento dos seres humanos como algo instintivo, como algo próximo do comportamento de outros animais. Ela diz que a violência empregada, por exemplo, por movimentos sociais é decorrente da visão de que o grau de injustiça perpetrado a determinados grupos sociais é deliberado, por isso possíveis de serem modificados, contudo não o são. Assim, esses grupos agem violentamente pelo ódio ao sistema produtor dessas injustiças.

A violência empregada pelo Estado decorre da sua inabilidade de agir dentro da burocracia. Arendt não apresenta uma solução para o fator da presença da violência seja ela movida para fins de eliminação das injustiças, seja ela usada para reprimir os povos. Mas chama atenção para duas coisas; primeiro, para o caráter político, tanto o poder quanto a violência, nos termos e contextos nos quais ela emprega, são criações humanas com fins políticos. Segundo, pode-se correr o risco de a violência não resolver o problema para o qual ela foi aplicada e desse modo expandir-se para todo o corpo político e, conseqüentemente, criar um Estado de horror e de mais violência.⁷⁴

⁷² Arendt, 1969/70: 51.

⁷³ “Rule by sheer violence comes into play where power is being lost” Arendt, 1969/70: 53.

⁷⁴ “Moreover, the danger of violence, even if it moves consciously within a no extremist framework of short-term goals, will always be that the means overwhelm the end. If goals are not achieved rapidly, the result will be not merely defeat but the introduction of the practice of violence into the whole body politic. Action is irreversible, and a return to the *status quo* in case of defeat is always unlikely. The practice of violence, like all action, changes the world, but the most probable change is to a more violent world”, Arendt, 1969/70: 80.

Tendo em conta essa análise sobre a natureza da violência e sua relação com o poder de quem governa, como poderíamos analisar esse aspecto na peça eurípidiana? Quais teriam sido as razões de um procedimento violento e, talvez, até irracional diante de uma situação de conflitos de interesses?

Logo no início da peça ficamos a saber que Creonte é considerado um inimigo por parte de Antígona,⁷⁵ esta que desobedece, assume sua trajetória de vida e morte e percebe-se enquanto peça fulcral, aquela que determinará o resultado do jogo. O desenrolar da peça será catastrófico, Antígona se verá diante de uma situação limite.

Eis o desfecho de Antígona, filha e herdeira de Édipo, este que, ao conhecer a verdade de seu destino, deparou-se, também, com o fim trágico. Antígona que não se conforma com o decreto de Creonte – aquele de não sepultar o corpo de Polinices do mesmo modo que o de Etéocles, ambos seus irmãos, mortos um pela mão do outro.⁷⁶ A maldição familiar a que Édipo e seus herdeiros estão ligados tem começo numa profecia que é “mal interpretada” por seus pais ou talvez seja um desenrolar do destino. Após essa profecia ser cumprida e Édipo, então, matar seu pai e casar-se com sua própria mãe e após descobrir o enredo de sua história, o filho/esposo de Jocasta cegará a si próprio e viverá uma vida de andarilho sendo assistido por suas duas filhas, Ismena e Antígona. Etéocles e Polinices seriam os responsáveis por a assistência ao pai na velhice, contudo eles não cumpriram esse dever.⁷⁷

A peça *Antígona* tem início já com seus irmãos mortos. Mortos, pois disputavam o lugar deixado por Édipo.⁷⁸ Polinices, ele próprio, ao assumir o comando, foi responsável por expulsar o pai da terra tebana. Édipo tornou-se um apátrida pelas mãos do próprio filho.⁷⁹ Polinices, ao tomar essa decisão pode ter sido invadido pela sensação de medo de perder seu novo posto, o que logo depois aconteceu, o perdeu para o irmão Etéocles, que

⁷⁵ Sófocles, *Antígona*, v. 10.

⁷⁶ Sófocles, *Antígona*, v. 11-14

⁷⁷ A assistência ao pai, quando velho, é na lei grega um dever dos filhos homens, filhos legítimos. Eles devem “zelar pela subsistência paterna” (Fialho, 1996: 14). O artigo de Delfim Leão *Sólon e a Legislação em matéria de direito familiar* aborda essa questão legal da responsabilidade filho homem ao pai na velhice, 2006: 25.

⁷⁸ Sófocles, *Édipo em Colono*, v. 1290-1398.

⁷⁹ Sófocles, *Édipo em Colono*, v. 1355-1360.

repetiu o ato de Polinices a Édipo, o baniu da cidade. O que Polinices não pensou foi em como sua ação se desencadearia na *psyche* de seu pai:

Pois que os deuses não ponham termo à contenda marcada pelo destino, e que nas minhas mãos possa estar a decisão final sobre esta luta que agora travam, erguendo a lança um contra o outro! Nem aquele que agora detém o ceptro e o trono os conserve, nem aquele que outrora foi expulso da cidade aí venha a regressar algum dia – sim, quando eu, seu pai, fui vergonhosamente banido da terra pátria, nenhum deles me reteve ou defendeu.

E foi até por iniciativa de ambos que me vi expulso de casa que vi proclamado o meu exílio.

(...)

Eles então, eles que eram meus filhos, nenhum auxílio quiseram prestar ao pai – e podiam tê-lo feito.

(...)

É a estas duas filhas que eu devo, apesar da sua idade e na medida em que a sua natureza lho permite, os meios de subsistência. A segurança no caminho e o apoio da parte dos meus descendentes.⁸⁰

Édipo vê-se, portanto, isolado e expulso por aqueles que deveriam lhe dar acolhida. Vê-se uma vítima do instrumento mais violento que a cidade poderia empregar: o banimento. Sua atitude diante desse fato não será diferente daquela que se toma quando se percebe no meio de inimigos. Assim, ele proferirá: “para os meus inimigos, o sofrimento”.⁸¹ Seus filhos sofrem o vaticínio de sua maldição, uma maldição que decorre dos atos dos próprios filhos. É como se nenhum daqueles personagens conseguisse se desagarrar das amarras daquilo que o destino (*moira*) teceu.⁸²

O tratamento dado às suas filhas será de agradecimento e proteção. Ao final da peça, ele dirá que elas sim, foram “homens”, pois tiveram a coragem de passar todos os augúrios junto dele, o guiando e o alimentando. Édipo, ao dizer que elas foram os

⁸⁰ Sófocles, *Édipo em Colono*, v. 421-448.

⁸¹ Sófocles, *Édipo em Colono*, v. 460.

⁸² “Ai de nós, para onde iremos, ó Zeus? Qual é ainda a esperança para onde me impele o destino?”, Sófocles, *Édipo em Colono*, v. 1750.

“homens” e os filhos as “mulheres”, ele, primeiro, confirma a lei grega de que são os homens os responsáveis pela velhice dos pais; e, segundo, atribui dignidade e *arete* a Ismene e a Antígona por elas terem feito algo que não era delas um dever. Nesse gesto eleva as duas mulheres a um *status* masculino já que na Grécia Antiga as mulheres não eram dignas de *arete*, para a cultura tradicional esse foi um adjetivo usado para os homens, uma vez que se ligava, sobretudo, ao aspecto moral.⁸³

O desfecho da tragédia *Édipo em Colono* acaba na tentativa falhada de Antígona em intervir no destino dos irmãos, destino já profetizado por Édipo. Antígona, mais uma vez, vê-se impelida a afrontar mais uma injustiça cometida a um dos seus. Busca ajuda de sua irmã Ismena para fazer as honras ao corpo de Polinices e com isto também prestar honras aos deuses íferos. Pede, então, o auxílio de Ismena, contudo esta recusa o pedido, e o faz por medo da violência que aquele que tem o poder pode empregar contra ela e o faz por uma obediência às leis da cidade, obediência também motivada pelo medo e constrangimento frente as ações do soberano.

Ai de mim! Pensa, ó minha irmã, o nosso pai, como ele pereceu odioso e sem glória, ferindo os olhos por suas próprias mãos, assim que descobriu os seus crimes. Depois, a mãe e esposa dele – que ambas tinham o nome – destrói a sua vida no laço de uma corda. Em terceiro lugar, os nossos dois irmãos, num só dia, morreram às mãos um do outro, cumprindo, desgraças, um destino fatal. E agora, que só restamos nós duas, vê lá de que maneira pior acabaremos, se, contra a lei, vamos transgredir o édito dos soberanos ou o seu poder. Pelo contrário, é preciso lembrarmo-nos de que nascemos para ser mulheres, e não para combater com homens; e, em seguida, que somos governadas pelos mais poderosos, de modo que nos submetemos a isso, e a coisas ainda mais dolorosas. Por isso eu rogo aos que estão debaixo da terra que

⁸³ Thomas Robinson (1999) faz uma análise na qual ele compara a concepção de Sócrates/Platão e Aristóteles a respeito da diferença que eles fazem entre a *arete* masculina e a *arete* feminina. Para Sócrates, segundo Robinson, *arete* ganhará um sentido também de eficiência, ou seja, uma pessoa que consegue executar bem determinada tarefa, naquele fazer ela é imbuída de *arete*, o exemplo que ele dá é de alguém que poda com *arete* uma videira. Na *República* a *arete* de homens e mulheres será equivalente, o mesmo não se pode dizer do *Timeu*, no qual aparece uma diferenciação de gênero e, assim, marca a *arete* feminina como inferior. Nas *Leis* ele retoma a ideia de *arete* enquanto mais próximo do conhecimento e menos da moral e novamente a *arete* feminina tem simetria com a do homem. Aristóteles, por outro lado, associa a *arete* à sabedoria prática e tem como pressuposto já definido que as mulheres são inferiores aos homens, portanto, não aptas para comandarem postos do governo da pólis e nem possuidoras de *arete*.

tenham mercê, visto que sou constrangida, e obedeço aos que caminham na senda do poder.⁸⁴

Ismena, em seu diálogo com Antígona, evoca conformismo para com seu destino de mulher, nada podendo fazer contra os ditos da cidade, que são aqueles dos homens, por não ser capaz de desafiar a autoridade deles, “sou incapaz de actuar contra o poder da cidade”.⁸⁵ Ela teme a punição que Antígona poderá vir a receber, entretanto, apesar de se solidarizar com a irmã, não se coloca nesta situação de risco que poderá custar sua vida.⁸⁶ Tanto Antígona quanto Ismene, estão numa posição de vulnerabilidade, pois são mulheres e, segundo as leis áticas, elas têm – depois de terem perdido todos os membros homens do núcleo parental próximo – Creonte, o rei da cidade, como *kyrios*.

Assim, por um lado, de Ismena identificamos o medo e mesmo o conformismo com o costume e o poder da cidade.⁸⁷ E por outro, com Antígona, vemos o oposto. A filha de Édipo opõe-se veementemente às leis decretadas por Creonte, às leis da cidade e dos homens. Reivindicando em sua defesa as leis dos deuses, as leis naturais. Muito mais antigas, argumenta ela, que as daquele édito. E são estas leis, a lei do ventre e do sangue, que irão dar força a heroína para executar o seu plano.

A interpretação mais recorrente do conflito entre Antígona e Creonte tem como chave de compreensão a leitura hegeliana dessa tragédia.⁸⁸ Ora, sabemos que Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (1999) tratou do sujeito e sua relação com o saber a partir de uma oposição clara entre natureza e cultura, bem como da lei positiva e da lei natural. Essa dualidade explicativa se mantém no livro *Princípios da Filosofia do Direito* (1997). Sabemos que Hegel traça a famosa e influente diferenciação entre o direito positivo e o direito natural. E é aqui que o roteiro trágico importa para o filósofo. Antígona representará em sua leitura o direito natural ou divino, a lei da família, a lei de sangue, a

⁸⁴ Sófocles, *Antígona*, v. 49-67.

⁸⁵ Sófocles, *Antígona*, v.79.

⁸⁶ “Antigone, don’t le couer enflame plaît “à ceux à qui il doit plaire avant tout”, m’éprise le raisonnement de sa souer qui cède à sa peur de transgresser les limites assignées aux femmes. Ismène cherche à conserver sa vie, alors que pour Antigone la morte n’est pas une souffrance”, Acker, 2002: 253.

⁸⁷ Lane & Lane, 1986: 165.

⁸⁸ Conferir, Bornnie Honig, *Antigone’s Two Laws: Greek Tragedy and the Politics for Humanism*, 2010; Judith Butler, *El Grito de Antígona*, 2001; Warren J. Lane and Ann M. Lane, *The Politics of Antigone*, 1986.

lei do particular. O contrário disto será a lei instituída pelos homens⁸⁹, este é o direito positivo e tem como marca a extensão de uma lei universal porque pode ser estendida para todos e resolver casos tanto gerais quanto individuais. A dialética hegeliana parte do princípio de que o direito positivo decorreu do direito divino, contudo, será no movimento de uma consciência de si e para si individual em direção ao agir consciente de si geral que se institui a “universalidade efetiva, o poder do Estado é uma força [voltada] contra o ser-para-si-individual”.⁹⁰

Lane & Lane (1986) se contrapõem à polaridade restrita que se faz entre *oikos* e *polis* e argumentam que isto reflete na recepção que os demais personagens têm da ação de Antígona, cito,

She follows the principles of justice at the expense of obliviousness to her fellow citizens' incapacity to take seriously her example of civic excellence because she is woman. Although it may be that Sophocles creates Antigone for ironic purposes to show that even a woman may be better able to comprehend civic principles than corrupt men, it is also true that the play thematises the difficulties Antigone encounters because she acts within a political context that recognizes only male actors (...) This woman's action is invisible to them because they differentiate domestic (familial) and public spheres in terms of gender polarities.⁹¹

Honig (2010) – concordando com Lane & Lane – diz que Hegel⁹² “used the play to confine an ethical care for the dead to the private realm.”⁹³ Porém, Antígona muda o *topos* do discurso e traz a questão para o espaço público, expõe para todos o problema de autoridade à luz do dia, quando sustenta que “todos os que aqui estão diriam também como aprovam este acto, se o medo lhes não travasse a língua.”⁹⁴ Contudo, mesmo Antígona expondo que aquilo que está em jogo é a tentativa de manter o poder, o poder

⁸⁹ Aqui a palavra “homens” não significa o universal, tendo como referência o autor, a palavra homem aqui é literal, uma vez que não se percebe na leitura dos textos a possibilidade de a mulher ter a capacidade de formular leis no âmbito da cultura inteligível.

⁹⁰ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, 1999: 12.

⁹¹ Lane & Lane, 1986: 165.

⁹² Para maior compreensão desta afirmação conferir a *Fenomenologia do Espírito*, no item que concerne a discussão sobre “O mundo ético. A lei humana e a lei divina, o homem e a mulher” (1999: 11).

⁹³ Honig, 2010: 41.

⁹⁴ Sófocles. *Antígona*, v. 503-505.

masculino, ela não será ouvida, e não o será por ser ela uma mulher, mesmo que todos concordem com sua ação, mesmo que todos considerem os atos de Creonte injustos tanto perante as leis divinas quanto as leis positivas, pois ele a impõe, ainda que seja assim o coro e nenhum dos outros personagens saem em sua defesa de que seu ato é justo dentro das leis divinas e o podem ser dentro das leis positivas.

Trindade (1995) em sua análise da tragédia expõe essa oposição nítida entre a figura do homem e da mulher. Creonte irá lembrar dela de forma recorrente. E o que chama a atenção é o fato de só no final Creonte ter se disposto a escutar uma crítica aos seus atos e o fez porque a crítica veio de um homem velho, Tirésias, e “confirmada por um Coro de Velhos, que pela primeira vez na peça o exorta a arrepiar caminho.”⁹⁵ Para Trindade, *Antígona* é uma tragédia que modifica, em certa medida, com as dualidades que a interpretação de Hegel tanto enfatizou. Ela fala mais sobre poder e sobre o mal da ganância pelo poder do que das dualidades em si. Para o filósofo português essas dualidades na peça existem e são relevantes para a interpretação dos e das personagens, mas parece que ali elas não estão em planos separados, mas se relacionam de modo que estão implicadas uma na outra.

Antígona é uma tragédia sobre a maldição do Poder, que o Homem quer concentrar em si. Poder que instaura uma dupla cisão entre os deuses e um Homem, ele próprio dividido na oposição dos géneros que o constituem.

Todavia, *Antígona* opõe o homem à mulher de um modo transcendente, pela integração e superação do conflito nos planos do Estado e da Família, da Razão e do sangue, do público e do privado.⁹⁶

Antígona é uma mulher que se apresenta em tom de desafio, ela disputa a fala por meio argumentativo e desse modo sua postura de coragem desequilibra o público masculino e da figura do poder, representado por Creonte. A postura de Antígona teria sido considerada uma postura esperada por um homem, não por uma mulher, na contemporaneidade diríamos que seria um jogo performático, no qual os atos dos indivíduos não estão, necessariamente, em conformidade com seus corpos, ou seja, é

⁹⁵ Trindade, 1995: 137.

⁹⁶ Trindade, 1995: 138.

mesmo um rompimento com a dualidade tanto desejada, e mesmo que existente, nem sempre é tão dual no plano real seja da tragédia seja da vida em sua tragicidade.

Do mesmo modo para Honig, a ação da herdeira de Édipo e mesmo o seu lamento são políticos, diz ele,

her dirge and her death are political acts. Against those who seek in lamentation a universal humanism of sound and cry, I have argued that Antigone's dirge is a partisan political intervention. However, even if Antigone's words are political, that may have left intact the mortalist-humanist claim that lamentation accesses or stages a commonality that eludes politics and on which a new (post)politics or ethics should be built.⁹⁷

Assim, o seu lamento atravessa o *thalamos* e quase que em uma reivindicação moderna e contemporânea ela grita – aos cidadãos do seu país e de sua pólis, a qual sente o pertencimento – que percorre “o último caminho.”⁹⁸ É inequívoco no desenrolar da peça a consciência com a qual ela segue o seu curso sabendo que seu protesto, ao olhar do Estado, é confinado, propositalmente, à esfera do privado, cujas bases são as leis da família e as leis divinas. Mas em um pulo dialético ela engendra o privado no público, renasce na esfera da pólis e ameaça o poder do Estado, o Estado tirânico.

Com isto entendemos um pouco melhor tanto o conflito entre Antígona e Ismena quanto o daquela com Creonte. A heroína rompe com o *ethos* esperado, qual seja, aquele de silenciar-se,⁹⁹ de conformar-se com o *status* atribuído à sua raça (*genos*).¹⁰⁰ Como

⁹⁷ Honig, 2010: 58.

⁹⁸ Sófocles, *Antígona*, v. 808.

⁹⁹ Tucídides, *Guerra do Peloponeso*, II 45, “Se tenho de falar também das virtudes femininas, dirigindo-me às mulheres agora viúvas, resumirei tudo num breve conselho: será grande a vossa glória se vos mantiverdes fiéis à vossa própria natureza, e grande também será a glória daquelas de quem menos se falar seja pelas virtudes, seja pelos defeitos”.

¹⁰⁰ No respeito ao termo *genos*, me refiro a acepção que interpreto dos versos 590-591, da *Teogonia* de Hesíodo: “O imaginário ateniense acerca de suas origens está permeado por uma distinção entre a raça das mulheres e a raça humana, esta última é a raça dos homens. Enquanto a primeira é um produto de Zeus e de todos os deuses a segunda raça surgia da terra. Pandora produzida por Zeus deu início a tribo das mulheres (*genos gunaikon*). Antes de Zeus produzir o belo mal (*kalon kakon*): a funesta (*oloion*) grei (*phula*) das mulheres, e dá-lo aos homens” (Silva, 2013: 27). Loraux, no seu livro, *Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher*, se refere a *genos*, nesse sentido particular da palavras, atribuindo às mulheres uma “raça” que se diferenciaria daquela dos homens, cito: “de Semônides a Eurípedes, de Amorgos à Atenas, a mulher é criatura de Zeus e nesse sentido, o *genos gunaikon* ameaça a unidade da sociedade masculina” (Loraux, 1995: 78-79). Sandford (2010: 22-32), também faz uma instigante discussão, a partir da *República* de

observou Lane & Lane (1986), Antígona não reconhece o decreto de Creonte e nem mesmo o reconhece enquanto alguém capaz de governar; o édito é, para Antígona, uma demonstração disto.

A disputa de valores perpassa o discurso dos dois personagens principais. Por um lado, Creonte almeja ser honrado e respeitado como rei de Tebas, ele decreta aquilo que considera justo sem consulta alguma, pois faz “o que lhe apraz”,¹⁰¹ pune aquele que considera injusto, inimigo da cidade e, portanto, inimigo do soberano e não percebe a arbitrariedade de suas ações e de seus juízos querendo, assim, estendê-los para todas as pessoas, pois ele entende-se como a própria lei e isto o caracteriza como um tirano que ao final da tragédia encontrar-se-á na miséria. Creonte no diálogo com Hémon, seu filho, se expressa como um verdadeiro ditador, contagiado pelo poder – diz que a cidade é governada pela vontade dele. Reagindo à objeção de Hémon que diz não haver cidade de apenas um homem, Creonte pergunta e ao mesmo tempo reafirma seu posicionamento “a cidade não pertence a quem governa?”¹⁰²

Outra chave de leitura para a postura de Creonte é dada por Rosenfield (2000), a qual argumenta que Creonte, sabendo da condição de Antígona como uma filha *epiclera*, tenha proclamado o édito com a finalidade de atingir mais Antígona e levá-la a uma postura trágica do que o inimigo em si da cidade, Polinices.

A estranha veemência deste homem normalmente tão pacato sugere que há um motivo suplementar para além das razões alegadas. De fato, o decreto parece ter dupla finalidade. Aparentemente proclamado para evitar o sepultamento, ele parece ser elaborado expressamente para incitar Antígona à transgressão fatal (...). Do ponto de vista de Creonte, Antígona não é apenas fruto de um casamento incestuoso, mas, sobretudo, ela se encontra, depois da morte de seus irmãos, na posição de filha *epiclera* de Édipo, o que imporá ao seu futuro marido uma

Platão, sobre o termo *genos* e sua tradução mais usual para o inglês como *sex*. Ela aponta para um sentido mais amplo no qual *genos* é inserido no contexto ateniense do período clássico e para a própria inexistência de um termo grego específico para *sex*, assim Sandford comenta: “in classical Greek there is no distinct word for ‘sex’. The word *genos*, which is sometimes translated as ‘sex’, means, primarily, ‘race’, ‘stock’, ‘kin’; also ‘offspring’, ‘tribe’, ‘generation’, and ‘kind’” (2010: 22).

¹⁰¹ Sófocles, *Antígona*, v. 507.

¹⁰² Sófocles, *Antígona*, v. 738.

dolorosa renúncia. Com efeito neste regime de casamento, o marido deve gerar um filho para o seu sogro morto, tendo que renunciar a uma descendência própria.¹⁰³

O intento de Creonte é, desse ponto de vista, não somente oferecer uma lição aqueles que se colocam como inimigos da cidade, mas também de oferecer uma lição à Antígona, que carrega em si mesma uma linhagem feminina causadora de toda as mazelas de Tebas, na perspectiva dos homens. Se ele não pune Polinices exemplarmente, mesmo que essa punição aos olhos dos costumes seja injusta, mais pessoas poderiam voltar-se contra sua soberania. Se a punição a Antígona não é tão ríspida outras mulheres poderiam desafiar seu poder e “subverterem o trono”.¹⁰⁴ O coro lembrará Antígona que “o poder, p’ra quem o detém, não deve jamais ser transgredido”.¹⁰⁵ Contudo, a heroína continua a marcar sua posição francamente política, “pois nem que eu fosse uma mãe com filhos, nem que tivesse marido que apodrecesse morto, eu teria empreendido estes trabalhos contra o poder da cidade.”¹⁰⁶

Ao marcar seu lugar de defesa a um ritual ancestral, considerado ético, Antígona faz aquilo que considera justo, daí decorre o conflito, pois a justiça de Antígona difere daquela do governo da cidade. Ela desafia o decreto de Creonte, por meio daquilo que os homens tomaram para si enquanto propriedade por excelência, a palavra. Através da linguagem e da fala pública, Antígona expõe as contradições, os erros e as injustiças que podem existir nas leis dos homens. Mas, isso não a salva do vaticínio da morte, mas a torna uma heroína que desafiou o poder soberano.

1.5 Justiça, conversão e poder

¹⁰³ Rosenfield, 2000: 45-46.

¹⁰⁴ Sófocles, *Antígona*, v. 534.

¹⁰⁵ Sófocles, *Antígona*, v. 873-874.

¹⁰⁶ Sófocles, *Antígona*, v. 905-908.

“Afirmo que a justiça (*dikaion*) não é outra coisa senão a conveniência do mais forte (*kreittonos sympheron*).”¹⁰⁷ Esta afirmação poderia ter sido retirada da tragédia que analisamos no tópico anterior, tamanha a sua adequação ao conteúdo crítico da peça. Hémon, ao saber da punição que receberá sua noiva, expõe as contrariedades da postura de seu pai e tenta convencê-lo de que por vezes o governante erra; contudo, a gravidade do erro pode ser amenizada caso este saiba reconhecer o erro e tenha disposição para aprender. A partir de Hémon, poderíamos enunciar que a arte de governar consistiria em uma prática que nem se rende ao poder completamente e nem cede ao desejo de controle e subordinação da vida dos governados. Contudo, é capaz de ceder e de controlar o ódio ao inimigo. Porém, o governo de Creonte é o governo de um só, dele próprio e com espanto contesta as palavras de seu filho.

C. - E é a cidade que vai prescrever-me o que devo ordenar?

(...)

C. - É portanto a outro, e não a mim, que compete governar este país?

H. - Não há Estado algum que seja pertença de um só homem.

C. - Acaso não se deve entender que o Estado é de quem manda?

H. - Mandarias muito bem sozinho numa terra que fosse deserta.¹⁰⁸

Aqui há visivelmente um encadeamento entre governante e lei, sendo o governo o agente da lei. Na afirmação de Trasímaco, citada acima, ele acrescenta um terceiro elemento, a justiça, que perpassa toda a discussão da tragédia. Assim temos a tríade: governante, lei e justiça.¹⁰⁹ Esse conjunto é tão forte que percorrerá os séculos e se manterá na nossa mente e sem a devida atenção e individualização dos termos tendemos a vê-los como um encadeamento natural e linear, como se um decorresse do outro inevitavelmente. Nesse sentido, talvez, a objeção mais importante que Sócrates tenha feito a Trasímaco tenha sido aquela de tentar mostrar que a justiça não decorre das leis do Estado, necessariamente, tal como Antígona e Hémon tentaram mostrar ao Creonte.¹¹⁰

¹⁰⁷ Platão, *República*, I 338c.

¹⁰⁸ Sófocles, *Antígona*, v. 683 739.

¹⁰⁹ Aqui precisamos apenas observar os contextos comparativos acerca do significado de justiça. A peça sofocliana, como que em um diálogo com a pólis, mantém tanto o sentido tradicional que é a noção de justiça vinculada aos deuses quanto traz uma concepção mais nova, a soloniana, que é a noção de justiça vinculada às leis do Estado, ou seja, é uma noção de norma jurídica cujo representante é uma pessoa. A definição trasímaca se refere a esta última.

¹¹⁰ Cohen (1993: 302), argumenta a partir de uma análise do livro das *Leis* de Platão, que a concepção do filósofo quanto as leis é de que elas são menos coercitivas e mais assentidas de forma livre. Essa concepção segundo ele está diretamente relacionada com as propostas educacionais de Platão. Nem o indivíduo e nem

Relativamente a generalização de Trasímaco, quando diz, “há um só modelo de justiça em todos os Estados... que é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte,”¹¹¹ Santas (2010) concorda com a crítica socrática a esta afirmação, quando Sócrates chama a atenção para o fato de os governantes estarem sujeitos a erros. Santas diz:

This criticism has a more general validity: so long as laws are thought of as means to some end, such empirical mistakes are possible, whether the end is the advantage of the ruler or the advantage of the citizen or the common interest. Thus, the positivist assumption would be incorrect, even if as a matter of fact legislator aimed at common advantage or the advantage of every citizen; even in that case it would be incorrect to claim that positive laws of society completely determine what is just. The possibility of such mistakes shows that laws can be unjust, so long as laws are means to ends and does not matter what the ends are. Plato has succeeded in opening up an important logical gap between the positive laws of societies and justice; an empirical study of the positive laws of societies and the aims and practices of legislators might still be instructive and relevant to finding out what justice is, but it would not completely determine the nature of justice.¹¹²

Santas aponta para o caráter sociológico¹¹³ da afirmação de Trasímaco, este afirma que em todas as partes a justiça é a conveniência do mais forte, pois é o mais forte que impõe a lei e a lei seguirá o regime político de cada Estado. Em um Estado tirânico o governo será feito sob leis opressivas, que ele mesmo elabora, assim faz sentido que sendo ele o que elabora as leis serem elas as mais vantajosas para si próprio. No Estado democrático as leis serão democráticas, o poder do governo é resultado de uma escolha coletiva, assim, as leis colocadas em prática pelo governante devem atender, no mínimo, esse coletivo e, portanto, não são, necessariamente, leis que resultam numa vantagem individual do governante, nesse caso, como assinala Santas, os governados têm posição

o coletivo irão um se sobrepor ao outro, esse equilíbrio pode ser formado pela educação e socialização que cada um recebe.

¹¹¹ Platão, *República*, I 339e.

¹¹² Santas, 2010: 19.

¹¹³ Sobre esse ponto, Anderson (2016) apresenta a discussão onde menciona vários autores, que concordam com o caráter empírico da afirmação de Trasímaco, i.e., Trasímaco fala a partir da experiência, daquilo que tem sido a prática do governo e da justiça nas cidades. Ele aprofunda essa hipótese retomando o discurso dos sofistas e interpretando Trasímaco histórico sofista, 2016: 6.

dupla, “in a democracy, especially the ancient participatory democracies, might can refer to the collective consent (by vote) of the citizens who are both rulers and ruled.”¹¹⁴

Retomando então a afirmação de Trasímaco, vemos que o mais forte é quem governa, e este irá estabelecer as leis, segundo sua conveniência. Trasímaco afirma que, independente da forma de governo, este sempre legislará tendo em conta aquilo que para ele é o mais apropriado, aquilo que lhe proporcionará maiores benefícios.¹¹⁵ De que modo participa a justiça na relação governo-legislador, segundo Trasímaco? Ora, a justiça é a própria lei do governante, na medida em que ela lhe é oportuna, pois ela resulta de sua própria prescrição. Obedecê-la é justo porque estará a obedecer a uma lei apropriada ao governo.

Disso vários problemas decorrem. Apresentaríamos como primeiro aquele que se desdobra da obediência às leis – da obediência sem questionamentos e exames. A noção de justiça de Trasímaco requer obediência às leis feitas pelos governantes,¹¹⁶ como observa Sócrates. No entanto, é razoável admitirmos que o governante, sem estar consciente, pode cair no erro, cair no erro de não saber qual é a lei mais conveniente para si, e no lugar de estabelecer leis que lhe convém poderá estabelecer leis que lhe são inconvenientes.

Socrates’ first argument (*Republic*: 339) is against this positivist assumption and confirms its crucial importance. He points out that rulers or legislators might sometimes make a mistake in supposing that a particular law they enact would be to their own advantage; in such a case acting in accordance with such a mistaken law would be both just (by the positivist assumption) and also unjust (by Thrasymachus’ formula of justice as the advantage of the ruler). This is correct, and it is an internal criticism of Thrasymachus’ view, using his own premises, and a new premise to which he agrees and which seems incontrovertible, that rulers can and do sometimes make mistakes about what laws are to their own interest.¹¹⁷

¹¹⁴ Santas, 2010: 22.

¹¹⁵ Platão, *República*, I 338e.

¹¹⁶ Platão, *República*, I 339b-c.

¹¹⁷ Santas, 2010: 19.

Considerando o caso hipotético no qual o governante possa decretar uma lei que seja inconveniente a si mesmo, os indivíduos estariam dentro de quatro posições possíveis:

- I) se obedecem às leis que não convêm ao governante, eles estariam sendo justos por obedecerem às leis, pois esta é a determinação da noção de justiça apresentada por Trasímaco;
- II) ao mesmo tempo, estariam sendo injustos por obedecerem às leis inconvenientes a quem as decretou, prejudicando o governante que não elaborou leis convenientes a si mesmo;
- III) estariam sendo justos se desobedecerem às leis, mesmo que não conscientes, no caso de a lei não ser conveniente ao governante;
- IV) sendo justos, neste último caso, estariam sendo injustos segundo a proposição que determina obediência às leis.

Assim, o governante poderia punir os indivíduos, injustamente, nos casos II e IV. A punição, nos dois casos ocorreria pela própria inabilidade do governo ao decretar leis desfavoráveis a si e, portanto, sair em prejuízo, por um lado, com a obediência as mesmas e, por outro, com a arbitrariedade de exigir obediência a leis, mesmo que sejam injustas a si. O desenvolvimento da tragédia *Antígona* oferece algumas evidências de que a postura de Creonte se voltou contra ele, pois foi feita sob a ira e o orgulho. Tirésias é quem o alerta para o erro ao relatar o que vira, um cenário macabro onde se escutavam gritos, aves devorando umas às outras de forma violenta e mesmo que Tirésias tentasse reverter aquela cena, com sacrifícios, não conseguira. Então, disse ao Creonte,

É esta a enfermidade que o teu conselho causa ao Estado: é que nossos altares e braseiros todos estão poluídos pelas aves e cães que comeram do infeliz filho de Édipo, que jaz no sítio onde caiu. E depois os deuses não aceitam da nossa parte as súplicas que acompanham os sacrifícios, nem a chama das oferendas, nem as aves soltam gritos de bom augúrio, pois devoraram a gordura do sangue de um homem morto.

Reflecte, pois nisso, meu filho. Errar é comum a todos os homens, mas quando errou, não é imprudente nem desgraçado aquele que, depois de caído no mal, lhe dá remédio e não permanece obstinado. A teimosia merece o nome de estupidez. Anda, cede diante do morto e não batas

num cadáver. Qual é a valentia de matar de novo quem já morreu? Por pensar no teu bem é que eu falo. Nada mais agradável do que atender quem fala por bem. Se é vantajoso o que diz.¹¹⁸

Sem ceder ao orgulho e ao desejo por punir o inimigo, Creonte mantém seu papel de governo tirânico e injusto. Tem para completar os atributos do seu governo a marca da violência,¹¹⁹ como último instrumento para manter o poder. Creonte, tentando conter, com o decreto, a maldição que acompanha a linhagem de Édipo, erra; e o ciclo de sofrimento se movimenta com mais mortes. Ao fim, depois de o destino se cumprir por meio de seu decreto, ele assume o erro de suas decisões: “Ai das minhas malditas decisões! Ai, filho, com destino prematuro, ai! ai! morreste, partiste, na juventude, por insensatez, não tua, mas minha!”.¹²⁰

A justiça, como elogiada e descrita por Trasímaco, traz vantagem personalizada. É o governante quem tem vantagens. Mas, como vimos, as vantagens dependem do acerto nas ações, as ações feitas por mentes oclusas por necessidade de lucro nem sempre agem com sensatez, já estão contaminadas pelo mal da ganância, da *pleonexia*. Pensam ter poder sobre a vida e a morte. Pensam poder tirar proveito de seus postos. Assim, Creonte pensava ao proibir um ritual antigo, aquele de sepultar um ente familiar. Pensava ao agir de forma injusta estar agindo com justiça, um engano, que, possivelmente, teria sido evitado se pensasse que o seu governo não é para sim, mas para toda a cidade.

Creonte, tal como o governante ilustrado por Trasímaco, concebe a justiça como uma manifestação do medo, manifestação do medo de perder o poder. O que aquele que detém o poder poderá fazer caso os governados não obedeçam às leis? Ora, sabemos que a noção de Trasímaco gira em torno de quatro proposições, são elas:

- I) a lei é feita pelo mais forte;
- II) o governante é quem tem o poder;
- III) a lei é conveniente ao governante;
- IV) a lei deve ser obedecida.

¹¹⁸ Sófocles, *Antígona*, v. 1015-1032.

¹¹⁹ Tirésias adjetiva como violenta a conduta de Creonte, Sófocles, *Antígona*, v. 1074.

¹²⁰ Sófocles, *Antígona*, v. 1265-1269.

Trasímaco em seu trajeto argumentativo incorre em algumas contradições, por exemplo, ao afirmar que as leis são convenientes ao governante. Ora o próprio ato de governar uma cidade, de ser um governante, se defini enquanto uma prática que é conveniente para o cidadão, para a pólis e não para um indivíduo isolado. A menos que ele restrinja essa afirmação apenas aos sistemas tirânicos e oligárquicos, que de fato de caracterizam por governar para um só ou para poucos. Portanto, essa proposição não cabe na acepção de governo democrático, pelo menos na teoria.

Nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz o tudo quanto faz.¹²¹

Esse é o argumento socrático, contudo, não convence Trasímaco que avalia a justiça a partir daquilo que ver ocorrer nas cidades, isto é, o governante elaborando leis e exigindo obediência porque o beneficia; por outro lado, os indivíduos justos não usufruem dos bens da justiça porque a justiça que eles praticam é em prol de outrem, no caso, do governante. Por essa razão ser injusto é benéfico, porque o injusto sempre agirá em defesa de seus próprios interesses e vantagens. Aqui podemos falar do papel da ideologia cominada por cada governo, bem como na promoção e propagação de suas leis como as melhores.

O segundo ponto da contradição que o contra-argumento socrático apresenta é de que o governante não está na administração da pólis para fazer o que é conveniente a si próprio,¹²² é o contrário disto. Na visão platônica o governante é injusto tanto se obtém vantagens individuais quanto se governa tendo apenas esse motivo como mote. A razão daquela função é trazer benefícios à cidade, ou seja, a um conjunto de indivíduos que são aqueles para quem se governa. Se o contrário é o que é feito, então a função não é bem exercida, portanto, é injusta e, acrescentaríamos, corrupta.

¹²¹ Platão, *República*, I 342e.

¹²² Platão, *República*, I 346e.

Entretanto, Trasímaco está convencido de que ser injusto é mais vantajoso que ser justo, isto porque o injusto, no caso a que ele se refere, o governo injusto, possui a força (*kratos*) para submeter “à sua autoridade Estados e nações”.¹²³ O injusto é para Trasímaco aquele que tem vantagem, é quem proporciona aos demais prejuízos, o injusto tem a liberdade para agir em excesso, são estas as características, segundo Trasímaco, que qualificam o injusto. O injusto é um antiético. A sua prática do agir individual chega a ser imoral, pois não importa os meios ou como aumentar sua vantagem, o que de fato interessa é a vantagem em si.

Mesmo depois dos argumentos¹²⁴ que Trasímaco apresenta para mostrar os benefícios de ser injusto, Sócrates não se convence e argumenta com Trasímaco que a justiça ainda assim é mais vantajosa.

S – Parece-te que um homem justo quererá exceder (*pleon echein*) o homem justo em qualquer coisa?

T – De modo algum – retorquiu –. Porque nesse caso não seria educado, como é de facto, nem de boa índole.

S – E quanto ao homem injusto? Porventura se consideraria digno de exceder (*pleonektein*) o justo e a acção justa?

T – E como não seria assim? Se ele de facto se considera digno de exceder (*pleon echein*) toda a gente?

S –Portanto, o homem injusto quererá exceder (*pleonektein*) o homem injusto e a acção injusta, e lutará para ser ele quem tem mais que todos?

T – É isso.¹²⁵

Aqui Sócrates oferece como argumento a ideia de que as relações justas são sempre mais vantajosas porque elas não se baseiam na competitividade e na necessidade de sempre exceder o outro, isto é, o limite é posto por uma postura ética de não ceder ao ímpeto da ganância. A cooperação, não a divisão, é a marca das relações entre as pessoas justas. Outra vantagem que se pode depreender desta relação é a situação de menos

¹²³ Platão, *República*, I 348d.

¹²⁴ Platão, *República*, I 343b-e, 344a-c.

¹²⁵ Platão, *República*, I 349b-c.

conflito, contrária à injustiça que potencializa “nuns e noutros as revoltas, os ódios, as contendas; ao passo que a justiça gera a concórdia e a amizade”.¹²⁶

A querela entre Sócrates e Trasímaco é de difícil solução, pois eles estão falando de sujeitos e espaços diferentes. Enquanto, por um lado, Trasímaco se refere ao governante, como uma pessoa que irá assumir a posição de governo dentro de um espaço temporário,¹²⁷ Sócrates, por outro lado, se refere ao governante num sentido ideal, onde ele só é possível em um contexto ideal de relações justas.

Se a afirmação de Trasímaco acerca da obediência das leis pode ser identificada como o começo da teoria contratualista moderna, o que dizer das proposições de Sócrates, a respeito da cidade justa? Sócrates não fala de antes ou de depois do estado de natureza, também não tem sua teoria da justiça focada no contrato, mas sua *kallipolis* tem base numa cidade já constituída. Ela é uma combinação entre vários elementos, como: o conhecimento, a razão, as funções de cada pessoa, as decisões e o governo com o papel fundamental de gerir bem a cidade em favor de todas as pessoas. A justiça, na acepção de Sócrates, só será efetiva com o preenchimento daqueles requisitos.

Nesse sentido, Osegenwune (2011), dirá que a diferença entre a ideia de justiça apresentada por Trasímaco e Sócrates está em que Sócrates não expõe o seu entendimento a partir da visão prática da justiça, ou seja, daquilo que é efetivamente praticado pela pólis. Já Trasímaco apresenta um modelo de governo que é posto em prática, ele fala a partir daquilo que é notório nos governos em todas as cidades, i.e., em todas as cidades os governantes tiram vantagens individuais em razão do lugar de poder que assumem.

Dito isto, temos duas considerações: a primeira é que o livro I acaba com Sócrates e Trasímaco insatisfeitos com suas performances argumentativas, nem um nem outro se persuadem. Em segundo lugar – é sempre importante lembrar –, tem a ver com o cenário no qual Platão escreveu a *República*. Um contexto de pós-guerra, um contexto de

¹²⁶ Platão, *República*, I 351d.

¹²⁷ Platão, *República*, I 340e, 341a: “Artífice, sábio ou governante algum se engana, enquanto estiver nessa função” (...) “O governante, na medida em que está no governo não se engana; se não se engana, promulga a lei que é melhor para ele, e é esse que deve ser cumprida pelo súditos”.

golpes políticos, um contexto de tentativas de estabelecimento de governos ora oligarcas ora democráticos – tendo os dois em comum o invólucro da tirania. O livro I, portanto, cumpre o seu papel de prólogo, um prólogo aporético tal como é característico de Platão.

CAPÍTULO II

2. Contrato social, uma velha teoria

Quando se fala da Teoria do Contrato Social (TCS), lembramos de autores modernos, como Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant, ou contemporâneos como, os mais proeminentes, Nussbaum e Rawls. Muitos estudiosos da filosofia antiga,¹²⁸ que têm familiaridade ou são também estudiosos dos textos dos autores modernos, ao lerem o livro II da *República* reconhecem nos argumentos de Platão a TCS moderna.¹²⁹ A TCS é muitas vezes remetida à origem platônica,¹³⁰ o livro II da *República* apresenta algumas noções de como as relações sociais se estabelecem e são essas noções que dão base para traçar esse paralelo. Veremos, em alguns desses filósofos, até que ponto há similitudes e diferenças entre esse começo e aquilo que séculos mais tarde foi sistematizado na TCS.

Vlastos, no artigo *The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic* (1995), analisa qual o sentido do termo *dikaiosyne* no livro IV da *República*. A primeira observação feita é que esse termo tem o sentido de justiça que se vincula diretamente aos deveres sendo que os direitos estão já contidos nos deveres, na medida em que quem faz aquilo que lhe é próprio e devido deve observar os efeitos desse ato naquele que será afetado por ele. Numa pólis ideal todos os indivíduos praticariam essa regra. Assim, Platão não usa o termo abarcando o segundo sentido que é dado pela outra opção de tradução para *dikaiosyne* que é *righteousness*. De acordo com Vlastos, esse sentido de *dikaiosyne* enquanto *righteousness* será considerado por Aristóteles na *Ética a Nicómaco*, na ideia de proporcionalidade. O termo em inglês que Vlastos utiliza para traduzir o sentido restrito, dado por Platão, é *justice*.

¹²⁸ Terence Irwin, *Plato's Ethics*, 1995. Gerasimos Santas, *Understanding Plato's Republic*, 2010.

¹²⁹ Sobre este aspecto Gerasimos Santas, diz: "Of course Plato was a pioneer; he did not have the benefit of subsequent philosophy as Rawls and others did" (2010: 37).

¹³⁰ Santas, 2010: 37.

Vlastos compreende que a noção de justiça proposta por Platão na *República* apresenta aspectos de uma relação de reciprocidade.¹³¹ Cada pessoa individualmente contribui para a pólis e, assim, conseqüentemente, para a felicidade das demais pessoas. Desse modo, todas elas serão beneficiadas porque se pressupõe que cada indivíduo conduzirá sua ação conforme aquilo para o qual têm melhor desempenho.¹³² Assim, Vlastos, não encontra, na teoria da justiça proposta por Platão, a ideia de proporcionalidade. Heinaman (1998), considera um equívoco¹³³ a leitura de Vlastos ao aferir que Platão não aplica a noção de proporcionalidade – ou de justiça distributiva, nos termos atuais – para as classes que compoem a pólis. Heinaman, tem como acepção a ideia de que

justice exists when goods are distributed to people in proportion to their merit or desert (*axía*). In the simplest case involving two people A and B. justice exists when the ratio of the value of the good assigned to A to the value of the good assigned to B equals the ratio of the merit of A to the merit of B.¹³⁴

Porém, esse sentido de justiça reivindicada por Heinaman como platônica é ela própria fortemente influenciada pela definição dada por Aristóteles no livro V da *Ética a Nicómaco*,

E haverá uma e mesma igualdade entre as pessoas e as partes nela implicadas, pois a relação que se estabelece entre as pessoas é proporcional à relação que se estabelece entre as duas coisas partilhadas (...)

Isto é ainda evidente segundo o princípio da distribuição de acordo com o mérito, porque todos concordam que a justiça nas partilhas deve basear-se num certo princípio de distribuição de partilha de acordo com mérito.¹³⁵

¹³¹ Vlastos, 1995: 78.

¹³² Vlastos, 1995: 82-83.

¹³³ Heinaman, 1998: 25.

¹³⁴ Heinaman, 1998: 24.

¹³⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1131a, 23-26.

Aqui, portanto, a noção de justiça platônica não comportaria esse sentido, mas menos por não apresentar de forma organizado e sistemática, tal como um tratado aristotélico, o significado da justiça e, sim pelo fato de sua noção de justiça ter relação com o modo como as relações entre indivíduos ocorrem e, conseqüentemente, como entram em acordos, que vão além dos acordos jurídicos feitos e organizados por um indivíduo que se coloca (ou, no respeitante às democracias, foi colocado) numa posição inicial de vantagem, como é o caso do governante. Nesse sentido é que a distribuição de bens primários acontece primeiro a partir da verificação das necessidades que cada indivíduo tem e, por conseguinte, como cada um pode contribuir com a pólis de modo a satisfazer essas necessidades. No livro II, quando Platão apresenta uma organização societal, chamada por Glauco de a cidade dos porcos, essa organização básica visa exemplificar que as pessoas se organizam primeiro a partir de necessidades que são próprias dos humanos, dentre elas a própria convivência entre si e as trocas já são da ordem da necessidade. Já as normas e o contrato serão posteriores a esse momento que se estabelece antes, a experiência da vida em comunidade.

Platão, talvez, estivesse pensando em como as pessoas conseguem se organizar sem, necessariamente, estabelecer uma hierarquia entre elas, pelo menos nesse estágio inicial no qual as condições, como por exemplo, o baixo número populacional, permitem um contato e criação de regras mais consensuais, significando essa prática como uma prática justa. Por outro lado, as leis estabelecidas por um governo não, necessariamente, são justas, pois muitas vezes elas próprias são eivadas de consignações pelas quais determinados grupos são privilegiados em detrimento de outros.

A diferença fundamental, a respeito do que é a justiça, entre Platão, seus interlocutores, Aristóteles e os teóricos do Contrato Social moderno, reside no fato de eles falarem de uma justiça do ponto de vista político, tendo aqui o termo político o sentido restrito das práticas dos representantes das instituições políticas de um Estado. Aquilo que Aristóteles apresenta na *Ética a Nicómaco* 1134a25 nos permite essa compreensão. Ele apresenta várias definições de justiça, mas o que interessa ao final é definir o que é “a justiça política”.

A justiça política tem em vista a autossuficiência das comunidades entre homens livres e iguais que se associaram numa existência comum, sendo uma

tal igualdade por analogia ou aritmética. Assim, enquanto não for criada uma tal igualdade, não haverá estado a regular as relações entre as pessoas, mas apenas uma justiça aparente. E apenas há justiça política quando as relações de humano para humano forem reguladas pela lei e a lei existe aí onde pode haver injustiça. Pois a justiça dos tribunais é o discernimento do que é justo e do que é injusto.¹³⁶

Como foi dito, Aristóteles não reduz sua definição de justiça ao aspecto político institucional. Aristóteles adota o modelo de apresentação e definição de conceitos, que segue o estilo de um tratado, desse modo se ver de forma mais discriminada suas definições, assim facilita, em alguma medida para o leitor perceber as diferenças e fazer as analogias e comparações. Por outro lado, dado o estilo literário da obra platônica,¹³⁷ a análise do texto ganha maior complexidade, pois sendo um texto dialogado, ele tendencialmente retoma questões e perde outras no decorrer do diálogo. Contudo, mesmo tendo o texto platônico essa peculiaridade é possível compreender suas definições e perceber que elas são, em alguma medida, flexíveis e, quando se pensa em termos éticos e políticos, essa característica é pertinente. Assim, conseguimos depreender que a noção de justiça adotada por ele pode ser descrita como uma junção dos elementos que compõem a dinâmica da vida humana no espaço da pólis. Esses elementos não apresentam em si uma ordem hierárquica entre eles, tendo em conta que todos os elementos elencados são fundamentais (veremos mais para frente as virtudes que são essenciais para que a justiça possa ocorrer) para a garantia da ação justa. Mas apresentam graus que podemos chamar de graus de satisfação, ou seja, como e em qual medida cada um desses elementos deve ser convergido para que a ação justa se viabilize, parece ser essa a preocupação de Platão e não tanto a de entender isoladamente a ação justa em contextos idealizados.

¹³⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1134a27-33.

¹³⁷ A respeito da escrita platônica o artigo *Beyond Language and Literature* (2016), de Samuel Scolnicov, é bastante elucidativo em tentar compreender a escolha por um estilo literário que, segundo Scolnicov, não é um drama em si e nem chega a ser um simples tratado filosófico (“they are not plain philosophical treatises”). A pergunta de Scolnicov é: de onde veio esse estilo literário? Sua hipótese é de que Platão teria aperfeiçoado o *modus philosophandi* socrático, que se caracteriza pelo modo dialógico de Sócrates. Esse modo teria uma finalidade não apenas investigativa, mas também instrutiva e pedagógica. Se para o Sócrates histórico havia primazia da ética em sua filosofia, não temos certeza. Porém, certamente, o Sócrates platônico, apresentava aquilo que para Platão era o mais relevante, que é justamente a ética.

Assim, a definição aristotélica de justiça política tendo a lei como principal critério estaria mais próxima da ideia de justiça a partir do seu estabelecimento com a sociedade civil tal como é definida na modernidade por Locke e Rousseau. Do mesmo modo, a definição de Trasímaco pressupõe que a justiça é alcançada segundo a obediência das leis, essa definição também se distancia daquela socrática porque Trasímaco define como ponto de partida o critério das leis convencionadas pelo governante e obedecidas pelos governados, algo próximo da TCS.

2.1 John Locke

No período moderno muitos autores importantes, principalmente, para a teoria política do Estado e do Contrato Social, escreveram sobre a relação entre sociedade, criação das leis e governo. A teoria moderna do Contrato Social repousa no exercício imaginativo no qual indivíduos vivem em relação uns com os outros, contudo no estado de natureza, ou seja, um estado no qual as pessoas vivem sem acordos tácitos, sem governo ou normas que sejam válidas para todos e estabelecidas por um coletivo. A constituição de um governo ocorre, dentre outras finalidades, com o objetivo de preservar a propriedade privada e mesmo a vida, dado que, no estado de natureza, cada indivíduo protege conforme seus próprios critérios de justiça.

Para entendermos melhor por que essa relação é feita veremos o que é dito por alguns dos filósofos do Contrato Social. No livro *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil* (2001), John Locke descreve como o homem passa do estado de natureza para o estado civil. A teoria de Locke tem como pressuposto a ideia segundo a qual, antes das leis civis, os homens se reuniam em sociedades nas quais viviam no estado de natureza. Este estado garante maior liberdade de ação para os indivíduos, porém torna a vida mais perigosa, pois são eles próprios os responsáveis por defenderem seus bens e suas vidas. No entanto, é preciso dizer que a liberdade não é total, os indivíduos devem obedecer a regra de não confiscarem posse de que poderiam ser entendidos como bens privados,

entendimento não observado por todos, seja em estado de natureza, seja dentro de uma sociedade civil estabelecida depois do contrato.

Locke define como bem privado o produto que é resultado do trabalho realizado com matéria prima encontrada na natureza e que enquanto tal pertencia a todos; assim, uma mesa enquanto mesa é um bem privado, mas a árvore da qual ela foi feita, enquanto matéria prima, era bem de todos. No estado de natureza, os indivíduos não são submetidos a nenhum regimento jurídico externo, mas apenas a sua própria razão de julgar e punir.

Quando os indivíduos tomam parte de uma sociedade civil e política, por meio do acordo, eles renunciam a liberdade que possuíam no estado de natureza. Esta decisão é feita com base no critério, de acordo com Locke, da segurança como fator principal.

A única maneira pela qual alguém se despoja de sua liberdade natural e se coloca dentro das limitações da sociedade civil é através de acordo com outros homens para se associarem e se unirem em uma comunidade para uma vida confortável, segura e pacífica uns com os outros, desfrutando com segurança de suas propriedades e melhor protegidos contra aqueles que não são daquela comunidade.¹³⁸

Os indivíduos enquanto parte da sociedade civil não serão eles que julgarão as injustiças cometidas às suas vidas e às suas propriedades, mas sim o poder legislativo, instituído por eles logo na fundação da sociedade. O poder legislativo é no entendimento de Locke o mais importante dentre os poderes. É esse poder que tem a função de assegurar à comunidade civil o direito à propriedade e é esse o poder que marca a distinção entre o estado civil e o estado de natureza.

Tendo estes aspectos da TCS de Locke, vemos que a semelhança entre esta teoria e a teoria exposta no livro I e II da *República* tem pouco em comum, exceto o fato de as pessoas decidirem viver sob um acordo, com a condição apresentada por Trasímaco, segundo a qual a vontade do governante prevalecerá, ou seja, o mais forte é quem governa, e nesse sentido o contrato se faz pela presença do poder. Glauco e Adimanto

¹³⁸ Locke, *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, VIII, 2001: 139.

defendem o contrato em razão da observação relativa à natureza humana que tende à ambição (*pleonexia*), assim ele se refere, “pois bem! Apanhá-lo-emos, ao justo, caminhar para a mesma meta que o injusto, devido à ambição, coisa que toda a criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem, mas por convenção, é forçada a respeitar a igualdade.”¹³⁹ Assim, as vantagens individuais que as ações injustas poderiam proporcionar só não são seguidas, pois os indivíduos se submetem à leis do governo.

Dado isto, diríamos que o *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil* tem mais semelhança com a *Política* de Aristóteles que com o livro II da *República* em termos de conteúdo, de forma, de construção do discurso e de posição política. Assim como, na *Política*, Aristóteles discorre sobre vários tópicos que são da dimensão da pólis, Locke também o faz, tendo vários destes em comum. Em relação ao conteúdo, Aristóteles e Locke têm muitos itens comuns discutidos, como a comunidade, a família, a economia, homens livres e escravizados, mulheres, legislação, governo e propriedade. Quanto à construção do discurso e posição política, os dois irão se pautar por uma postura de moral conservadora, considerando algumas normas e condições sociais como aceitáveis, como o regime de escravidão, por exemplo.¹⁴⁰

Desse modo, a tese de Trasímaco, de Aristóteles e de Locke tem no seu argumento a política no seu sentido real, isto é, o modo como ela é praticada. Ao perceberem e descreverem a prática política no lugar de fazerem a crítica às condições injustas nas quais essa política real se pauta, como no trabalho escravo, na existência de desigualdade entre os indivíduos que habitam um mesmo território e na relação de poder que é estabelecida, eles fazem o contrário, a têm como o modelo de sociedade para conduzir a crítica e a construção da teoria política, em nada contribuindo para desfazer lugares comuns sobre as relações entre as pessoas que não estão na política e a prática política da cidade.

¹³⁹ Platão, *República*, II 359c.

¹⁴⁰ Sabemos que no mundo antigo havia várias razões sociais para as pessoas serem escravizadas, diferentemente do Estado Moderno, cuja escravização dos povos negros ocorreu em decorrência da exploração dos povos do velho mundo no novo continente.

2.2 Jean Jacques Rousseau

O filósofo iluminista Jean-Jacques Rousseau, no livro “*O Contrato Social*”, busca compreender o estágio inicial da consignação do contrato e o surgimento do soberano, ou seja, do governo. Assim, logo nas primeiras páginas do livro, Rousseau diz, “o mais forte não é nunca assaz forte para ser para sempre o senhor, se não transforma essa força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte, direito tomado ironicamente na aparência e realmente estabelecido em princípio”¹⁴¹ Rousseau questiona o direito que se estabelece pela força. O filósofo deslegitima as leis firmadas pela força, ele diz

Imaginemos um instante esse suposto direito. Eu disse que isso não resulta senão um galimatias inexplicável; porque tão logo seja a força a que faz o direito, o efeito muda com a causa; toda força que sobrepuja a primeira sucede a seu direito. Assim que se possa desobedecer impunemente, pode-se fazê-lo legitimamente, e, uma vez que o mais forte sempre tem razão, trata-se de cuidar de ser o mais forte. Ora, que é isso senão um direito que perece quando cessa a força? Se é preciso obedecer pela força, não é necessário obedecer por dever, e se não mais se é forçado a obedecer não se é a isso mais obrigado. Vê-se, pois, que a palavra direito nada acrescenta à força; não significa aqui coisa nenhuma.

(...)

Convenhamos, pois, que força não faz direito, e que não se é obrigado a obedecer senão às autoridades legítimas.¹⁴²

A partir dessa passagem se estabelece uma diferenciação entre a tese rousseauiana e a de Trasímaco. Na tese trasímicica o mais forte é quem estabelece as leis e as estabelece porque é o mais forte, assim as leis são estabelecidas tendo como base a força que subjuga as demais pessoas para obedecer às leis do mais forte. Enquanto que para Rousseau um direito estabelecido segundo à força é um direito ilegítimo, contudo ele existe e se manifesta na esfera do governo e do cotidiano, o exemplo dado por Rousseau é de um homem, numa situação de assalto, que obriga o outro a dar-lhe suas coisas pelo uso da força (no caso o poder da pistola), o assaltado obedece esse comando

¹⁴¹ Rousseau, *O Contrato Social*, 2013: 24.

¹⁴² Rousseau, 2013: 24-25.

para não perder a vida. Mas, se fosse dado esse comando numa situação no qual o uso da força e do poder estive em simetria, a obediência, talvez não se faria.

Na teoria rousseauniana o poder legislativo tem lugar de destaque, não apenas porque é a base da teoria do Contrato Social, mas porque institui um estado civil. Segundo Rousseau, a teoria do contrato organiza a sociedade em termos morais, controlando os impulsos e excessos que tornam os indivíduos escravos de si. É como se a justiça pensada dentro de um quadro jurídico legal fosse capaz de ter domínio da natureza humana. Desse modo, o contrato social proporciona aos indivíduos a liberdade civil e moral, tendo os princípios sido formulados não pela vontade particular, ou seja, de uma só pessoa, mas por um corpo coletivo.

O problema com o qual Rousseau, enquanto leitor de Platão, se deparou, foi aquele mesmo que tanto inquietou o filósofo ateniense, a ignorância do povo.

De que maneira uma turba cega, que em geral não sabe o que quer, porque raramente conhece o que lhe convém, executará por si mesma um empreendimento de tal importância e tão difícil como um sistema de legislação? O povo, de si mesmo, sempre deseja o bem, mas nem sempre o vê, de si mesmo. A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a dirige nem sempre é esclarecido. É necessário fazer-lhe ver os objetos tais como são, e muitas vezes tais como devem parecer-lhe; é preciso mostrar-lhe o bom caminho que procura, protegê-la da sedução das vontades particulares (...). Todos igualmente necessitam de guias; é preciso obrigar uns a conformar suas vontades com sua razão; é necessário ensinar outrem a conhecer o que pretende.¹⁴³

A solução que o iluminista encontra passa por aquela de Platão, a educação. Uma instrução adequada, não apenas para o governo, mas para o povo é importante porque será o estabelecido pela vontade geral que garantirá a proteção dos indivíduos e dos seus bens. Porém, Rousseau restringe a educação a uma elite masculina, excluindo as demais pessoas de acessarem o conhecimento sistematizado, diferentemente de Platão que tem, de início, o pressuposto que todas as pessoas devem receber a mesma educação.

¹⁴³ Rousseau, 2013: 49.

2.3 John Rawls

Na contemporaneidade, os maiores representantes de uma variante da teoria do contrato social talvez sejam Martha Nussbaum e John Rawls. No famoso livro, escrito no início da década de 70, *Uma Teoria da Justiça*, Rawls teve como principal preocupação a análise da justiça a partir da estrutura básica da sociedade, a qual é formada por instituições sociais. Rawls menciona como exemplos de instituições a constituição política e as estruturas econômicas e sociais, “a proteção jurídica da liberdade de pensamento e de consciência, da concorrência de mercado, da propriedade privada dos meios de produção e da família monogâmica.”¹⁴⁴

Para o filósofo as instituições sociais têm papel fundamental para determinar a posição que os indivíduos ocupam na sociedade. Isto porque cada pessoa nasce em condições sociais, econômicas e em sistemas de governo diferentes. Estas condições diferenciadas estão diretamente associadas às condições de vida de cada indivíduo em particular dentro da sociedade. Rawls fundamenta sua teoria apoiando-se na teoria do contrato social, nomeadamente naquelas de Locke, Rousseau e Kant. O nome dado à sua teoria do contrato – e será como ficará conhecida – é justiça como equidade (*justice as fairness*). O que ele define como a posição original dos indivíduos, um aspecto relevante para sua teoria, corresponderá ao estado de natureza nas teorias contratualistas modernas.

A posição original é uma situação hipotética ideal na qual todas as pessoas têm no início as mesmas oportunidades e condições de desenvolvimento. Isto não significa que elas estejam numa mesma posição, apenas que têm vantagens equivalentes para se desenvolverem. Ele tem como pano de fundo de sua teoria a ideia de cooperação mútua, na qual todos tenham benefícios.

Não há injustiça no facto de alguns conseguirem benefícios maiores que outros, desde que a situação das pessoas menos afortunadas seja, por esse meio, melhorada. A ideia intuitiva é a seguinte: já que o bem-estar de todos depende de um sistema de cooperação sem o qual ninguém poderia ter uma vida satisfatória, a divisão dos benefícios deve ser feita de modo a provocar a

¹⁴⁴ Rawls, 2013: 30.

cooperação voluntária de todos os que nele tomam parte, incluindo os que estão em pior situação.¹⁴⁵

Nesta teoria o papel dos indivíduos é, a partir dessa posição primária, tomar decisões racionais tanto quanto for possível. As instituições têm uma responsabilidade ainda maior que é aquela de garantir um espaço de decisão no qual todas as pessoas tenham liberdade de consciência, ou seja, tenham liberdade para adotar seja lá quais forem os princípios, mas sempre mantendo um equilíbrio entre os interesses individuais e os da sociedade. O princípio de igual liberdade para todos determina que as instituições devem fornecer meios para que todas tenham “um direito igual a tomar parte no processo constitucional que produz a legislação à qual devem obedecer e a determinar o seu resultado.”¹⁴⁶

Rawls, na última parte do livro, esboça sua teoria do bem, o “bem como racionalidade.”¹⁴⁷ É uma concepção pluralista que tem cinco divisões gerais que ele resume como: “(i) the idea of goodness as rationality, (2) the idea of primary goods, (3) the idea of permissible comprehensive conceptions of the good, (4) the idea of the political virtues, and (5) the idea of the good of a well-ordered (political) Society.”¹⁴⁸ Cada uma destas categorias será entendida dentro de dois grupos: ora com a teoria restrita do bem; ora com a teoria ampla do bem.

Então, ele começa por fazer uma crítica à teoria do bem, a qual ele chama de teleológica. Segundo o autor, “algo é bom apenas se estiver de acordo com as formas de vida que sejam compatíveis com os princípios da justiça que já possuímos.”¹⁴⁹ Assim, o princípio que se sobressai nesta aceção é o bem porque é ele o fim da justiça. O que Rawls faz é inverter a ordem dando primazia para a justiça enquanto um bem.

Quando perguntamos se o sentido da justiça é um bem, a questão essencial é sem dúvida a que é definida pela teoria restrita. Pretendemos saber se o facto de se possuir e manter o sentido da justiça é um bem (em sentido restrito) para

¹⁴⁵ Rawls, 2013: 35.

¹⁴⁶ Rawls, 2013: 182.

¹⁴⁷ Rawls, 2013: 305.

¹⁴⁸ Rawls, 1988: 251.

¹⁴⁹ Rawls, 2013: 305.

peessoas que são membros de uma sociedade bem ordenada. Sem dúvida que, se há casos em que o sentimento da justiça constitui um bem, este é um deles.¹⁵⁰

Deste modo, Rawls se alimenta de fontes antigas como a de Aristóteles porque entende sua teoria do bem como um projeto racional, tal como ele tenta elaborar o seu próprio, mas se distancia deste projeto, na medida em que o entende como um projeto teleológico. Se examinarmos o que é o bem para Aristóteles, por exemplo, veremos logo no primeiro livro da *Ética a Nicómaco* a seguinte afirmação: “o bem é aquilo por que tudo anseia.”¹⁵¹ Tendo isto em mente ele passa então a diferenciar os tipos de fins e dirá que: há fins puros; há aqueles que decorrem de um trabalho; e, ainda, há aqueles que ultrapassam a finalidade dos seus produtos. Contudo, o bem que ele destaca é aquele cuja finalidade está em si mesmo.¹⁵² Assim, Aristóteles afirma que o bem supremo e para o qual tudo anseia é a felicidade.¹⁵³ Tendo isto em mente Aristóteles percorre um caminho analítico no qual avalia aspectos psicológicos e políticos para as nossas tomadas de decisão tendo como fim a felicidade.

O papel do princípio aristotélico na teoria do bem está em que ele formula um facto psicológico profundo que, em conjugação com outros factos e a concepção de projecto racional, explica os nossos juízos reflectidos de valor. Aquilo que normalmente é visto como constituindo o bem humano deveria ser constituído pelos objetivos e actividades que têm um lugar principal nos projectos racionais.¹⁵⁴

Assim, a teoria do bem interessa a Rawls porque ele é um projeto racional e formal no qual as ações individuais têm uma deliberação racional permeada por fatores tanto internos quanto externos ao indivíduo, se inserindo, portanto, no seu conjunto explicativo para uma sociedade bem ordenada,¹⁵⁵ i.e., uma sociedade na qual os cidadãos

¹⁵⁰ Rawls, 2013: 307.

¹⁵¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 1094a1.

¹⁵² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 1094a18.

¹⁵³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 1095a14.

¹⁵⁴ Rawls, 2010: 331.

¹⁵⁵ Rawls, *Justiça como Equidade: uma reformulação*, 2003: 11-13 e *Uma Teoria da Justiça*, 2010: 346.

têm acordo comum, por aceitação¹⁵⁶ da mesma concepção política de justiça e esta é respeitada pelas instituições da estrutura básica da sociedade.

2.4 Martha Nussbaum

A teoria da justiça de Rawls recebeu inúmeras críticas, seja por inconsistência teórica, por inviabilidade prática, por não tratar explicitamente de sujeitos reais, como por exemplo, os grupos de mulheres ou de outras minorias, seja, ainda, por não tangenciar os problemas substanciais da justiça. Martha Nussbaum, que teve Rawls como um de seus principais mentores, escreveu muitas críticas ao seu trabalho. Segundo a filósofa, sua teoria tem elementos tanto da teoria kantiana quanto do contrato social clássico, como o de Locke e isso causa tensão dentro da própria teoria rawlsiana.¹⁵⁷

O problema que Nussbaum aponta na teoria da justiça rawlsiana dá-se no contexto de sua contundente crítica à TCS, de modo geral. Um dos graves problemas da TCS é tratar as capacidades das pessoas, tanto no nível psicológico quanto no campo social, como simétricas, essa, portanto, é uma delimitação propositalmente feita por Rawls,¹⁵⁸

This conception of the person, like the emphasis on income and wealth, is important to Rawls but is not required by contractarian theories in general. All contractarian theories must rely on some account of rationality in the bargaining process, and all assume that the framers of the social contract are the same group as the citizens for whom principles are being framed.¹⁵⁹

Desse modo, os contratualistas partem desse pressuposto quando formulam, por exemplo, a noção de estado de natureza (ou a de posição original, uma situação análoga àquela do estado da natureza na teoria de Rawls). À noção de posição original Rawls

¹⁵⁶ Vemos aqui a semelhança desse acordo que os cidadãos têm entre si com a vontade geral empregada por Rousseau.

¹⁵⁷ Nussbaum, 2013: 133.

¹⁵⁸ Nussbaum, 2013: 135.

¹⁵⁹ Nussbaum, 2007: 66.

introduz um outro elemento ainda mais controverso, o véu da ignorância¹⁶⁰ que nada mais é que considerar uma situação na qual todas as pessoas que irão aderir a um acordo “não conhecem seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou estatuto social; também não é conhecida a fortuna ou a distribuição de talentos naturais ou capacidades, a inteligência, a força, etc.”¹⁶¹ Resumidamente, o único conhecimento que as pessoas têm é aquele de que a sociedade tem um contexto de justo.

Qual é a dificuldade de alcançarmos uma sociedade justa, partindo do ponto de vista de que as pessoas que irão entrar em acordo relativamente à melhor sociedade, para viverem em cooperação, são pessoas que estão em um mesmo nível? Isto é, parte de um mesmo ponto de partida e estão sob as mesmas condições? Esta pergunta faz parte de uma das objeções de Nussbaum a teoria de Rawls. Para Nussbaum o problema decorre da noção de pessoa exigida por essa teoria. Exige dos indivíduos que farão parte do acordo capacidades mínimas para distinguirem situações de justiça ou de injustiça. Pessoas com impedimentos mentais ficam fora desse acordo, similar à teoria contratualista de Kant, na qual as mulheres e os menores, por serem considerados dependentes de outros, ficaram de fora do acordo, como lembra Nussbaum.¹⁶²

Ainda, no tocante à questão acima, alguém poderia responder que não há problemas no pressuposto segundo o qual se exige das pessoas capacidades mínimas para definirem um acordo e, portanto, seja justo que todos estejam no mesmo nível. Contudo, Nussbaum fez duas importantes observações: primeiro, ela observou que a teoria deixa de tangenciar a diversidade cultural existente no mundo e universaliza a noção de justiça cujos valores são marcadamente ocidentais. Segundo, a teoria rawlsiana limita a noção de justiça aos aspectos relacionados, especialmente, à distribuição de bens e riquezas. Assim, com o objetivo de ampliar aquilo que podemos entender como uma sociedade justa, ela formula uma lista de dez capacidades¹⁶³ básicas para garantir a dignidade para

¹⁶⁰ Nussbaum, 2007: 56-58.

¹⁶¹ Rawls, 2013:121.

¹⁶² Nussbaum, 2013: 62-64.

¹⁶³ Nussbaum elabora o quadro das capacidades com base no “que tem sido desenvolvido por Amartya Sen, na economia”, ela se apropria dessa ideia a partir do viés filosófico, sobretudo, pelo interesse em “fornecer a base filosófica para uma explicação das garantias humanas centrais que devem ser respeitadas e implementadas pelos governos de todas as nações, como um mínimo do que o respeito pela dignidade humana requer” (Nussbaum, 2013: 84).

todas as pessoas e inclui nessa lista em alguns aspectos os direitos dos animais não humanos. O quadro das capacidades foi pensado, particularmente, para garantir um desenvolvimento justo e digno às mulheres, bem como para eliminar a pobreza que atinge, principalmente, essa parte da população. Entretanto, pode ser perfeitamente estendida para todos.¹⁶⁴ Ela define sua teoria como um conjunto de capacidades universais cujos valores atravessam várias culturas, cabendo nos contextos mais diversos, como por exemplo, se inserindo nas culturas letradas e nas culturas que possuem códigos não escritos, sendo ainda, ao mesmo tempo, objetiva no sentido de ter uma viabilização prática dentro das políticas do estado.

Nussbaum (2007) busca com a teoria romper com a lógica da teoria contratualista. À pergunta: como questões relacionadas à justiça são pensadas tendo a teoria contratualista como base? Ela responderia dando o exemplo rawlsiano, onde primeiro se define o que são procedimentos justos para só então aplicá-los, segundo esta metodologia, o resultado, independentemente de qual seja, será justo se seguir estes procedimentos, nos quais há definições prévias de equidade. Por outro lado, a teoria das capacidades faz o movimento contrário a este, Nussbaum diz: “it starts from the outcome: with an intuitive grasp of a particular content, as having a necessary connection to a life worthy of human dignity.”¹⁶⁵ Ou seja, neste caso, partindo de uma situação real de injustiça serão procurados procedimentos políticos que visem o resultado mais justo, enquanto que na primeira abordagem se verificaria quais procedimentos já definidos poderiam ser aplicados ao caso. Desse modo, a solução, por via contratualista, compreende os casos concretos a partir de uma visão generalizada, ao passo que a segunda tende a individualizar cada caso.

Nas páginas que seguem o livro *Fronteiras da Justiça* (2013), Nussbaum delinea algumas relações que os dois métodos teriam. Ela aponta, por exemplo, a diferença entre eles, segundo a concepção de estado de natureza. Assim, para a teoria do contrato a justiça só existe depois da passagem do estado de natureza para o estado civil, criando uma divisão; já o método da teoria das capacidades não realiza essa divisão porque se baseia na aceção do ser político de Aristóteles que entende o ser humano como um ser

¹⁶⁴ Nussbaum, 2002: 23.

¹⁶⁵ Nussbaum, 2007: 82.

político em todas as suas relações. E, desse modo, se livra da separação clássica moderna entre esfera pública e esfera privada. A família que Rawls inclui na estrutura básica da sociedade tem um sentido ambíguo entre o privado e o público, enquanto a teoria nussbauniana vê a instituição familiar como um espaço político não necessariamente restrito aos termos tradicionais.

Tendo em conta que a teoria contratualista é insatisfatória em sua abordagem para questões globais de justiça, Nussbaum elabora uma lista, que se propõe ampla o bastante para pensar os problemas de injustiça que atingem a maior parte da população mundial. Como foi dito, a finalidade desta lista é a aplicação na esfera política, portanto, está aberta, segundo Nussbaum, para inclusão de novos itens, revisão pela população local e reformulação. Vejamos os dez itens, cito:

| | |
|---|---|
| <p>1. Vida: ter a capacidade de viver até o fim da vida humana de duração normal; não morrer prematuramente, ou antes que a própria vida se veja tão reduzida que não valha a pena vivê-la.</p> | <p>2. Saúde física: ser capaz de ter boa saúde, incluindo a saúde reprodutiva; de receber uma alimentação adequada; de dispor de um lugar adequado para viver.</p> |
| <p>3. Integridade física: ser capaz de se movimentar livremente de um lugar a outro; de estar protegido contra-ataques de violência, inclusive agressões sexuais e violência doméstica; dispor de oportunidades para a satisfação sexual e para a escolha em questões de reprodução.</p> | <p>4. Sentidos, imaginação e pensamento: ser capaz de usar os sentidos, a imaginação, o pensamento e o raciocínio (...). Ser capaz de usar a imaginação e o pensamento em conexão com experimentar e produzir obras ou eventos, religiosos, literários, musicais e assim por diante, da sua própria escolha. Ser capaz de usar a própria mente de modo protegido por garantias de liberdade de expressão, com respeito tanto à expressão política quanto artística, e liberdade de exercício religioso. Ser capaz de ter experiências prazerosas e evitar dores não benéficas.</p> |
| <p>5. Emoções: ser capaz de manter relações afetivas com coisas e pessoas fora de nós mesmos, amar aqueles que nos amam e que se preocupam conosco; sofrer na sua ausência; em geral, ser capaz de amar, de sentir pesar, sentir saudades, gratidão e raiva justificada. Não ter o desenvolvimento emocional bloqueado por medo e ansiedade.</p> | <p>6. Razão prática: ser capaz de formar uma concepção de bem e de ocupar-se com a reflexão crítica sobre planejamento da própria vida. (Isso inclui proteção da liberdade de consciência e de prática religiosa.)</p> |

| | |
|--|---|
| <p>7. Afiliação: a) ser capaz de viver com e voltado para outros (...); b) ter as bases sociais de autorrespeito e não de humilhação (...).</p> | <p>8. Outras espécies: ser capaz de viver uma relação próxima e respeitosa com animais, plantas e o mundo da natureza.</p> |
| <p>9. Lazer: ser capaz de rir, brincar, gozar de atividades recreativas.</p> | <p>10. Controle sobre o próprio ambiente: a) Político. Ser capaz de participar efetivamente das escolhas políticas que governam a própria vida (...); b) Material. Ser capaz de ter propriedade (tanto de bens imóveis quanto de móveis) e ter direitos de propriedade em base igual à dos outros.</p> |

166

Como vemos são descritas condições básicas relativas a uma vida digna para as pessoas. Nussbaum não pretende com esta lista inviabilizar as escolhas individuais das pessoas, ela apenas enfatiza a necessidade dessas capacidades serem garantidas pelo Estado. A sua proposta é contrariamente oposta, como ela mesmo ressalta, da teoria neoliberal que toma o discurso da liberdade individual e o radicaliza dando às pessoas a livre escolha, eximindo-se, portanto, da responsabilidade de criar condições para que de fato as escolhas sejam feitas pautadas em condições reais. Nussbaum exemplifica com um caso de uma menina indiana e uma mulher com jornada dupla de trabalho. Ela diz,

Young girls in poor areas of rural Rajasthan, India, for example, have great difficulty learning to play in an educational programme run by local activists, because their capacity for play has not been nourished early in childhood. On the other hand, there are also many women in the world who are perfectly capable of playing in the internal sense, but who are unable to play because of the crushing demands of the ‘double day’. Such a woman does not have the combined capability for playing in the sense intended by the list. Capability is thus a demanding notion. In its focus on the environment of choice, it is highly attentive to the goal of functioning, and instructs governments to keep it always in view. On the other hand, it does not push people into functioning: once the stage is fully set, the choice is theirs. In other words, to return to a contrast I have stressed in discussing Elson and Phillips, the approach is liberal, emphasizing choice as a good. But it is not neo-liberal, because it holds that

¹⁶⁶ A lista das 10 capacidades não teve a descrição de todos os itens reproduzidos em sua íntegra, conferir: Nussbaum, 2013: 91-93.

choice has material and institutional necessary conditions, and that it is the duty of political action to provide these to all citizens.¹⁶⁷

O trabalho nussbaumiano tem se diferenciado, no meu ponto de vista, dos trabalhos dos demais contratualistas, devido à influência que teve nos textos clássicos, principalmente, naqueles do campo da filosofia e da tragédia. Aristóteles exerceu forte influência sobre sua concepção de bem, de justiça e de sociedade e que se reflete em todo o seu trabalho. Em *Sex e Social Justice* (1999), ela já lá faz uma crítica às teorias do contrato devido sua estreiteza em pensar a estrutura básica da sociedade. A segunda razão do distanciamento de seu trabalho dos demais está no foco mais centrado na ética que na moral, embora seja um trabalho também do campo da filosofia moral.

Conforme o que foi dito, farei mais duas observações sobre estas abordagens teóricas sobre a justiça. Primeiro, o que estas análises assentadas na teoria do contrato, com destaque para as três primeiras, deixam de lado em suas teorias de uma sociedade justa, é a diferença de posições nos quais as pessoas estão por motivos diversos, como destacado na teoria de Rawls e na teoria das capacidades de Nussbaum, com apresentação de mais elementos do que na de Rawls.

Sabemos que a teoria do contrato tem como ator, para seus exemplos, a clássica e bem conhecida figura do homem branco, como o sujeito dos direitos sociais e políticos. Toda a complexidade de outros povos, bem como os modos de organização política e existência¹⁶⁸ que fogem deste padrão masculino de concepção das relações e da sociedade são esquecidas. Sublinhamos ainda que esta teoria é marcada pelo pensamento cristão, burguês e por último capitalista. As teorias ocidentais, desses dois últimos milênios são incapazes de pensar fora dessas bases, mesmo na sua melhor tentativa Rawls, e mesmo Nussbaum, não foram capazes de realizar uma crítica direta ao sistema econômico para

¹⁶⁷ Nussbaum, 2002: 17-18.

¹⁶⁸ Aqui eu não poderia deixar de pensar nos povos originários do Brasil. A diversidade desses povos não apenas impressiona pela diversidade das cosmologias, mas, sobretudo, pela diferença dessas cosmologias. O pensamento indígena em algumas dimensões da vida se distancia tanto do modo como nós não ameríndios vemos o mundo, que a cosmologia deles parece vir de um outro lugar, por exemplo, sua concepção de “humano” ultrapassa, a visão comumente dualística de entendimento humano (cultura/natureza, mente/corpo), sendo a humanidade indígena um arranjo relacional entre todos os seres, isto que dizer que a humanidade de cada pessoa depende da posição dentro da relação estabelecida. Cf. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, 2009 e *Os Pronomes Cosmológicos e os Perspectivismo Ameríndio*, 1996. [manter sempre o mesmo critério de citação abreviada]

além de falarem de um lugar privilegiado. Nussbaum parece ter mais clareza disso que Rawls, mas, ainda assim, se ilude em pensar que dentro do sistema capitalista é possível um mundo justo. Como tem sido apontado por outras filósofas, como Nancy Fraser, Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya¹⁶⁹ ou Angela Davis e Judith Butler,¹⁷⁰ não é possível pensar, seriamente, as injustiças e as desigualdades sem fazer uma crítica ao capitalismo.

Esta será uma crítica direta a Rawls. Se se admitindo a ignorância em todas as dimensões da vida na hora das escolhas dos princípios que orientarão a sociedade, exceto de que a sociedade na qual estão é justa, viabiliza, de acordo com Rawls, que qualquer que seja o acordo feito ele será justo,¹⁷¹ é no mínimo incoerente. Primeiro, porque há um nível de arbitrariedade nas escolhas individuais que Rawls não admite. A arbitrariedade consiste na valoração que as pessoas darão para suas escolhas e já que elas não podem ter tudo que desejam a hierarquização é inevitável. Segundo, a sociedade bem ordenada, terá como base princípios de um conjunto moral de normas que as pessoas deverão escolher, dentre um grupo de concepções de justiça que lhes será apresentado e deverão segui-las. A teoria rawlsiana é claramente uma teoria moral de justiça tal como a *Ética a Nicómaco*¹⁷² e não uma teoria ética da justiça. Ela prioriza o dever e se sustenta em um discurso jurídico formal.

¹⁶⁹ O livro *Feminismo para os 99%, um manifesto* (1999), escrito pelas três filósofas Arruzza, Fraser e Bhattacharya, faz uma crítica contundente ao feminismo ligado à teoria liberal e ao sistema capitalista como causador e potencializador das desigualdades sociais diversas.

¹⁷⁰ Davis e Butler participaram em 2017 de uma conferência no evento Oakland Book Festival, na cidade Oakland, Davis responsabiliza o sistema capitalistas pela produção e geração de mais desigualdades, a qual Butler parece concordar. O debate pode ser conferido em video disponibilizado na plataforma social YouTube, a referência aparecerá nas referências bibliográficas na parte: sites consultados. [indicar aqui fonte]

¹⁷¹ Rawls, 2013: 109.

¹⁷² Com esta afirmação sigo os passos de Mario Vegetti, 1989: 7 “Il quadro aristotelico conobbe un destino contraddittorio. Per la sua potenza, continuò a influenzare non solo l'etica antica, ma anche il pensiero politico e giuridico, nonché gli atteggiamenti e i pregiudizi morali spontanei. Ma la sua stessa rigidità fece sì che il logoramento del contesto sociale in cui si era generato, e che si identificava ancora largamente con l'ordine della polis, sprigionasse esigenze e tendenze in larga misura antitetiche. Se Aristotele proponeva un sistema di inclusioni e di esclusioni articolato e preciso, l'etica ellenistica si muove per contro in direzione di una universalizzazione del proprio discorso; man mano che il «cittadino» aristotelico perde l'evidenza della sua centralità morale, si comincia a pensare che valori e virtù debbano essere in linea di principio disponibili a tutti. Cinici ed epicurei accolgono donne nelle loro scuole; gli stessi fondatori dello stoicismo, Zenone e Crisippo, sono di origine semitica, dunque «barbari»; un grande stoico come Epitteto è addirittura uno schiavo affrancato.”

2.5 Delineando a teoria do contrato social

Previamente, analisamos quatro autores que têm a teoria do contrato como cerne de suas reflexões sobre estado, justiça, instituições e sociedade. Vimos que não há uma uniformidade apesar de manterem a característica básica do vínculo da justiça com as leis do Estado. Também foi examinado o distanciamento de Nussbaum face à teoria do contrato, devido ao seu caráter pretensiosamente universal, mas partindo de um modelo de sociedade e de ser humano limitado. Agora veremos de perto o que foi esta teoria do contrato na exposição de Glauco e de Adimanto.

No livro I, Trasímaco já havia indicado que a justiça é o cumprimento das ordens do mais forte, do governante. Mas, a refutação de Sócrates a respeito desta proposição não teve a consistência que seus irmãos esperavam. Eles, na verdade, acumularam mais dúvidas. O que é justo? Qual é a natureza da justiça? E qual será a natureza da injustiça? O justo é justo apenas devido às leis? A justiça é um tipo de conhecimento (*episteme*) ou é uma arte (*techne*) ou ambas? Qual é o objeto da justiça? É ela uma virtude? Porque o justo é mais feliz que o injusto?

Insatisfeitos e com esta quantidade de questões em mente Glauco e Adimanto lançam um desafio para Sócrates e, mais, dizem que irão defender a posição de Trasímaco, segundo a qual o injusto tem mais vantagens que o justo.¹⁷³ Se Sócrates dá conta deste desafio é o que veremos.

Então eles começam por definir três tipos de bem:

- i) O bem (*agathon*) identificado como a alegria e os prazeres. São bens possuídos presentemente e sua utilidade é a satisfação de tê-los.¹⁷⁴
- ii) O bem identificado como a sensatez, a vista e a saúde. São bens que satisfazem por si só e por suas consequências;¹⁷⁵

¹⁷³ John Cooper, 2004, Terence Irwin, 1995 e Dahl Norman, 1991 concordam que os argumentos de Glauco e Adimanto reforçam a tese de Trasímaco de que ser injusto traz mais vantagens que ser justo.

¹⁷⁴ Platão *República*, II 357b

¹⁷⁵ Platão, *República*. II 357c.

- iii) O bem vinculado à ginástica, tratamento das doenças, e formas de ganhar dinheiro. São bens por suas consequências secundárias.¹⁷⁶

A seguir a isto a questão colocada por Glauco a Sócrates é: em qual destas categorias de bem está a justiça?¹⁷⁷

Sócrates responde prontamente que a justiça estaria na segunda categoria. O correspondente ao bem que gostamos por eles mesmos e por suas consequências como a sensatez, a saúde, a vista, dentre outras razões. E ele justifica sua resposta dizendo que quem “quiser ser feliz”¹⁷⁸ entende a justiça na segunda acepção.

Glauco não concorda com Sócrates, e irá fazer uma defesa contrária. Defenderá que a justiça é parte do bem que se faz por suas consequências e não porque gostamos. Por exemplo, fazemos ginástica porque gostamos dos benefícios que ela traz ao corpo, tratamos uma doença porque gostamos de estarmos saudáveis para realizar as atividades cotidianas, trabalhamos porque gostamos dos benefícios que o salário pode nos proporcionar. A justiça é trabalhosa, ela não é fácil, esta é opinião partilhada pela maioria.¹⁷⁹ A mesma maioria não a escolheria se houvesse chances de não escolher.

Glauco fundamenta sua escolha partindo do ponto de vista que aquela poderia ser a escolha mais acertada porque a maioria adere àquela acepção. Como já sabemos Sócrates hesita em seguir a maioria.

As considerações de Glauco para sua defesa da injustiça são:

- i) Injustiça é por natureza um bem;
- ii) Sofrer injustiça é um mal;
- iii) Cometer injustiça é um bem;

¹⁷⁶ Platão, *República*, II 357c.

¹⁷⁷ Platão, *República*, II 357d.

¹⁷⁸ Platão, *República*, II 358a.

¹⁷⁹ Platão, *República*. II 358a.

O raciocínio de Glauco é que se X comete a injustiça Y, ele tem a vantagem Z, que aquele ato lhe proporciona; porém, se ele sofre, a injustiça Y, o dano K será maior do que a vantagem Z que ele obteve em cometer a injustiça Y. Se X teve as duas experiências e percebe que ora não consegue nem cometer e nem evitar injustiças, ele pensa que o melhor é entrar num acordo. O acordo acontece quando as pessoas se percebem praticando injustiças ao mesmo tempo em que elas não conseguem evitar as injustiças que sofrem. Se o dano da injustiça é maior que a vantagem da sua realização, no final do cálculo das vantagens, resulta desvantajoso cometer injustiças.

É assim, portanto, que surgem as leis. As leis não resultam da justiça, mas da desigualdade dos efeitos da injustiça, com sobreposição dos danos sobre as vantagens. Para Cooper o pressuposto é que,

Without the contract, all individuals, he assumes, would pursue the means of their own satisfaction without any such general restraint. And once the contract is in place, any single person, no matter how physically powerful or even already rich, can preasily see that it the contract were suddenly abandoned by all he would be quite a bit worse off.¹⁸⁰

A justiça conquistada pelo contrato tenta resolver o problema da desmedida, ela seria a medida entre dois extremos, i.e., ela está entre “o maior bem – não pagar a pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de vingar-se de uma injustiça.”¹⁸¹ Mas, na definição de justiça dada por Glauco ela não é um bem – tal como ele definiu a injustiça, em termos de uma ação que se faz a outrem, i.e., o bem individual que decorre da prática da injustiça – contudo, ela pode garantir a “impossibilidade de praticar injustiça.”¹⁸²

Glauco continua a sua defesa de que o justo só é justo por convenção, a natureza humana é potencialmente ambiciosa e sem as convenções, mesmo o justo – o justo enquanto aquele que obedece as leis –, se pudesse fazer o que quisesse, tomaria decisões injustas.¹⁸³ O modo como Glauco define a justiça, enquanto uma obediência ao contrato, nos leva a pensar na injustiça, do mesmo modo que os filósofos modernos tenderam

¹⁸⁰ Cooper, 2004: 161.

¹⁸¹ Platão, *República*, II 359a.

¹⁸² Platão, *República*, II 359b.

¹⁸³ Platão, *República*, II 359c.

pensá-la, ou seja, enquanto um *modus vivendi* em que há uma completa ausência de ética e de moral onde os indivíduos são tomados pelo estado da natureza humana.

Sentiremos melhor como os que observam a justiça o fazem contra vontade, por impossibilidade de cometerem injustiças, se imaginarmos o caso seguinte. Dêmos o poder de fazer o que quiser a ambos, ao homem justo e ao injusto; depois, vamos atrás deles, para vermos onde é que a paixão leva cada um. Pois bem! Apanhá-lo-emos, ao justo, a caminhar para a mesma meta que o injusto, devido à ambição, coisa que toda criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas, por convenção, é forçada a respeitar a igualdade.¹⁸⁴

Nesse passo, Glauco tenta convencer Sócrates com a história do anel do pastor Gíges. Tal como no exemplo de Trasímaco,¹⁸⁵ o qual chama Sócrates de ingênuo por julgar que os pastores cuidam do rebanho visando o bem do mesmo e não o próprio, e Gíges ao ter a oportunidade de tirar vantagens das demais pessoas o fez com o auxílio do anel que o tornava invisível, com apenas um movimento, quando ele pretendia. Acontece que este caso, segundo Glauco, se alargaria para os justos, ele diz, “Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar.”¹⁸⁶ Assim, Glauco indica a Sócrates que ninguém é justo por livre vontade, mas porque segue um acordo. O anel de Gíges provaria isto.

A justiça na acepção dos interlocutores de Sócrates não traz vantagens por ter um caráter comunitário, enquanto que a injustiça, por marcar a individualidade (o benefício é individual) proporciona vantagens. Tanto Trasímaco quanto Glauco e Adimanto estão falando dos benefícios da injustiça numa acepção individual ou particular. Partindo desse princípio, que é o da vantagem individual, a pessoa que participa desse código de conduta tem em atenção somente a continuidade das vantagens resultantes da injustiça. O injusto por obedecer ao princípio da vantagem individual tem mais liberdade de ação na pólis que o justo; primeiro por buscar o benefício o próprio e, segundo, por buscar a aparência

¹⁸⁴ Platão, *República*, II 359c.

¹⁸⁵ Platão, *República*, I 343b.

¹⁸⁶ Platão, *República*. II 360b.

de justo. A aparência de justo permite ao injusto transitar por entre as esferas pública, privada e mesmo divina com a certeza de estar a viver a melhor vida. Como Glauco diz,

Em primeiro lugar, manda na cidade, por parecer justo; em seguida, pode desposar uma mulher da família que quiser, dar as filhas em casamento a quem lhe aprouver, fazer alianças, formar empresas com quem desejar, e em tudo isto ganha e lucra por não se incomodar com a injustiça.¹⁸⁷

Na esteira de Glauco, Adimanto reforça que é preferível a injustiça. O argumento utilizado desdobra-se da ideia de que o desejo material e de reconhecimento o que move as pessoas, e elas não medirão esforços para conquistarem isto que é sinônimo de felicidade.¹⁸⁸ Então o disfarce passa a ser o dispositivo usado pelo injusto para continuar tendo as maiores vantagens nas relações. Ele diz que embora fosse certo que o justo no *Hades* fosse recompensado pelas injustiças que sofreu em vida, por não aparentar o ser; os injustos, ainda assim prefeririam a injustiça pelas suas vantagens. O esforço que teriam que fazer é aparentar serem justos, conseguindo tal feito terão recompensas enquanto vivos pelos ganhos que obtém e, ainda, depois de mortos se com suas preces e libações persuadirem os deuses.

Partindo desse raciocínio Adimanto conclui que ninguém escolheria ser justo voluntariamente. As pessoas só defendem a justiça nos casos em que elas não podem, devido a alguma inabilidade, tomar vantagens das injustiças. Assim, ele reforça a ideia de que a justiça estaria na terceira categoria de *bem* apresentada por Glauco, isto é, na categoria segundo a qual os indivíduos realizam trabalhos não prazerosos e penosos visando as vantagens compensadoras, a finalidade do trabalho é o que com ele pode ser feito. Essa visão, segundo os interlocutores de Sócrates, é uma noção difundida de modo geral na concepção que os indivíduos têm sobre justiça, i.e., uma concepção que parece demarcar primeiro as vantagens individuais em detrimento de como suas ações atingem os outros indivíduos.

Glauco parece se referir a uma decisão racional, quando menciona esse acordo da origem da justiça. Ele fala de indivíduos que em um certo momento percebem esse estado

¹⁸⁷ Platão, *República*. II 362b.

¹⁸⁸ Platão, *República*, II 365c-d.

de liberdade irrestrita desfavorável para os seus objetivos, então veem nas leis um caminho de menos prejuízos. Trasímaco também se refere à justiça a partir de uma racionalidade que a entende apenas através do mecanismo da autoridade, i. e. da obediência. Ambas concepções vislumbram na lei a possibilidade de pôr ordem e regram a *epithymia* humana – essa vontade que nunca cessa, que nunca se satisfaz. Acontece que na visão trasímaca a ambição de apenas um será satisfeita, a do autocrata.

Por outro lado, Glauco poderia ter imaginado: vejam, as pessoas podem até obedecer ao mais forte, mas será que elas continuarão a obedecê-lo, depois de perceberem que a vida dele é melhor que a delas? E que pode ser a obediência o fator desse desequilíbrio? Será que elas também não irão desejar ter uma boa vida, nos mesmos moldes que aquela do governante? Será que quando elas perceberem isto não tentarão prejudicar o governante, mas sem que ele perceba, pois é importante fingir que é justo para ter vantagens entre os homens e entre as divindades, como é lembrado por Adimanto, a “aparência (*dokein*) é a senhora da felicidade (*kypion eudaimonias*).”¹⁸⁹ Glauco poderia estar pensando sobre isso enquanto ouvia Trasímaco e Sócrates. A solução então já não é mais àquela de atender apenas as vontades de um, mas de todos, com um controle que garanta a justiça do acordo.

O problema que poderíamos aludir quanto às duas ideias está na crença que as leis produzem justiça, como se houvesse uma relação direta de implicação. Talvez aquilo que Aristóteles escreveu na *Política*, sobre Sólon,¹⁹⁰ ou no livro V da *Ética a Nicómaco*¹⁹¹ tenha se fixado em nossas cabeças e então não mais nos livramos desta ilusão reforçada pelo estado moderno e pelo mundo contemporâneo, daí a dificuldade de pensarmos a justiça para além do limite da legalidade. Esta é uma tradição tão forte que quando

¹⁸⁹ Platão, *República*, II 365c.

¹⁹⁰ Refiro-me ao que Aristóteles falou na *Política* sobre Sólon “um sábio legislador porque aboliu a oligarquia desenfreada, porque libertou o povo da escravidão, e porque fundou a democracia primitiva com uma feliz mistura de diferentes poderes”, cf. Aristóteles, *Política*, 1273b.

¹⁹¹ Refiro-me ao parágrafo 1129b1 onde Aristóteles identifica a lei com a justiça e a injustiça com a transgressão da lei, numa relação direta, cito: “uma vez que o injusto é um transgressor da lei, e o justo se mantém dentro dos seus limites, é evidente que toda a legalidade é de algum modo justa. Na verdade, tudo o que é definido por um actor legislador é conforme à lei, por isso afirmamos que cada uma das disposições legais é justa”, no passo seguinte ele, contudo, observa a possibilidade de erro do legislador “Assim, se não estiver disposto na lei e tiver sido correctamente disposto pelo legislador, a lei é justa, caso seja extemporânea poderá não ser tão justa”.

mencionamos a palavra justiça de imediato a conectamos ao conceito de observância da lei. A justiça tornou-se um fetiche da justiça.¹⁹²

¹⁹² Jean Comaroff; Town. John L. Comaroff (Orgs.) *Law and disorder in the postcolony*, 2006: 22 ‘Lawfulness’, argues Roger Berkowitz (2005: ii), ‘has replaced justice as the measure of ethical action’ in the world. Indeed, as the measure of a great deal of action beyond the ethical as well” [não se percebe o critério desta nota]

CAPÍTULO 3

3. Início da navegação

No capítulo anterior mostramos as teorias do contrato moderno que tiveram suas origens bem antes da idade moderna. A metodologia que Sócrates emprega é a de primeiro analisar o conceito de justiça, sua ocorrência, assim, diz que ela é tanto parte do indivíduo quanto do espaço no qual esse se encontra, ou seja, da pólis. Sócrates parte da hipótese de que é mais fácil analisar a justiça nesse ambiente vasto que é a cidade e somente a seguir a isto no indivíduo. O que ele tem em mente é poder traçar analogias entre as possíveis semelhanças da justiça na cidade e no indivíduo.

O exercício é o de buscar conhecer as causas que levam uma cidade a ser injusta. Partindo do pressuposto de que as pessoas necessitam umas das outras e a formação das cidades ocorre devido essa interdependência, que cria por sua vez uma teia complexa de interações nas quais cada pessoa irá contribuir com a pólis através de um trabalho específico. “Onde nasceria na cidade a justiça e a injustiça?”¹⁹³ O que torna os humanos injustos em suas relações? Como a injustiça toma corpo na cidade? Quais são suas manifestações? No que implica para as pessoas viverem num Estado injusto? Estas são as perguntas que indiretamente perpassam a *República*.

E nós poderíamos lançar uma pergunta anterior àquela: do que precisamos para viver? Necessitamos de abrigo, comida, vinho, vestuário e calçado; trabalho para o sustento; convívio entre amigos e familiares, que poderá ser feito do modo como Sócrates descreve e que nós seguimos até hoje tão bem, com banquetes regados a vinho e música.¹⁹⁴ Essa vida proporcionará saúde no corpo, saúde na mente, atividade no corpo e

¹⁹³ Platão, *República*, II 371e.

¹⁹⁴ Platão, *República*, II 372.

equilíbrio mental. Ora, mas esta parece não ser uma cidade de humanos, parece-se mais com uma cidade de porcos, poderiam objetar.¹⁹⁵

Esta cidade, baseada na sustentação das necessidades básicas, tem uma dinâmica simples e funcional, não parece haver divisões de classe, ao menos isso não fica explícito. Há uma divisão de trabalho porque Platão mantém uma visão de especialização na qual cada pessoa fará melhor um único trabalho “o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria.”¹⁹⁶

Acontece que essa descrição confronta o costume (*nomisdetai*). A ironia de Platão está em fazer Glauco falar que o filósofo deve pensar a construção da cidade a partir de outros parâmetros, ou seja, com aqueles já usais, como por exemplo, “reclinar-se em leitos, se não quiserem que se sintam infelizes, e que jantem, à mesa, iguarias como hoje há, e sobremesas.”¹⁹⁷ O que Platão já aqui expressa de forma indireta é que o fim do estado de injustiça depende não apenas de uma cidade justa, mas também de indivíduos dispostos a mudarem seu estado de injustiça. A cidade descrita por Platão, e classificada como uma cidade de porcos por Glauco, não é racionalmente uma cidade impossível em termos práticos. Como observa Santas (2010) a diferença é que enquanto Glauco vê a origem da justiça como solução para conter os desejos, Sócrates por outro lado vê a origem da cidade como meio de prover as necessidades básicas. Santas diz,

In Glauco’s view, the need for justice is set up by human desires, scarce resources, and the consequent conflicts among individuals over these resources. This is the dominant tradition in modern times (...) For Glauco, the first question of justice is how best to resolve the conflicts that rise from desires and scarcity of resources desired (...) For Socrates the first question of justice may be: what is the best way to cooperate in order to satisfy human needs best, given what these needs are and the insufficiency of individuals to satisfy them each by himself?¹⁹⁸

¹⁹⁵ Platão, *República*, II.

¹⁹⁶ Platão, *República*, II 370c.

¹⁹⁷ Platão, *República*, II 372d.

¹⁹⁸ Santas, 2010: 60.

A descrição que Sócrates nos oferece é a da “verdadeira cidade”, esta que ele considera saudável. A cidade traz elementos que estão distantes daqueles de uma cidade doente, poluída pela luxúria, pela desigualdade e pelo autoritarismo¹⁹⁹. O convívio é marcado pela partilha comunitária, pela música e por flores. Mas, não é nessa cidade que Sócrates encontra respostas para a origem da injustiça.

É preciso agora introduzir itens que compõem a cidade real a qual eles conhecem bem. Uma cidade com grande população, com comércio de artigos que não são da lista das necessidades primárias; é preciso criar o Estado, as pessoas que trabalham no Estado, professores, médicos, enfim, é preciso preencher a cidade com todo o tipo de funções e ofertas de serviços que são aqueles de segunda ordem e que se tornam necessários pela dimensão geográfica e populacional que a cidade adquire e pela consequente mudança de hábito. É então que a primeira descoberta é feita, a origem da guerra,²⁰⁰ que nada mais é que a necessidade de recursos materiais para satisfação das necessidades primárias de uma cidade com “necessidades” de segunda ordem, as introduzidas por Glauco.

Com isto Platão introduz na cidade ideal novas especialidades e personagens. A figura de destaque aqui é a do guardião da cidade, que Platão desdobrará nas páginas que seguem. Ele investigará as suas qualidades²⁰¹ e a educação que os indivíduos devem receber²⁰². A educação básica é aquela proveniente da música e da ginástica, que formará ao mesmo tempo um indivíduo corajoso e sábio e a “educação superior”, que será dada

¹⁹⁹ Nesse ponto me refiro a crítica de Karl Popper, no famoso livro *A sociedade aberta e seus inimigos* (1974). Livro escrito no período de guerra, onde não se tinha certeza de nada, Popper foi exilado. O livro traz uma severa crítica a Platão e identifica em sua teoria social e política elementos do método historicista o qual Popper destina um livro inteiro numa crítica a este método. Popper diz que os elementos historicistas parecem estar presentes nos chamados trabalhos utópicos. Popper classifica a filosofia de Platão como autoritária. Ele faz uma comparação entre a proposta política de Platão e o estado democrático de Péricles, em quem enxerga um representante democrático. O problema da crítica de Popper ao projeto político platônico é que muitas das propostas estão deslocadas de contexto. Ele por exemplo, diz que a cidade ideal é uma sociedade de castas, os guardiões serão os únicos a ter poder político em todos os aspectos da vida da cidade, a mistura de classes será um crime, etc. Obviamente, o projeto da *kalipollis* não foi e não é hoje todo ele defensável e nem é isto que quero dizer, mas obviamente, qualquer leitura atenta e sem sentimento de ódio (Popper acusa Heráclito e Platão de terem escrito com sentimento de ódio, devido aos contextos de guerras, instabilidades e miséria no qual viveram) não dá margens para a acusação que Popper fez. Na verdade, pelo contrário, uma leitura atenta perceberá a desaprovação de Platão acerca das questões de autoridade, de hierarquia, e mesmo de classes, o parágrafo que apresentamos 372b-c; o livro IV todo ele é um exemplo de crítica à hierarquia; ou parágrafos como o 466, 519e.

²⁰⁰ Platão, *República*, II 373e.

²⁰¹ Platão, *República*, II 376c.

²⁰² Platão, *República*, II 376e.

ao governo filósofo, esta tem em seu plano a geometria, a astronomia e a dialética.²⁰³ São ciências que no currículo platônico se complementam dadas suas naturezas, sendo a ciência dos números a que comporta todas as demais e que é exata. A dialética fornece o saber inquiridor imprescindível para o entendimento mais próximo da verdade.

3.1 *Bios* e política

O tema da justiça sendo central na obra platônica teve desde a antiguidade um lugar de destaque nas críticas às teorias do filósofo. Na modernidade e na contemporaneidade o seu conceito não deixou de ser um objeto de disputa. Na verdade, dada a fragilidade dos nossos sistemas políticos e de governo,²⁰⁴ a sua teoria da justiça é não apenas relevante, como é urgente colocá-la na mesa de debate tendo-a como uma possibilidade de entendimento acerca das atuais democracias fragilizadas pela ganância de grandes cooperações do capital, dos governos autocratas vestidos com a manta de democratas e do sistema econômico, no qual não cessa sua fábrica de desejos e mais desejos, ou “coisas necessárias”, para usar um termo mais clássico.

A respeito daquilo que faz Platão atual vamos repetir as palavras de John Cooper: “Plato articulated for the first time central issues about justice that remain very much alive in our own politics. They shape current debates in political philosophy, as well.”²⁰⁵ Podemos ainda falar nos termos de Detienne (2009) em sua tese de que se discutimos política e tudo que envolve esse campo hoje não foi porque ela caiu do céu, porém, como ele ressalta, “It is widely belived in the United States of Europe and of America that

²⁰³ Platão, *República*, VII.

²⁰⁴ Me refiro aqui, por exemplo, aos países com sistema de governo democrático, que nos últimos anos têm sofrido golpes forjados e revestidos de legalidade jurídica, como foi o caso do Brasil, em 2016. Um país com processo recente de redemocratização política, tendo no início do século XXI tomado iniciativas para a democratização de serviços públicos básicos, vive, atualmente, sob uma ditadura velada.

²⁰⁵ Cooper, 2004:160.

democracy fell from the skies once and for all, to land in Greece and even in one particular city there, Pericle's Athenas.”²⁰⁶

Mas é importante não esquecermos que Platão não escolheu de forma acidental os temas da política para a sua filosofia, esse interesse na verdade se manifestou cedo, como podemos observar da sua autobiografia.

Quando eu era jovem, senti o mesmo que muitos: pensei, mal me tornasse senhor de mim mesmo, ir direto à política. E eis como alguns eventos das coisas políticas me atingiram. Como o governo era detestado por muitos, nasceu uma revolução, e da revolução foram propostos alguns homens como magistrados, cinquenta e um, onze da cidade alta, dez do Pireu – cada um dos dois grupos deveria dirigir a assembleia popular nas cidades – e, de todos, estabelecerem trinta magistrados com plenos poderes. Destes, alguns que me eram por acaso familiares e conhecidos logo me convidaram para também participar dos trabalhos que me convinham. E eu não senti que fosse coisa espantosa, devido à minha juventude. Pois, pensei que haveria mesmo de dirigir conduzindo a cidade de uma vida injusta para um modo justo; por isso, prestei atenção ao que faria.

E logo vi que esses homens em pouco tempo mostraram que a antiga constituição era como de ouro.²⁰⁷

Platão claramente narra seu interesse pela vida política da pólis, interesse este influenciado pelo envolvimento da sua família na vida pública. A menção a Sócrates mostra a influência que este causou no filósofo e denota as linhas filosóficas com as quais Platão se alinharia e desenvolveria posteriormente a sua própria. A desilusão com a ordem política ocorre não apenas com o marcante julgamento de Sócrates, mas com o modo de governar daqueles que se propuseram fazer um governo diferente. Não obstante, logo estavam a fazer igual ou pior que os governos anteriores. Contudo, a desilusão platônica, ainda na juventude, não o tornou apático para com as questões da pólis, o contrário é o que vemos, ainda a partir de seu relato biográfico.

A política enquanto uma práxis humana não está imune às qualidades que constituem a *psyche* humana. São essas qualidades, seja da ordem que forem, que

²⁰⁶ Detienne, 2009: 85.

²⁰⁷ Platão, *Carta VII*.

permearão as práticas políticas. Platão pode constatar na sua prática isso, ao detectar tamanha diferença, na condução da cidade, entre Díon e Dioniso, em suas viagens a Siracusa. Talvez essa desilusão tenha sido positiva do ponto de vista do ganho que a filosofia política teve com ela, pois moldou, de certa maneira, a postura política, filosófica e pedagógica de Platão. O que pensaria Platão da política, dos humanos, das relações humanas, da organização da pólis se não tivesse passado por todas essas experiências? Uma vez mais Demócrito parece estar certo, a pobre razão depende das nossas experiências corpóreas, daquilo que se sente visceralmente ao ver uma injustiça sendo praticada. Platão não teria desenvolvido a filosofia que desenvolveu sem os sentimentos causados pelos fatores que só aquele momento histórico, aquela geografia, aquelas relações lhe propiciaram.

Ainda sobre as escolhas de Platão, mais duas considerações podem ser feitas. A primeira diz respeito a tese segundo a qual, na Grécia antiga, a filosofia de cada escola e ou comunidade, bem como de filósofos, individualmente, foi não apenas um exame voltado para as questões do ser, da física, dos deuses, da pólis, etc., mas igualmente foi uma postura que indicava um modo de vida. Pierre Hadot (2004) foi quem melhor observou essa relação entre o fazer filosófico e o modo de vida adotado pelos filósofos consoante à sua filosofia.²⁰⁸ Segundo Hadot essa postura de vincular *sophia*, sabedoria ou conhecimento, a uma atividade prática que segue algumas regras e é realizada com a ajuda dos deuses tem seus primórdios em Homero. Hesíodo acentua essa relação entre a prática ou a atividade vinculada à sabedoria que exerce um poder sobre o outro. Tem a palavra, a sabedoria do poeta concretizada em verso, efeito direto sobre as pessoas²⁰⁹. Aos poucos *sophia* passa a designar o modo como as pessoas se comportam umas em relação as outras, isto já com Hesíodo.

Mas ali ainda não havia o que Hadot caracterizou de filosofia como um modo de vida. Foi em Sócrates que ele viu esse princípio aflorar e impactar a cidade e aqueles que com ele conviveu. O exame, o questionamento, a consciência de si, o cuidado consigo, com o outro e com a cidade são condutas que Hadot vincula a Sócrates e ao princípio da

²⁰⁸ Hadot, 2004.

²⁰⁹ De acordo com o JAA Torrano, Na *Teogonia* de Hesíodo, vemos a relação direta, por ascendência, entre as Musas e a Memória (*mnemosyne*). Esta última representa tanto a Justiça quanto a Soberania, e as palavras transmitidas pelo poeta tinham um poder de trazer o passado e falar do futuro. Hesíodo enquanto um poeta, um cantador de palavras (*aedo*) assumia um lugar de poder devido a força que à palavra era dada.

filosofia como modo de vida. Essa postura assombrou a pólis e provocou aqueles que o ouviam na ágora, e exemplo disto são as inúmeras escolas que tiveram influência direta da filosofia socrática, como a megárica, a cínica, a cirenaica e, obviamente, a platônica.

A Academia foi o lugar no qual Platão convergiu sua filosofia extremamente marcada pela de Sócrates. Platão nutriu os princípios do exame sobre a própria vida, do cuidado de si e da comunidade como lugar de aprendizado. Hadot reproduz o que Dicearco, discípulo de Aristóteles, fala sobre a Academia:

Descrevendo a vida na Academia de Platão, Dicearco, o discípulo de Aristóteles, insiste no fato de seus membros viverem como uma comunidade de homens livres e iguais, na medida em que aspiravam igualmente à virtude e à investigação em comum. Platão não pede honorários a seus alunos, em virtude do princípio de que é necessário dar o que é igual àqueles que são iguais.²¹⁰

Esta, portanto, se constitui como uma das razões para não pensarmos a filosofia platônica em termos de acidentalidade, mas de escolhas que envolvem o campo da razão, mas também o das emoções.

A segunda razão concerne às mudanças no campo das relações sociais e políticas da pólis. Atenas, assim como outras cidades do mundo grego, vivia uma agitação política. Robinson (2004), em seu estudo sobre as democracias gregas, concorda com a afirmação de Detienne a respeito do surgimento da democracia na Grécia, ele diz que não foi um caso isolado que ocorreu apenas em Atenas e, também, não houve um inventor. Já no século VI, de acordo com Robinson, encontramos as raízes de governos democratas, ele se apoia nos relatos de Heródoto onde é possível interpretar governos populares que se baseiam nos princípios da justiça.

Atenas no século VI passou por grandes transformações, Sólon dentre os personagens públicos e políticos atenienses, trouxe com suas reformas mudanças significativas para as relações interpessoais e institucionais. No século V passou pela Guerra do Peloponeso, por uma democracia, por uma oligarquia, pela tirania dos Trinta, retomou a democracia, findada a guerra que deixou como rastro a instabilidade e a

²¹⁰ Hadot, 2004: 95.

miséria. Platão nasceu quando a guerra do Peloponeso teve início e, assim como viu seus familiares envolvidos no governo dos Trinta Tiranos, viu seu mestre ser morto dentro de um regime democrata. Essa vivência e o fato de ter aprendido com Sócrates um modo de vida filosófico, implicou uma nítida expressão de todos esses conflitos em seus diálogos.

3.2 Philia e cuidado

Tanto na antiguidade grega quanto no mundo contemporâneo, nós nos deparamos com as várias propostas e ao mesmo tempo com os dilemas e as limitações da compreensão do modo como nossas relações poderiam ser mais justas. Atualmente, as grandes reivindicações por justiça envolvem questões de gênero, de raça, de etnia; envolvem questões relacionadas a economia, a fome, a liberdade de expressão, a exploração humana, conflitos diplomáticos; envolvem questões relacionadas ao direito à terra, a viver sem violência, a viver sem guerras. Nesse sentido, vemos que os reclames são parte das muitas dimensões da vida e são parte dos direitos básicos para criar uma cultura do bem viver.

Percebemos que de algum modo todas as reivindicações giram em torno da ideia de criar relações nas quais a coletividade possa voltar a ter espaço dentro de uma sociedade do individualismo. Cornelli (2010), no seu estudo sobre o pitagorismo como uma categoria historiográfica,²¹¹ nos apresenta dois exemplos de comunidades no mundo grego: o *thiasos* e a *hetairia*, diz ele: “o primeiro está mais diretamente ligado à prática comum de cultos, à partilha de ritos e saberes místéricos, a *hetairía* está mais ligada à ideia de uma associação de *philoí*, no sentido político de aliados e confrades que se encontram em um clube privado.”²¹²

A comunidade pitagórica é um exemplo antigo da vida em *koinonia*, i.e., do compartilhamento entre os membros da comunidade, de acordo com Cornelli a maior

²¹¹ O estudo foi publicado em livro homônimo: *Pitagorismo como uma categoria historiográfica*, 2010.

²¹² Cornelli, 2010: 83.

parte dos estudiosos identifica a comunidade ao modelo *hetairia*. Esta ligação deve-se ao caráter político que a comunidade tinha, este caráter, contudo, não era o mais corrente nas cidades da Magna Grécia. Assim, eles assumiam uma posição minoritária em relação à política oficial. A comunidade pitagórica foi dissonante e inclusiva, do mesmo modo que Sócrates o foi enquanto indivíduo em sua época, e mais tarde seus discípulos, incluindo Platão. Para lembrarmos do que falamos anteriormente acerca da filosofia como modo de vida, lemos no livro X da *República*, na retomada de Platão à crítica aos poetas, o filósofo ao mesmo tempo serviu de testemunha relativamente ao seu reconhecimento de Pitágoras enquanto um homem sábio registrando que Pitágoras conjugou os ensinamentos ao seu modo vida.

Platão começa por fazer uma série de perguntas para tentar descobrir quais teriam sido as contribuições de Homero no campo atinente as “guerras, comando dos exércitos, administração das cidades e educação.”²¹³ Todos são tópicos abordados na poesia de Homero, contudo, em nenhum desses assuntos Homero foi exemplo na prática. Isto é, o poeta não teve experiência direta no comando de guerras, nem na administração da cidade, tampouco parece ter tido na educação de outrem. Platão pergunta a Glauco,

S - Mas, se não o foi na vida pública, ao menos na particular não constará que Homero, durante a sua vida, tenha dirigido a educação de algumas pessoas, que o estimassem pela sua companhia e que transmitissem à posteridade o estilo de vida homérico, como o próprio Pitágoras, que foi extraordinariamente apreciado por esse motivo, e até os que vieram depois ainda hoje chamam pitagórico a esse regime de vida, e por ele se salientam no meio dos outros homens?

G - Também sobre isso nada consta.²¹⁴

É reconhecida pelos críticos a dimensão religiosa que perpassa as práticas da comunidade, entretanto, como foi dito, a prática em torno de uma postura política é prevalecente. Nesse sentido, o princípio político da comunidade pitagórica que talvez tenha incomodado mais a prática política oficial tenha sido o regime de partilha, a *koinonia*. A partilha não consistia apenas na partilha dos princípios espirituais, políticos e éticos, mas no compartilhamento material de bens, as coisas eram comuns a todos e todas

²¹³ Platão, *República*, 599c-d.

²¹⁴ Platão, *República*, X 600a-b.

da comunidade, comuns aos *philoí*. De acordo com Cornelli, com base em Jâmblico, podemos afirmar que a *philia* marcou a constituição e o desenvolvimento da comunidade. Ele diz,

A discussão pitagórica sobre a *philia* extrapola o âmbito da gestão da vida comunitária, para alcançar o patamar de um conceito-chave para a compreensão de toda a realidade. Um exemplo disso é o testemunho de Jâmblico (Iambl. VP: 229-230; VP: 69-70) que enumera os seis aspectos da *philia* ensinada por Pitágoras: dos deuses para com os homens, das doutrinas entre elas, da alma com o corpo, dos homens entre eles e com os animais, e do corpo mortal em si mesmo.²¹⁵

Cornelli leu a presença dessa noção de *philia* enquanto um elo de fidelidade que ao mesmo tempo dá um caráter identitário à comunidade.²¹⁶ Mas, poderíamos acrescentar a isto um outro aspecto: o do cuidado.²¹⁷ O cuidado entendido como uma atitude em relação ao outro, em relação a si mesmo e em relação com o meio. O cuidado em sua conexão com a noção de *philia* agrega não apenas uma ação prática, mas também noções como o da escuta e o da empatia. O cuidado do mesmo modo que a *philia* é efetivado dentro de uma relação, que pode ser de vários tipos como resumiu Cornelli acima.

A noção do cuidado pode ser aplicada à comunidade pitagórica pelas características que ela assumiu. A comunidade teve práticas nas quais buscou constituir uma relação íntima entre os membros. De acordo com Cornelli, as fontes falam de

²¹⁵ Cornelli, 2010: 87.

²¹⁶ Cornelli, 2010: 89.

²¹⁷ Na década de 80 do século passado, um novo campo de estudos emergiu a partir do campo da filosofia ética e da filosofia moral. A ética do cuidado (*ethic of care*) é nome desse novo campo investigativo. O conceito surgiu de trabalhos de intelectuais feministas que começaram a fazer relação entre o cuidado e o conceito de justiça. As teóricas viram na dicotomia público/privado aspectos que intensificam e até mesmo justificam a manutenção de muitas das injustiças sociais, isso decorre do fato das questões da esfera privada receberem menor atenção que aquelas da esfera pública, por exemplo, o tempo que as mulheres gastam nos cuidados da família é maior que o tempo gasto por homens nessa mesma esfera, essa relação gera desequilíbrio na medida que os homens tendo mais tempo para cuidarem das questões pessoais têm concomitantemente oportunidades na sociedade que dificilmente terão as mulheres, porque ao contrário dos homens elas dedicam menos tempo aos cuidados pessoais. A ideia básica é que a teoria da ética do cuidado possa guiar a teoria ética da justiça e possibilitar, por meio da discussão teórica com exemplos das práticas reais cotidianas, visibilidade às questões que historicamente são negligenciadas pelas instituições. Sendo a ética do cuidado uma nova teoria, como foi dito, uma definição mais clara e ao mesmo tempo mais consensual ainda está em construção. Das teóricas que veem discutindo dentro desse campo, elencaria três nomes importantes: Carol Gilligan, *Moral Orientation and Moral Development*, 1995; Nel Noddings, *Ethics and Caring*, 1995; Joan C. Tronto, *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*, 1987.

refeições em comum; de caminhadas que as pessoas daquela comunidade faziam em pequenos grupos; de partilha entre eles; houve uma política de acolhimento, ou seja, de aceitar membros externos. Desta forma a insurgência da comunidade pitagórica consistiu tanto no fato de resistir às leis da pólis aceitando homens, mulheres, estrangeiros e todo tipo de gente, para além de terem tido empatia com os animais não humanos, quanto por exercitarem a práxis do cuidado. Por outro lado, a pólis foi o contrário disso, a sua característica predominante foi se manter dentro do uno e do mesmo, no sentido não plural desses termos, assim o distoante não cabia na cidade, ao menos que se adequasse. Os governantes não entenderam que é necessária a criação da cultura da *philia* para criar uma unidade mesmo dentro das diferenças, porque esta unidade se constitui a partir de princípios e comportamento de modos de vida. Assim, eles não entenderam que a unidade não significa unitário, não significa o *um* como padrão, mas expressa uma atitude comum entre os diferentes, essa atitude comum foi na comunidade pitagórica a ética da *philia*.

3.3 Propedêutica à justiça

Vimos no capítulo I a posição de Trasímaco relativa à justiça e a pessoa justa, posição a qual Sócrates se contrapôs, mesmo sem apresentar uma defesa convincente, como foi lembrado pelos irmãos Glauco e Adimanto, àquela apresentação do modo como as coisas são, da maneira como elas de fato acontecem na vida real da pólis, contudo Trasímaco não convenceu Sócrates a noção ordinária de que a injustiça traz mais vantagens individuais.²¹⁸ Tendo em consideração o seu não convencimento, Sócrates em seu percurso argumentativo nos possibilita aos poucos a compreensão da definição de justiça que será explicitamente apresentada no livro IV, mas não concluída aí.

Assim, no livro I ele já se aproxima da ligação, que ficará cada vez mais evidente entre justiça e *techne*. Então, na *República* lemos a seguinte replica a Trasímaco em 345,

²¹⁸ Platão, *República*, I 345a.

Ora, a finalidade da arte do pastor não é outra, sem dúvida, senão aquela para que foi destinada, conseguir para o seu objeto o máximo de bem-estar – uma vez que seguramente está já dotado o bastante das qualidades específicas que lhe darão a supremacia, na medida em que nada lhe falte da sua essência de arte do pastoreio. Por estas razões, eu concluí há pouco que é forçoso que concordemos que todo governo, como governo, não tem por finalidade velar pelo bem de mais ninguém, senão do súbdito de que cuida, quer este seja uma pessoa pública ou particular.²¹⁹

Aqui o argumento é muito semelhante àquele anteriormente exposto a Polemarco, em 334a e 335d, quando Sócrates analisa as razões pelas quais o justo faz o bem, e não o contrário. O mesmo raciocínio será empregado no parágrafo 370d-e na discussão com Adimanto sobre a formação da cidade na qual cada pessoa executará uma única função. É ainda nos dito que cada *techne* tem uma função e uma virtude (*arete*). Essa última será definida em sua relação direta com a função. O passo seguinte é saber quais são as virtudes da cidade e examinar se os indivíduos as têm. Abaixo temos a lista das virtudes.

- i) Sabedoria (*sophia*): virtude segundo a qual é possível decidir bem, ela emprega no exame o conhecimento (*episteme*) e não a ignorância (*amathia*).²²⁰
- ii) Coragem (*andreia*): força em relação as coisas temíveis.²²¹
- iii) Temperança (*sophrosyne*): “é uma espécie de ordenação” (*kosmos pou tis*); uma moderação nos prazeres (*hedonon*) e desejos (*epithymia*).²²²
- iv) Justiça (*dikaiosyne*): “cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza (*physis*) é mais adequada”.²²³

Cada uma destas virtudes, do modo como Platão entende, tem uma função específica na cidade. O primeiro ponto que ele explica é acerca da composição e variedade de saberes que a cidade acomoda. Cada um desses saberes tem uma tarefa que é própria e a sua função é importante para a conservação da saúde da cidade como um todo. Por exemplo, a *episteme* contida na função exercida pelo agricultor, tem a

²¹⁹ Platão, *República*., I 345d-e.

²²⁰ Platão, *República*, IV 428b.

²²¹ Platão, *República*, IV 430b-c.

²²² Platão, *República*, IV 430d.

²²³ Platão, *República*, IV 433a.

finalidade de fornecer suplementos de natureza alimentícia. A pergunta que Sócrates faz Glauco responder é: “Existe alguma ciência, na cidade que há pouco fundamos, em alguns dos seus cidadãos, pela qual delibere, não sobre qualquer pormenor que nela se encontre, mas sobre a sua totalidade, sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades?”²²⁴ Ao que Glauco prontamente responde que essa é a função da ciência do guardião.

É esta a classe que tem – porque adquiriu pela educação – a *episteme*, com a qual executará a função de governar a cidade. A natureza do conhecimento da tarefa de governar é a sabedoria, uma natureza aprendida deve se destacar. Executar a tarefa de governar por meio da sabedoria possibilita ao guardião tomar decisões ponderadas.

A temperança é mais uma virtude imprescindível para a cidade e o guardião. Ela atua de modo distinto das demais virtudes (sabedoria e coragem) isto porque ela se estende a toda à cidade, harmonizando as partes diferentes. De que modo isso acontece? A temperança está ligada ao domínio (*enkrateia*) de prazeres (*hedonon*) e desejos (*epithymia*), ela envolve saber qual o equilíbrio entre as partes da alma (*psyche*) humana, nesse aspecto, Platão se refere, sobretudo, ao equilíbrio enquanto domínio das vontades. Assim, quando ele diz que a melhor parte da alma deve prevalecer sobre a pior ele se refere ao exercício aprendido para realizar esse domínio, aqui se emprega a sabedoria e a razão como meio de encontrar o balanço entre as partes. E claramente Platão outorga essa virtude a todas as pessoas, não apenas ao guardião: “Em quais cidadãos dirás então que existe a temperança, quando eles se comportam deste modo? Nos governantes ou nos governados? Nuns e noutros – respondeu ele.”²²⁵ Vemos, portanto, que tanto o governante quanto todas as outras pessoas devem aprender assenhorar-se de si mesmo para que toda a cidade possa viver harmoniosamente.

O “ser senhor de si”, do modo como Sócrates se refere, não é um preceito isolado, certamente estava associado a outros. Na leitura de Michel Foucault (2017) do *Alcibíades* ele se dedicou em entender o significado do “cuidado de si” (*epimeleia heautou*). A figura de Alcibíades, com quem diálogo Sócrates, em livro homônimo, é visivelmente

²²⁴ Platão, *República*, IV 428c-d.

²²⁵ Platão, *República*, IV 431e.

descrita enquanto um sujeito cuja parte pior da alma tem domínio sobre a melhor.²²⁶ Alcibíades, como mostrou Sócrates, não aprendeu a arte daquilo a que ele ambiciona: o governo da cidade. Porém, o jovem Alcibíades tem no início do diálogo a presunção de achar que conhece essa arte. Sócrates depois de fazê-lo ver sua ignorância relativamente à política o adverte de que ele precisa cuidar de si, isto implica um outro princípio que é o exercício do conhecer-se a si mesmo.

De acordo com Foucault, esse voltar-se para si mesmo “não é uma simples preparação momentânea para a vida, mas uma forma de vida. Alcibíades deu-se conta de que tinha de se ocupar de si na medida em que queria depois ocupar-se dos outros.”²²⁷ A crítica que Sócrates faz a Alcibíades tem a ver com a impossibilidade de justiça numa cidade onde até mesmo aqueles que se propõem a governar são ignorantes. Como pode alguém ensinar algo que não sabe? Uma cidade bem governada é aquela cujo governante expande o aprendizado das virtudes para todos, sendo ele próprio exemplo de virtude, uma vez que tem em conta não apenas interesses próprios, mas também os da cidade. Sócrates faz um paralelo entre o governo e o piloto de navio, mostrando a Alcibíades o quão desastroso seria se aquele que se dispõe a pilotar não conhece a arte de navegar, do mesmo jeito seria desastroso um governante sem domínio da arte de governar, a destruição seria muito maior por que nesse caso é a cidade inteira que está no barco.²²⁸

Voltando ao texto da *República*, Sócrates chega ao fim da apresentação das três virtudes necessárias para a constituição de uma cidade justa. Ele, então, percebe que estava todo o tempo falando já de justiça, porém sem denominá-la diretamente porque ela ainda se escondia, num lugar cujo acesso é difícil e sombrio.²²⁹ A caça exigiu um longo proêmio, até Sócrates deduzir que ela estava ali em frente deles, mas como se fossem míopes eles não viam e por isso achavam que ela ainda distante estaria. Posto isto, Sócrates dirá que a justiça nada mais é que: “a posse (*oikeiou*) do que pertence a cada um e a execução (*praxis*) do que lhe compete constituem a justiça.”²³⁰

²²⁶ Platão, *Alcebiades*, 122c-d.

²²⁷ Foucault, 2017: 78.

²²⁸ Platão, *Alcebiades*, 135a-b.

²²⁹ Platão, *República*, IV 432c-d.

²³⁰ Platão, *República*, IV 434a.

A justiça enquanto o princípio fundador de uma cidade, em sua fundação, é também o princípio unitário. Ou seja, é nela que as demais virtudes se manifestam e sincronicamente só é possível dizer que há justiça se somente as demais virtudes estiverem presentes. Isto significa que se no corpo social ou individual apenas duas das virtudes estiverem presentes, podemos dizer que a justiça não é parte desse corpo, o corpo encontra-se enfermo, para usar as analogias médicas das quais Platão faz tanto uso.²³¹ As quatro virtudes, a partir desse paradigma teriam as seguintes características:

- i) A sabedoria e a coragem são virtudes que podem existir isoladamente no indivíduo e na pólis. A educação é determinante para a formação dessas virtudes;
- ii) A sabedoria e a coragem ocorrem de forma independente porque elas dependem da função a qual se associam. Por exemplo, diríamos que na cidade ou no indivíduo é encontrada sabedoria se for empregado na excursão de uma tarefa X o conhecimento correspondente a essa tarefa.
- iii) A temperança é a virtude que dará à cidade ou ao indivíduo a simetria, a proporcionalidade adequada para as manifestações tanto da sabedoria quanto da coragem. Tendo assim a característica de expansibilidade para todo o conjunto.
- iv) A justiça resulta da agregação de todos os elementos acima funcionando adequadamente no indivíduo e no grupo social.

A existência da sabedoria, coragem e temperança, cada uma delas tendo parte naquilo que lhes cabe, “constituem a justiça.”²³² Estes três domínios se materializam na cidade por meio da figura do governante, das leis, da observância e da ponderação dos atos relativos à cidade como o todo.

No indivíduo as três virtudes se dividem entre o elemento racional, irascível e concupiscente. Tal como na cidade cada uma delas tem uma função específica. A razão

²³¹ No artigo “O Conceito de Saúde no Livro IV da *República*: Platão contra os hipocráticos?” (2016), Sussumo e Gabriele relacionam a metáfora que Platão emprega entre justiça e saúde. No artigo os autores abordam a crítica platônica à medicina de sua época, que era predominantemente, hipocrática. A analogia que o filósofo traça é entre a saúde do corpo os regimentos políticos e como cada um deles afetam a saúde da cidade, assim como a saúde do corpo é afetado com o modo como se cuida do corpo, ou seja, se se dar mais importância a doença, essa medicina causará uma influência diferente no sujeito se caso o foco fosse para a prevenção. Os autores concluem que Platão coloca-se contrário aos pressupostos sobre a saúde da medicina hipocrática.

²³² Platão, *República*, IV 434a.

governa; a parte irascível se deixa dominar pela razão e, desse modo, as duas atuam para governar a parte maior e mais difícil, que é a do impulso dos desejos.²³³ Por analogia, cada uma das virtudes da cidade corresponde às partes da alma e a justiça no indivíduo é tal como na cidade, se as partes da alma estiverem todas presentes cada qual realizando sua própria função na sua excelência.

Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste género, ao que parece, excepto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa.²³⁴

Platão retoma o passo em Alcibíades acerca do cuidado consigo mesmo e da educação necessária para execução de funções externas incluindo a política. O importante aqui é observar que a existência da justiça depende diretamente da coordenação de todas essas virtudes, pois é nela que se manifesta a justiça.

3.4 A educação do guardião e da guardiã

Entre os platonistas se tem acordo da importância que Platão atribuiu à educação, o interesse que o filósofo tinha por esse tema foi sem dúvida relativo à preocupação da formação individual de cada pessoa e sua relação com a comunidade, isto significa a primazia dada, sobretudo, ao carácter político do cuidado na formação dos indivíduos. Todos sabemos, ainda, da crítica platônica à poesia homérica como conteúdo base do

²³³ Platão, *República*, IV 441, 442.

²³⁴ Platão, *República*, IV 443d-e.

currículo escolar ateniense. Apesar de outros filósofos²³⁵ também terem declarado críticas aos mestres da verdade,²³⁶ foi a crítica de Platão que se destacou. Algumas razões para esse feito devem-se, por exemplo, no caso da crítica dos pré-socráticos, nomeadamente, Xenófanos e Heráclito, à escassez de material para análise do contexto em que essa crítica de fato se insere, i.e., se a crítica tem caráter moral, religioso, ético e ou político. A segunda razão é, obviamente, o fato de termos os textos completos de Platão, permitindo, desse modo, que façamos a análise da crítica do filósofo aos poetas de forma mais honesta.

Quanto ao lugar da educação na filosofia platônica, Trabatonni chega a afirmar que o principal personagem de seus diálogos, Sócrates, “era o único, entre todos os pretensos sábios que dominavam a cena pública de Atenas, a preocupar-se seriamente com a educação dos seus concidadãos.”²³⁷ Sendo a educação tema tão recorrente nos diálogos de todos os períodos cronológicos, a afirmação de Trabatonni ganha de fato sentido.

No *Timeu*, quando Platão está a falar daquilo que compõe a alma, ele atribui à educação um papel importante para o controle dos impulsos que afetam negativamente a alma devido o excesso. Ele diz,

De um modo geral, não é correcto repreender tudo quanto respeita à incontinência de prazeres e ao que é considerado digno de repreensão, como se os maus o fossem propositadamente; ninguém é mau propositadamente, pois o mau torna-se mau por causa de alguma disposição maligna do corpo ou de uma educação mal dirigida – estas são inimigas de todos e acontecem contra a nossa vontade. Novamente no que respeita às dores, a alma adquire do mesmo modo uma grande quantidade de males através do corpo. Quando as fleumas ácidas e salinas e todos os sucos amargos e biliosos que vagueiam pelo corpo não tomam um fluxo respiratório para o exterior, mas ficam às voltas no interior, se cruzam com o movimento da alma, misturando com ela os seus próprios vapores e introduzem na alma distúrbios de toda a espécie, mais ou menos graves, em menor ou maior quantidade. Faz-se transportar até às três regiões da alma e, conforme qual delas ataquem, pejam tudo de todas as formas e

²³⁵ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, 2013. Especial atenção a Xenófanos e Heráclito.

²³⁶ Detienne, 1995.

²³⁷ Trabatonni, 2012: 166.

variedades de mau-humor, de desgosto, e pejam tudo de audácia, de cobardia e ainda de esquecimento e dificuldade em aprender. Além disto, quando há homens assim mal constituídos pelas cidades, as instituições políticas e os discursos produzidos em privado ou em público são maus; e quando ainda por cima não existem ensinamentos aprendidos por estes homens desde a infância que de nenhum modo curam destes males, então todos os maus os tornaram maus por via de duas coisas completamente alheias à sua vontade. Entre eles, devemos lançar a acusação muito mais sobre os que concebem do que os que são concebidos, muito mais sobre os que educam do que os que são educados. Todavia, devemos esforçar-nos, na medida do possível, através da educação e de hábitos de aprendizagem, a fugir do mal e a alcançar o seu contrário. Mas estes assuntos pertencem a outro tipo de discussão.²³⁸

Vemos que há uma relação direta entre a alma e o corpo. Aquilo que afeta a alma tem tanto origem nos distúrbios corpóreos como o contrário também ocorre. A ignorância é frisada como o maior mal da alma, e esse não afeta apenas aquilo com que tem relação direta, mas traz também prejuízos ao corpo, porque se a alma está desprovida de razão as decisões feitas nessas condições levarão muito provavelmente os indivíduos a cometerem excessos. Por exemplo, na situação em que há um desejo de uma necessidade mesmo sendo ela básica, como a sede ou a fome,²³⁹ o indivíduo pode tanto ceder ao desejo compulsivamente quanto pode por meio da parte racional da alma controlar a vontade e satisfazer a necessidade moderadamente.

O tema da educação aparece como uma discussão inevitável logo no início do livro VII das Leis, Platão diz

Una vez nacidos los hijos y las hijas, lo más correcto sería que a continuación habláramos también de su crianza y educación, que es totalmente imposible dejar de mencionar, aunque, a nuestro parecer, su exposición haría evidente que se asemejan más a una especie de enseñanza y admonición que a leyes.²⁴⁰

Estes são mais dois exemplos, para além do já mencionado diálogo Alcibíades, que demonstram a importância do tema, que embora estejam inseridos em contextos

²³⁸ Platão, *Timeu*, 86d - 87b.

²³⁹ Platão, *República*, IV, 437 - 439.

²⁴⁰ Platão, *Leyes*, VII 788a.

diferentes, a finalidade última parece ser a mesma nesses diálogos encontrar o equilíbrio entre as satisfações individuais e sociais de modo a garantir tanto uma vida justa quanto uma vida feliz.

Isto posto, retomamos a *República* e o seu projeto de educação. Sabemos já que a educação é um dos pontos chave pelo qual percorre o trajeto de suas propostas para a cidade ideal e por isso que Sócrates introduz a figura do guardião, alguém que tem como única função governar a cidade. Para executar com excelência essa tarefa o guardião precisa receber uma educação que lhe permita cumprir o melhor possível as tarefas de governante.

Como dissemos anteriormente a música e a ginástica são matérias básicas para a formação inicial. É a educação que cumpre um papel importante no auxílio em moldar os indivíduos. Contudo, Platão, na *kallipolis*, não admitirá todas as pedagogias, tendo cuidado maior com aquilo que é ensinado às crianças, devido a vulnerabilidade imposta pela idade que consiste, sobretudo em sua incapacidade de fazerem raciocínios precisos porque ainda se encontram na fase de formação inicial. Desse modo ele expressa que para as crianças não se falará sobre as covardias e lamentos dos deuses. Platão adverte que toda a literatura ruim deverá ser apagada e que é necessário saber distinguir o momento adequado para ensinar cada verdade.

São pelo menos duas as questões de fundo que Sócrates coloca no livro III: i) qual o modelo de educação será mais adequado para a formação de um guardião justo? ii) a educação atual, esta que as crianças e os jovens recebem, lhes dá condições de desenvolver a sua *arete*?²⁴¹ Aqui podemos entender a questão tanto do ponto de vista do desenvolvimento das virtudes quanto do desenvolvimento de condições físicas e de provimento material capaz de propiciar um ambiente adequado para a formação do governo da pólis. O que Platão vê é a não existência de mestres capazes de instruir crianças e jovens dentro de um paradigma da justiça, tal como ele delineou. Os próprios mestres são exemplos de pessoas que não têm as virtudes necessárias para conduzir e governar a cidade. Por vezes a conduta do mestre apenas contribui para o estado de desequilíbrio da pólis a deixando cada vez mais doente, na medida em que seus atos são

²⁴¹ Platão, *República*, II 376d.

copiados pelos discípulos, igualmente, essa recai aos poetas, a quem os atenienses têm como modelo de conduta.

A crítica de Platão à poesia decorre de uma postura, especialmente, ética, mas que tem elementos moralizantes. Os poetas, de acordo com ele, contam inverdades e que servirão de maus exemplos a serem copiados. O cuidado de saber quais histórias entram no currículo é fundamental, principalmente, àquelas que servirão para a formação inicial, isto porque na tenra idade as pessoas não aprenderam ainda a distinguir as histórias reais das que não são.²⁴² Se o objetivo é formar guardiões que saibam tomar decisões sensatas para cada tipo de situação, i.e., a proporção das medidas do governo em uma situação de conflito como a guerra com outros países, por exemplo, não pode ter a mesma proporção das medidas tomadas em conflitos relativos à divergências de políticas adotadas em cada estado da mesma nação. Ele diz a Adimanto que não se pode contar aos futuros guardiões histórias de lutas entre os deuses.

Se queremos que os futuros guardiões da nossa cidade considerem uma grande vileza o odiarem-se uns aos outros por pouca coisa. Não lhes devem contar ou retratar lutas de gigantes e outras inimizades múltiplas e variadas, de deuses e heróis para com parentes ou familiares seus. Mas, se de algum modo queremos persuadi-los de que jamais um cidadão teve ódio a outro, nem isso é sancionado pela lei divina, é isto que deve ser dito, de preferência, às crianças, por homens e mulheres de idade, e, quando elas forem mais velhas, também os poetas devem compelir-se a fazer-lhes composições próximas deste teor. Mas que Hera foi algemada pelo filho, e Hefestos projectado a distância pelo pai, quando queria acudir à mãe, a quem aquele estava a bater, e que houve combates de deuses, quantos Homero forjou, é coisa que não se deve aceitar-se na cidade, quer essas histórias tenham sido inventadas com um significado profundo, quer não.²⁴³

O problema colocado é de ordem tanto prática quanto ética, quando dissemos acima. Prática no que diz respeito a formação adequada do guardião, Platão tem em mente a ideia de que somente uma cidade sã pode propiciar uma boa educação, então, dessa perspectiva, faz sentido a sua rejeição à poesia que retrata os deuses furiosos uns com os outros, ou aquela que mostra o quão eles podem ser perversos e cruéis em suas

²⁴² Platão, *República*, II 378d-e.

²⁴³ Platão, *República*. II 378c-e.

punições, ou o quanto os humanos podem ter o sofrimento como resultado dos conflitos divinos. Platão não admite essa poesia como o material formador dos cidadãos porque ela não auxilia no seu projeto da *kallipolis* e interfere diretamente na aprendizagem das virtudes que embora individuais são manifestadas na comunidade.

É importante perceber que a educação é praticada dentro de um espaço comum. Daqui decorre a parte ética da proposta, e algumas são necessárias para pensarmos como ele ocorre. Assim, é preciso saber como será, por exemplo, a relação entre uns e os outros na cidade? Será que por meio da agressividade, da ganância, da mentira, da imprudência, do egoísmo e do individualismo? Ou a convivência terá como base o afeto, a cooperação, o diálogo, a partilha, a comunidade comum e a temperança entre as pessoas.

O projeto da *kallipolis* tem maior proximidade com essa última formação de cidade e indivíduo. Mas para atingir esse fim ela própria terá que se reeducar e se curar. O pressuposto é que existe uma interdependência entre o indivíduo e a cidade. Aquilo que é feito na cidade atingirá o indivíduo e tem um efeito formativo, seja ela uma formação medíocre ou não. É desse ponto de vista que a educação assume um papel relevante na construção da cidade justa.

Tendo já introduzido a ideia do guardião filósofo e defendido a relação entre a filosofia e o governo em detrimento da visão de Adimanto, que vê os filósofos como inúteis e como excêntricos, tal como a maioria, Sócrates, no livro VI, desenvolve a metáfora do navio traçando uma relação entre o marinheiro e o político. O marinheiro é aquele que sabe conduzir o navio, ele aprendeu a arte de navegar. Assim como o político/guardião-filósofo é aquele que aprendeu as virtudes que o fará governar bem e com justiça a cidade. Contudo, o problema com o qual Platão se depara é o de ver que, não raro, tanto os navios, enquanto uma analogia, quanto as cidades são conduzidas por quem não conhece as artes de seja da navegação seja da condução de uma cidade. Não as conhecendo, as pessoas são levadas, como que por uma onda, a desconsiderar todos aqueles que dizem saber, além de isolá-los, seja por meios persuasivos, fazendo todas as outras pessoas acreditarem que de fato não são necessários bons condutores, seja de navios, seja de cidades; ou podem isolá-los ainda por meios mais violentos, como o

exílio, a perseguição política e por vezes a cicutu.²⁴⁴ Se é isso que ocorre, a afirmação de Adimanto em relação à inutilidade do filósofo faz sentido, pois não é o filósofo aquele que irá procurar a cidade para governar, mas sim a cidade é que teria que fazer esse movimento – mas pela própria natureza da ignorância em relação ao que poderia fazer o filósofo, cuja classificação como um inútil é manifestação de aversão,²⁴⁵ – contudo, não faz.

Seguido a isto Sócrates retoma um passo argumentativo semelhante àquele considerado no livro I, que é referente ao exemplo do trato dado ao cavalo e a resposta deste ao modo de tratamento. Vejamos em seguida o diálogo estabelecido no livro I, entre Sócrates e Polemarco:

S - Quando se faz mal a cavalos, eles tornam-se melhores ou piores?

P - Piores.

S - Em relação à perfeição dos cães ou à dos cavalos?

P - À dos cavalos.

S - Mas, se se fizer mal a cães, eles tornam-se piores relativamente à perfeição dos cães e não à dos cavalos?

P - Forçosamente.

Sócrates - E quanto aos homens, ó companheiro, não teremos de dizer o mesmo: que, se se faz mal, se tornam piores em relação à perfeição humana?

P - Exacto.

S - Mas a justiça não é a perfeição dos homens?

P - Também isso é forçoso.

S - E, se se fizer mal aos homens, meu amigo, é forçoso que eles se tornem mais injustos.

P - Assim parece.²⁴⁶

No livro VI é realçada a imagem do filósofo como aquele que “verdadeiramente gosta de saber”²⁴⁷ isso o aproxima da verdade, que por sua vez lhe fornece a capacidade de disposição com o outro. Disposição cujas qualidades – como a “coragem, a

²⁴⁴ Platão, *República*, VI 492d.

²⁴⁵ Platão, *República*, VI 488 - 489d.

²⁴⁶ Platão, *República*, I 335b-c.

²⁴⁷ Platão, *República*, VI 490b.

generosidade, a facilidade para aprender, a memória”²⁴⁸ – o posicionam no grupo minoritário que Adimanto, em coro com a maioria, denominou de inútil. Entretanto, sendo o filósofo alguém que é parte de uma comunidade ele não está isento de aprender e viver como a maior parte das pessoas. Isto é, ele está sujeito a aderir ao modo de vida da maioria – que para Platão é formado por pessoas más.²⁴⁹ O que ocorre caso a ele não seja dado o alimento adequado, o que resulta na corrupção de sua natureza. Isso quer dizer que mesmo que a natureza da sua alma tenha uma potência para desenvolver o bem, essa potencialidade só se manifestará através de uma educação adequada.

Do mesmo modo que o cavalo terá o comportamento correspondente ao estímulo que receber e responderá ao adestramento de forma negativa ou positiva segundo esse mesmo estímulo. Com os humanos, apesar da capacidade de raciocínio, da capacidade de criar, da capacidade de fazer escolhas, de deliberar e de controlar os desejos, ainda assim, eles estão sujeitos a desenvolver qualidades más e perversas devido ao meio e à formação recebida. Então Sócrates diz a Adimanto,

Sócrates - A respeito de toda a semente ou rebento, de planta ou animal, sabemos nós que aquele que não obtiver o alimento que convém a cada um, ou a estação, ou o lugar, quanto mais forte ele for, tanto mais sente a falta dessas vantagens, porquanto o mal é, de algum modo, mais oposto ao que é bom do que ao que não é bom.

Sócrates - É lógico então, me parece, que a natureza melhor, sujeita a uma alimentação diversa da que lhe compete, resulte numa coisa pior do que a natureza medíocre.

Sócrates - Logo, ó Adimanto, diremos que as almas mais bem-dotadas, se se lhes deparar uma educação má. Se tornam extremamente perversas?

Sócrates - Por conseguinte, essa natureza filosófica que postulámos, se, julgo eu, se lhe deparar o género de ensino que lhe convém, é forçoso que, desenvolvendo-se, atinja toda a espécie de virtudes.²⁵⁰

Com isso Platão atribui à educação um carácter determinante e critica duramente o modelo de formação dos sofistas, por estes não terem comprometimento, segundo sua

²⁴⁸ Platão, *República*, VI 490c.

²⁴⁹ Platão, *República*, VI 490d.

²⁵⁰ Platão, *República*, VI 491d-e; 492a.

opinião, com a verdade, mas ao contrário, seus discursos são feitos para agradar a maioria. Assim, a parte que lhes cabe na formação das pessoas é contrária ao projeto da *kallipolis* porque o reforço das ações dominantes, por estes, é maior em detrimento de uma crítica a estas práticas que Platão considera injustas e más para a comunidade.

Platão claramente adota a educação como o meio possível pelo qual os cidadãos se tornarão melhores. Saberão com ela distinguir o bem do mal, a ação justa da ação injusta e, conseqüentemente, farão da cidade um lugar justo para todos.

Sócrates - É nossa função, portanto, forçar os habitantes mais bem dotados a voltar-se para a ciência que anteriormente dissemos ser a maior, a ver o bem e a empreender aquela ascensão e, uma vez que a tenham realizado e contemplado suficientemente bem, não lhes autorizar o que agora é autorizado.

Gláuco - O quê?

Sócrates - Permanecer lá e não querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros nem partilhar dos trabalhos e honrarias que entre eles existem, quer sejam modestos, quer elevados.

Gláuco - Quê? Vamos cometer contra eles a injustiça de os fazer levar uma vida inferior, quando lhes era possível ter uma melhor?

Sócrates - Esqueceste-te novamente, meu amigo, que à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coação, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens destes na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a atividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade.²⁵¹

A cidade justa tal como Platão a pensa não passa por acúmulo de dinheiro, mas por uma vida que preze a sensatez. Será malgovernada e conseqüentemente, injusta uma cidade cujo governante almeja tirar vantagens pessoais por meio de seu cargo.²⁵²

A contundente crítica Platônica às aparências será no livro IV usada para dizer o que um governo de uma cidade justa não pode ser: ele não pode ser um guardião apenas

²⁵¹ Platão, *República*, VI 519c-e; 520a.

²⁵² Platão, *República*, VIII 521a.

na aparência.²⁵³ Platão, como vemos imputa uma enorme responsabilidade aos guardiões, é como se a cidade feliz e justa dependesse somente da justeza e do comando destes. Os demais devem de certo modo apenas obedecer e fazer cada um o serviço para o qual é mais apto.

Contudo, Platão não parece surpreso com as críticas feitas aos filósofos, numa cidade na qual a corrupção já é o caso, não se pode esperar o elogio aquele que se encontra distante desse sistema. Por isso ele afirma que não há nenhum sistema de governo que suporte o filósofo.²⁵⁴ A cidade que poderia admitir um guardião filósofo precisa ser ainda construída com base nos princípios que constituem a justiça.

O guardião dessa cidade deverá não apenas receber uma formação na música e na ginástica, mas também na aritmética e na dialética, estas últimas são as ciências superiores e imperativas para a formação do guardião-filósofo. É importante perceber que na teoria platônica da justiça a construção do saber não é dada, i.e., ela é um movimento de aprender a conhecer-se. Nesse sentido, é um deslocamento que leva o indivíduo a ter consciência sobre aquilo que sabe e sobre aquilo que ele não sabe. A complexidade dessa concepção formativa advém da união de muitas peças que não raras vezes caminham em direções contrárias devido as razões, como por exemplo, da falta de conhecimento sobre si mesmo e da ausência de uma ou mais daquelas virtudes das quais já falamos (sabedoria, coragem, temperança e justiça).

Então quais seriam as peças que precisam ser colaborativas para que a cidade possa viver justa e harmonicamente? Ora, a própria noção de cidade tem no seu conceito a reunião de indivíduos, estes tanto a formam fisicamente quanto a organizam em espaços físicos e ideológicos. Sendo assim, poderíamos afirmar que a cidade assimila as características individuais de cada pessoa que a constitui, por outro lado o paradigma formado dessa união irá relacionar-se com cada indivíduo gerando assim o paradigma relacional desse com a cidade. É justamente nessa troca que irá se estabelecer o modo de vínculo social, o qual poderá ser um vínculo com tendências para o individualismo ou para o coletivo. Se será um vínculo com base na confiança ou no medo. Se terá maior

²⁵³ Platão, *República*, IV, 421a.

²⁵⁴ Platão, *República*, VI 497b.

espaço para a verdade ou para a mentira. Se a justiça será o princípio aspirado e praticado ou se a injustiça será mais presente.

Algo a se considerar é o fato de cada uma dessas dimensões serem fomentadas conjuntamente na interação de duas vias, nas quais a interação tem retorno de qualidades diferentes para os dois elementos, a relação é então de tipo permutativa: indivíduo ↔ cidade; o indivíduo, como foi dito, transmite certas características à cidade e essa transmite suas características (combinação das muitas características individuais) para o indivíduo. Se na cidade o paradigma tende a ideologia individualista, a pessoa que nasce e cresce nessa cidade terá uma formação com predisposição para o individualismo. Se, no entanto, a cidade se estrutura se apoiando no princípio do bem comum, aquele e aquela que nascem nessa cidade receberão uma formação orientada para o bem comum paradigmaticamente. Se se dá dessa forma, então precisamos admitir que as instituições que fazem parte da cidade e que servem de diversas formas aos indivíduos são fundadas com os princípios paradigmáticos daquela. Os espaços formativos institucionais da cidade, por exemplo, instruirão os indivíduos a partir do paradigma dessa. Então é nesse jogo de troca que teremos a equação final onde veremos indivíduo e cidade fortalecendo seu paradigma comum.

Com isso podemos entender melhor a metáfora do marinheiro.²⁵⁵ Dentro daquele pequeno espaço que era o navio, todos aqueles que ali se encontravam consideravam saber navegar, na verdade, eles estavam mesmo convencidos disso. Dessa convicção estabeleceram normas. Primeiro então,

Cada um deles que deve ser o piloto, sem ter jamais aprendido a arte de navegar nem poder indicar o nome do mestre nem a data do seu aprendizado, e ainda por cima asseverando que não é a arte que se aprenda, e estando prontos a reduzir a bocados quem declarar sequer que se pode aprender; estão sempre a assediar o dono do navio, a pedir-lhe e a fazer tudo para que lhes entregue o leme; algumas vezes, se não são eles que o convencem, mas sim outros, matam-nos, a esses, ou atiram-nos pela borda fora; reduzem à impotência o verdadeiro dono com a mandrágora, a embriaguez ou qualquer outro meio; tomam conta do navio, apoderam-se da sua carga, bebem e regalam-se de comer, navegando como é natural que o faça gente dessa espécie; ainda por

²⁵⁵ Platão, *República*, VI, 488a.

cima, elogiam e chamam marinheiros, pilotos e peritos na arte de navegar a quem tiver a habilidade de os ajudar a obter o comando, persuadindo ou forçando o dono do navio; a quem assim não fizer, apodam-no de inútil, e nem sequer percebem que o verdadeiro piloto precisa de se preocupar com o ano, as estações, o céu, os astros, os ventos e tudo o que diz respeito à sua arte, se quer de facto ser comandante do navio, a fim de o governar, quer alguns o queiram quer não – pois julgam que não é possível aprender essa arte e estudo, e ao mesmo tempo a de comandar uma nau.²⁵⁶

A imagem que temos a partir dessa pintura é de um paradigma de cidade já estabelecido a partir da junção daqueles individuais. Os indivíduos desse grupo já se reconhecem como um coletivo em suas práticas, assim as tomadas de decisões e as ações são reconhecidas. Porém, os processos de mudanças dentro de uma sociedade ocorrem quando a interação entre os paradigmas dominantes se choca com aqueles não dominantes. Duas coisas decorrem nesse percurso, a primeira, e mais comum nos primeiros momentos do conflito, diz respeito a estratégia do isolamento do novo paradigma. Isso é que vemos na metáfora do marinheiro. Um segundo desdobramento, e que geralmente ocorre depois de muitos conflitos, é o enfraquecimento do velho paradigma. Mas tanto em um caminho quanto em outro haverá resistência do grupo que mantém o *ethos* paradigmático vigente.

Essa resistência produzirá discursos contrários ao novo e buscará incutir no *ethos* coletivo a ideia de não necessidade de mudança pelo desprestígio da novidade a tornando desnecessária. Platão na continuidade de seu argumento de porque o filósofo é considerado inútil diz:

E, portanto, dizes a verdade: que são inúteis à maioria os melhores filósofos. Da sua inutilidade, manda, contudo, acusar os que os não utilizam, e não os homes superiores. Pois não é natural que seja o piloto a pedir aos marinheiros que seja comandado por ele, nem que os sábios vão às portas dos ricos, mas quem inventou este gracioso dito mentiu. A verdade é que quem estiver doente, seja rico ou pobre, é forçoso que vá bater à porta do médico, e que todo aquele que precisa de ser dirigido, à de quem puder governá-lo, e não ser o comandante que suplica aos súbditos que consintam em ser mandados, quando na verdade é dele que lhes vem auxílio. Se comparares os chefes políticos

²⁵⁶ Platão, *República*, 488b-e.

actuais com os marinheiros a que há pouco nos referimos, não errarás; e bem assim aqueles que eles qualificam de inúteis e de pessoas que falam no ar, com os verdadeiros pilotos.²⁵⁷

O diagnóstico é que há uma espécie de vício que torna as pessoas cegas em relação àquilo que para Platão é a ideia básica para que alcance justiça numa cidade, isto é, cada qual ocupar-se com sua própria função. Se esta premissa não é cumprida, dentre os problemas que se verifica estar aquele de que todos percebem-se capazes de realizar determinadas tarefas. Logo, funções como a de político ou de piloto são tidas como funções de menor complexidade, duas razões poderíamos elencar para essa noção: a primeira é que, ao contrário da medicina, cuja função combina tanto uma *episteme* teórica quanto prática, prática aqui no sentido de manejo que envolve diretamente o corpo do outro, a política é entendida como detentora de uma *episteme* que envolve a administração de um conjunto de tarefas cujo efeito dessa administração é atribuído não ao político e ao seu modo de fazer a política em si, mas aqueles que exercem as tarefas. Assim, a pedagogia, a filosofia, a agricultura, a carpintaria e as profissões que compõem a cidade, de modo geral, são funções vistas como tendo uma *episteme* teórica (filosofia, pedagogia) ou uma *episteme* prática (agricultura, carpintaria), como se estes conhecimentos pudessem se dar de forma isolada. Desse modo a última categoria (*episteme* prática) não é considerada como aquela que abrange funções que carregam em si uma *episteme* que está além da prática, ou seja, um conhecimento teórico que se efetuará em sua prática, evidentemente tal conhecimento como qualquer outro precisa ser aprendido.

Na perspectiva de que uma função contém nela mesma um conhecimento teórico e prático, o agricultor é alguém que conhece o melhor solo, a melhor época do ano para plantar cada tipo de alimento e a necessidade de cada planta, tendo aprendido essa técnica, ele a executa e a plantação é o efeito desse aprendizado, bem como sua capacidade de ensinar a técnica é a prova de que aprendeu.

Já a política, nessa visão que separa o conhecimento entre teórico e prático, é vista como tendo uma função teórica apenas. Mesmo que seus efeitos sejam sentidos por todos. O fazer político não está restrito somente à administração e à organização da cidade, mas

²⁵⁷ Platão, *República*, VI 439b-c.

também ao modo como elas ocorrerão na prática, na imagem que irão ganhar a partir das diretrizes políticas adotadas. A preocupação de Platão com a educação do governante traz de fundo essa ideia de que aquilo que é dito por ele tem efeito direto nas demais funções da cidade, direta ou indiretamente. O pedagogo irá ensinar segundo uma política educacional definida pelo político.²⁵⁸ O médico irá atuar, em determinados casos, de acordo com a política de saúde adotada pelo político, assim por adiante. Então, o guardião filósofo por meio de seus discursos direcionará a prática dos demais indivíduos com o paradigma que considerará mais adequado para o funcionamento das funções que formam a pólis.

Dito isto, é preciso então que se tenha em mente que não existe uma única forma de apresentação da *episteme*. O processo de conhecimento é também aquele de conscientização do próprio saber, o qual deve saber que essa conscientização não ocorre sem que haja um contato do indivíduo com a *episteme* que ele manifesta saber. Retomando o exemplo da metáfora do navio, os pilotos, que eram os navegantes, não sabiam navegar, primeiro porque na narrativa não se fala que aqueles homens foram expostos ao conhecimento daquela arte; segundo, a crença que tinham de que sabiam tal arte originou-se de um processo persuasivo desta, sem, contudo, terem recebido o conhecimento específico da arte de navegar. E tal como os homens daquele navio, o político pode proceder; em outras palavras, ele ignora que não sabe a arte de governar porque convenceu-se de que sabia, seja por razões de uma formação de cunho retórico que sugeriu a ele saber essa arte, seja ainda por razões externas relacionadas a herança familiar que se perpetuam com o tempo, nesse processo a habilidade de governar passa por gerações, como se houvesse um “gene” da arte de governar no indivíduo que nasce no seio das famílias que mantêm o poder, nesse caso político; o qual, por sua vez, seria automaticamente despertado sem a necessidade de exposição ao processo de aprendizagem da arte propriamente dita.

Em síntese, uma cidade poderá ter uma formação tanto no nível paradigmático que privilegia o conhecimento e a conscientização do mesmo, quanto pode constituir-se por meio da manutenção das relações de poder e de hierarquia fixadas pelo poder persuasivo da tradição. Formular um programa educacional e educar segundo o princípio

²⁵⁸ Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, I.

da *koinonia* e da *philia*, esse é o objetivo de Platão. E ele está bastante consciente de que o ser humano tem uma tendência, em potencial, para ser conduzido por seus desejos. Desejos esses embora sendo parte de uma socialização buscam sua concretude no domínio individual, a satisfação dos desejos nesse domínio tende a levar o indivíduo a cometer ações injustas.

Aqui Platão começa a traçar a sustentação do que tornará capaz o guardião e todas as outras pessoas a viverem em uma cidade tal como a que ele planeja. Será a instrução e a educação tanto dos guardiões quanto das guardiãs que possibilitarão a eles e a elas seguir o plano da cidade justa.²⁵⁹ A educação assim desempenha papel fundamental para que todos possam desenvolver a virtude da justiça. Como Platão irá reforçar nos livros seguintes, a ação justa sempre virá precedida da sabedoria e das demais virtudes.

3.5 Justiça na pólis

Quais são os princípios que constituem uma cidade boa? São os princípios, aqueles que dão forma a uma cidade boa, suficientes para uma vida feliz? Uma cidade justa é composta de quais elementos? Como os princípios de uma cidade justa e boa se entrecruzam com a vida real da pólis? Qual parte cabe ao governo na conservação dos princípios que fundam uma cidade justa?

Até aqui examinamos as noções de justiça apresentadas pelos interlocutores de Sócrates e alguns dos argumentos contrários dados por este. Se esmiuçarmos os argumentos aludidos por Céfalo, por Polemarco, por Trasímaco, por Glauco ou por Adimanto, veremos que as diferenças entre estas propostas e a de Sócrates diz respeito não somente a uma postura pragmática e realista, diante de como estão organizadas as cidades do ponto de vista administrativo e comunitário, mas do modo como cada um se coloca e interage eticamente na pólis.

²⁵⁹ Platão, *República*, IV 424a.

É bem verdade que Trasímaco expõe duramente a realidade da pólis e o modo como esta é governada ao dizer que não importa o regime político porque em todos eles serão feitas leis que convêm ao mais forte.²⁶⁰ As transformações políticas pelas quais passaram as cidades gregas e Atenas, especificamente, entre o final do século VI e o IV aEC, mostram uma alternância de regimes de governo saindo da tirania, passando pela oligarquia, pela democracia, por uma junção dos três, por criação de leis e tudo isso marcado por crises sociais, por golpes, por ambições econômicas e manutenção de influência. Mesmo nas situações nas quais o cidadão deliberava (dentro do regime democrático) podemos nos perguntar se ele estava de fato acompanhando todas aquelas transições, se sua deliberação era consciente, no sentido de saber as implicações das mudanças, ou será que ocorria ele não saber e apenas se surpreender com as consequentes medidas.²⁶¹ Podemos nos perguntar quais eram os critérios de exame e escolha realizados para deliberar questões complexas relacionadas à guerra? Os cidadãos usavam os mesmos critérios de análise para todos os temas?

A respeito da participação dos cidadãos comuns nas assembleias, Josiah Ober (2008) analisa esta forma a partir do que ele chama de *theory of knowledge aggregation*, segundo ele uma estrutura complexa de combinação de conhecimento, valores e desejos individuais que em uma situação de deliberação conjunta tem bom resultado, se o princípio do bem comum for seguido. Ele afirma isso com base em estudos de vários teóricos que analisaram ou apresentaram modelos,²⁶² sobre a qualidade da participação dos cidadãos nos regimes de governo. Na antiguidade a teoria do conhecimento agregado (*theory of knowledge aggregation*) teria uma correspondência, segundo Ober, naquilo que Aristóteles apresenta na *Política*. No livro III, Aristóteles ao se referir às concepções de governo e ao modo como se dá a participação questiona quem deve tomar decisões, se é uma única pessoa, uma multidão ou uma minoria.²⁶³ Ele conclui então que é o povo quem deve ter a soberania, justificando que embora,

Os muitos são indivíduos que, separadamente, não têm qualidades; mas quando estão reunidos podem ser melhores do que os poucos com valor. Assim sucede

²⁶⁰ Burns, 1919: 80.

²⁶¹ Ober, 2008: 123.

²⁶² Ober, 2008, capítulo 3.

²⁶³ Aristóteles, *Política*, III 1281a 15.

nos banquetes; o banquete é melhor quando são muitos a contribuir, do que se for pago por um só. Como são muitos, cada um pode contribuir com o seu quinhão de virtude e prudência; e quando todos se reúnem, a multidão torna-se como um só indivíduo com muitos pés, muitas mãos, e muitos sentidos, podendo também ter muitas qualidades de caráter e inteligência.²⁶⁴

Claro que aqui o pressuposto aristotélico é que as pessoas visam o bem comum, por isso independente de suas habilidades, a reunião das qualidades da maioria se sobressairá em relação as habilidades de um só ou de poucos. Para Ober, já acrescenta valor o fato de a democracia ateniense ter tido como prática agregar o conhecimento dos cidadãos, isso é notório não apenas quando se fala das assembleias, mas da própria arquitetura construída com a finalidade de unir as várias tribos, como por exemplo, a construção de pontes, que facilitou a interação e por vez a agregação de conhecimento.

Ober ressalta que a participação do povo nas deliberações da pólis – na participação da administração e julgamentos – foi um exercício prático de aquisição de conhecimento pelos cidadãos. Mas ele fala de uma outra teoria com a qual ele não está de acordo, esta é a teoria do conhecimento especializado. Essa teoria versa sobre a experiência da democracia ateniense, colocando em dúvida o real poder das pessoas de decidirem; segundo Ober, ela afirma que as decisões dos cidadãos eram tomadas com base na persuasão feita pelos discursos de grandes oradores e políticos que haviam recebido treino específico para atuar no governo. A figura de Péricles e a defesa de um rei filósofo (aquele da *República*) são usados para sustentar a tese. Assim, de acordo com essa teoria a democracia ateniense esteve nas mãos de especialistas em gerir o governo, enquanto as decisões tomadas pelo povo nas assembleias foram, desse ponto de vista, uma farsa, na medida que estas haviam sido influenciadas pelos discursos dos especialistas que pretendiam manter o poder e assegurar seus interesses.²⁶⁵

Se tivéssemos que classificar a tese de Trasímaco em uma dessas teorias, a colocaríamos nessa última perspectiva, não por considerar que ele tenha se referido à especialistas, mas por ele se referir ao governante como aquele que tem o poder para fazer o que é melhor para si. A sua crítica é pertinente não apenas do ponto de vista

²⁶⁴ Aristóteles, *Política*, III 1281b.

²⁶⁵ Ober, 2008,

denunciativo daquilo que talvez tenha sido uma prática comum dos governos²⁶⁶, ou seja, usar o espaço do governo para garantir benefício próprio, como também é uma denúncia do costume de buscar conservar o poder para si ou para as pessoas próximas, aproveitando-se de vantagens muitas vezes adquiridas por nascimento.²⁶⁷ Ele também denunciava o estado de corrupção em que se encontravam as cidades gregas. Porém, tanto ele quanto os demais interlocutores por assumir um discurso entorpecedor, ou mesmo cético, no sentido da completa desconfiança das instituições e das pessoas eles neutralizam com essa postura as possíveis propostas que poderiam criar algo diferente.

Não podemos, do mesmo modo, recusar que no próprio discurso de Sócrates há manifestação de profunda desconfiança nos sistemas de governo e nas pessoas. Mas, é exatamente pela constatação de que a cidade não é bem governada e de que a pólis está doente, que Platão considera não poder desistir de seu projeto, mesmo que tenha já tão cedo se desiludido com a política, a sua vontade inicial de entrar na vida pública manteve-se e com ela permaneceu a confiança de que é possível ter uma cidade sã.²⁶⁸ Certamente, ele não viveu também num estado de solipsismo no qual acreditava que a pólis estava bem, ou que ter uma postura democrática não precisa ser uma exigência de todos porque um tirano, um oligarca, ou mesmo um democrata estariam governando para a felicidade de todas e todos.

Era o oposto disto que Sócrates percebia. O entendimento platônico alcançou tão profundamente o problema que leva a cidade ao estado injusto que torna sua abordagem do tema até mesmo inacessível, em certos aspectos, para os seus contemporâneos.²⁶⁹ A

²⁶⁶ Não raro se percebe essa prática nos dias de hoje.

²⁶⁷ Rawls, influenciado por Aristóteles, fez uma crítica ao que ele chamou de loteria natural e social, que são as condições sociais dadas aos indivíduos conforme o seu nascimento. Com isso ele se depara com o “problema da justiça entre gerações” (2013: 228), discussão que poderíamos remeter ao livro I da *República* com o diálogo entre Sócrates e Céfalo, no ponto no qual ele aponta para a herança que é passada de pai para filho, e permanece na família, tendo com o tempo o acúmulo da riqueza. Se uma família X possui uma quantidade Y de bens e riquezas, na geração seguinte a quantidade de bens e riquezas Y pode se elevar, se essa mesma família X tem poder influente na esfera pública e alguns de seus membros façam parte das esferas de poder, é possível que isso seja mantido nas gerações seguintes. Assim, as gerações da família X serão favorecidas em relação aos membros da família M, que não acumulou riquezas nas gerações, seus membros foram sempre parte da classe que não está nas esferas de poder e de decisão. Dito isso, não é difícil perceber que o governo que legisla em causa própria é injusto e contribui para uma sociedade injusta, porque ele vai fazer valer arbitrariamente, através das leis sua vontade e a vontade dos próximos, devido a tendência natural humana ao egoísmo e à proteção dos mais próximos.

²⁶⁸

²⁶⁹ Me refiro, sobretudo, à crítica aristotélica ao projeto da *kallipolis* na *Política*.

principal diferença entre a abordagem platônica em relação às demais está em não restringir o seu domínio a campos específicos como comumente é feito. A concepção de justiça discutida em textos de legisladores, oradores e tragediógrafos bem como dos poetas está quase sempre situada em um domínio, dando ênfase a uma estrutura de pensamento unitária para compressão dessa temática. Assim, os poetas introduzem o tema da justiça, principalmente, a partir da concepção mítica e religiosa. Ou no caso dos legisladores o vínculo, obviamente, aqui é com o *nomos* positivo da pólis, i.e., uma concepção jurídica. E entre filósofos, como no caso de Aristóteles, ele não esquece a dimensão ética, mas enfatiza o caráter legal e normativo das ações individuais.

A respeito da complexidade que envolve a elaboração platônica da ideia de justiça pode-se afirmar dela a conexão entre os aspectos citados acima e a dimensão psíquica individual. Isto confere ao conceito uma completude na abordagem, em comparação com as demais. A consciência de que precisa haver uma predisposição individual para agir de maneira justa é fundamental na concepção platônica porque disto ele elabora o seu projeto de educação e de cidade como mutuamente colaborativas, como explicamos acima.

3.6 Educação e lei

Em Platão a justiça não é dada automaticamente pelas leis, o papel das leis é importante e isto fica evidente se tivermos em conta que em seu último livro elas constituem o tema central, contudo, ainda assim o papel formativo do indivíduo não é deixado de lado e as leis entram como que numa matéria curricular no auxílio da boa formação do cidadão. Cushner (2014), a respeito das *Leis*, diz,

That what is especially valuable about the treatment of habit in this text is its complexity, in that Plato's discussion combines both illuminating analysis of the conditions for the effective rule of law and sober clarity on the limits of setting law to rule. On the one hand, Plato's Athenian specifies exactly how good habits are elemental to the steady rule of law and argues, therefore, that

political education must be concerned chiefly with inculcating such habits in the citizenry. Indeed, the precise role of habituation in and for political education is a theme unique to the *Laws* – Plato’s comparable discussions in his other political writings, particularly the *Republic*, do not focus on habituation to the extent that the *Laws* does. Furthermore, Plato expresses more clearly and completely than any other political philosopher the nature of habit as a class of law and how the development of habits ought to be understood as a facet of the art of legislation. On the other hand, while pointing toward the most workable solution to political ills, Plato’s Athenian wisely shows that the project of legislation always remains a problem for human beings, insofar as any lawcode must depend on pre-existing political habits. In sum, Plato’s analysis in the *Laws* fuses a finely defined statement of the requirements for good lawgiving, clarifying the role of political habits for the success of law, with a judicious argument for moderation regarding what lawgiving can achieve for a people.²⁷⁰

Desse modo, em seu último trabalho Platão escreve um diálogo que tem foco na legislação da cidade, mas não desvincula essa daquilo que na *República* foi já a sua preocupação, isto é, ele retoma de outro modo a questão do costume e da tradição enquanto formadora do *ethos*, diante dessa constatação discute como boas leis contribuem para as mudanças dos costumes. O livro VII nesse sentido é explícito em apontar como meio para atingir esse objetivo a educação. Entretanto, Platão se depara com as dificuldades da implementação da lei justa para a constituição da boa cidade. Os problemas relacionados à ganância e ao desejo, estes com os quais ele já se viu de frente na *República* aparecem também nas *Leis* e do mesmo modo como naquele livro aqui ele encontra dificuldades para contornar. Esse é um problema de ordem individual, de formação ética, política e, poderíamos mesmo afirmar, de ordem, principalmente, psicológica. A dificuldade de formar uma cidade justa passa por essa questão que não é resolvida apenas com estabelecimento de boas e justas leis, ou com a obrigatoriedade de cumprimento e punições. Essa dificuldade encontrada por Platão é um desafio para o estado desde então. Por esta razão, segundo Cushner (2014) Platão tenha dado tamanha atenção à formação de cunho privativo, ele diz:

It is fascinating to notice, then, that the Athenian prefers to treat the problem of private behavior in *Laws* VII by means of “a kind of instruction and

²⁷⁰ Cushner, 2014: 1033.

admonition rather than laws’’ (788a4–6, emphasis supplied). With this statement, the Athenian signals his clear opposition to the notion that the overwhelming force of law is sufficient for keeping private behavior in line with the ends of law.²⁷¹

Na *República*, o tema dos hábitos ganha diferente tratamento, uma vez que Platão se concentra mais numa crítica aos costumes do que em uma crítica aos hábitos, o que evidencia uma troca valorativa na discussão destes temas. Nas *Leis* a crença de que um código de leis pode não ser tão efetivo contribui para a centralidade da ideia da formação da cidade a partir da contribuição de cada indivíduo. Na *República* parece ter havido um lugar intermediário entre a contribuição individual e os hábitos já formados da pólis, como discutimos no início desse capítulo.

Para Platão, a cidade não é justa somente na observância da obediência pelos indivíduos às leis, esse é um item necessário, mas não suficiente em sua teoria da justiça, pois as leis podem ser fruto de costumes e hábitos já viciados em práticas não justas. As leis precisam ser justas, bem como os juízes precisam ser justos,

Porém o juiz, meu amigo, governa a alma por meio da alma, à qual não convém desde nova ser criada no convívio com as almas perversas nem ter percorrido todas as injustiças, cometendo-as ela mesma, de modo a poder conjecturar com precisão, pelo seu próprio exemplo, os crimes dos outros, tal como avaliava das doenças pelo seu corpo. Deve antes ser inexperiente e estar intacta dos maus costumes na juventude, se quer tornar-se perfeita, para julgar escorreitamente o que é justo. Por este motivo é que as pessoas de bem, quando jovens, se mostram simples e fáceis de ludibriar pelos injustos, por não terem em si modelos com sentimentos iguais aos dos perversos (...) Por isso – prossegui – o bom juiz não deve ser novo, mas idoso, tendo aprendido tarde o que é a injustiça, tendo-se apercebido dela sem a ter alojado na sua própria alma, mas tendo-a para que, servindo-se do saber, e não da experiência própria, compreendo o mal que ela é (...) Não é, portanto, este o juiz bom e sábio que temos de procurar, mas o anterior. Efectivamente, o vício não poderá jamais conhecer-se a si e à virtude, ao passo que com o tempo, a virtude, se as qualidades naturais forem aperfeiçoadas pela educação, atingirá o

²⁷¹ Cusher, 2014: 1035-1036.

conhecimento científico de si mesma e do vício. Tal será o sábio, em meu entender, mas não o perverso.²⁷²

Platão diz que os juízes precisam adquirir seu conhecimento acerca das coisas justas e não justas a partir da observância, e não de suas próprias experiências. Platão aqui também foge do pensamento mais comum que deduz que o mais apropriado é o saber adquirido pela experiência, ele coloca essa premissa em cheque porque preza pelo saber que é consciente e compreendido.

3.7 A política platônica e a alteridade

O paradigma da cidade justa requer, para uma efetiva concretização ao menos de certos aspectos, um sofisticado exercício de domínio de si, pelos indivíduos. Esse domínio passa pelo aprendizado e pela aquisição das virtudes que compõem a *kallipolis*, pelo aprendizado dos bons hábitos,²⁷³ pelo reconhecimento do próprio saber e da própria ignorância, relativamente a certos campos de saberes, e pela prática do bem coletivo. Esse aspecto indica, dentro de uma perspectiva contemporânea da filosofia política, uma visão de democracia utópica da sociedade. Um sistema no qual tem como pressuposto básico o conhecimento como critério decisivo para a tomada de decisões políticas. Ela abarca também o ideal democrático, segundo o qual conscientemente deveríamos avaliar e tomar as melhores decisões no âmbito da esfera pública.

²⁷² Platão, *República*, III 409a-e.

²⁷³No livro VI da *República* Platão ao falar do filósofo admite que ele como qualquer outro também está sujeito a corrupção, isso não ocorrerá apenas em duas hipóteses: a primeira, se o filósofo viver isolado e distante da cidade; a segunda, se a cidade tiver um sistema de governo que permite a ele se desenvolver enquanto filósofo. Adimanto pergunta, “Mas, dos governos actuais, qual entendes que se coaduna com a filosofia? [Sócrates] Nenhum, mas queixo-me disso mesmo, de que nenhum dos atuais sistemas de governo é merecedor do carácter de um filósofo. Por esse motivo é que ele se altera e deteriora; tal como uma semente estranha, semeada num terreno diferente, costuma adular-se e se submete, adaptando-se ao local, assim também esta espécie, na actualidade, não pode reter a sua força própria, mas degenera num carácter diverso. Mas, se vier a deparar-se-lhe uma constituição excelente, como excelente é a sua qualidade, então a experiência demonstrará que ele era na realidade divino, e o resto – maneira de ser e ocupações – humano”, VI 497a-c.

O reconhecimento dessa proposta como utópica revela não exatamente a impossibilidade de sua realização num nível prático, pois depois de Platão ela nunca foi seriamente pensada nestes termos, ou seja, como uma possibilidade real de um programa político, tal como ele pareceu entender a proposta, assim como estava disposto a tentar colocá-la em prática. Suas palavras expressam o conhecimento consciente da dificuldade de por na prática seu plano, vejamos:

S - Em todo o caso, o facto de a multidão não acreditar no que se disse não é motivo nenhum de espanto. Com efeito, nunca viram realizado o que agora foi anunciado, mas, pelo contrário, ouviram expressões desta espécie, propositadamente em concorrência umas com as outras, e não, como agora sucedeu, com uma decadência espontânea. Mas um homem em consonância com a virtude e regulado pela sua cadência na sua perfeição, até aos limites do possível, em actos e em palavras, a governar noutro Estado da espécie deste, é coisa que eles jamais viram, nem um nem muitos. Ou julgas que sim?

A - De modo nenhum, certamente.

S - Tão-pouco escutaram suficientemente, meu caro amigo, discursos belos e nobres, daqueles em que se procura esforçadamente a verdade, de todas as maneiras, pelo desejo de a conhecer, saudando à distância os bonitos e as disputas e tudo aquilo que não tende para mais nada, senão para a aparência e a discórdia, quer nos tribunais, quer nas reuniões particulares.

(...)

S - Por conseguinte, se a filósofos eminentes se deparou a necessidade de se ocuparem do governo, na imensidão do tempo passado, ou se ela actualmente existe em qualquer país bárbaro, situado longe das nossas vistas, ou se vier algum dia a existir a dita constituição, que existe e que existirá, quando essa musa se assenhorear do Estado, embora também da nossa parte se concorde que é difícil.²⁷⁴

Nos parágrafos acima se testemunha a tensão entre o programa platônico e o costume vigente. Também é lido que o fato “da multidão” resistir ao projeto de mudanças tem maior lugar na descrença da concretude, de uma mudança real na política, do que na crença da impossibilidade. Parece que existe a ideia na antiguidade, similar aos projetos de despolitização do povo na contemporaneidade, que consiste em naturalizar as vidas precárias como se fossem da ordem da natureza e não da produção política e social da desigualdade. Desse modo, como se realizam poucos projetos políticos mais justos e

²⁷⁴ Platão, *República*, 498d-e, 499a-d.

mesmo quando esses em sua chegada ao poder existe chances consideráveis de serem contaminados pelo mal da corrupção, então, a expectativa das pessoas, quanto as mudanças diminua ou deixa de existir.

Fato é que sabemos que as questões colocadas por Platão na *República* tiveram ressonância em teorias políticas posteriores (como vimos no primeiro capítulo), tiveram lugar nas demandas de grupos políticos ou nas legendas partidárias e de grupos minoritários. Como Julia Annas (2000) mostra no livro *Ancient Philosophy: A Very Short History*, a *República* passou a ser referida como um trabalho político, sobretudo, a partir do século XIX. Através da tradução e leitura de alguns classicistas o seu conteúdo foi analisado à luz das questões da época daqueles que se dedicaram à sua leitura.

Annas afirma que a *República* ganha *status* positivo em razão das lutas que se iniciavam ou ganhavam força no século XIX, àquelas, por exemplo, que lutavam por regimes democráticos e pelos direitos civis das mulheres, por exemplo. Nas palavras da filósofa,

Why would Plato's ideal state seem like a serious contribution to political thought (as opposed to a Utopian fantasy)? By the middle of the nineteenth century political thinking was concerned with issues to which the *Republic* seemed relevant. Democracy and universal voting, long scorned as undisciplined mob-rule, had come to be a real political option, and the democratic city-states of ancient Greece came to replace the ancient Roman republic as a model in terms of which English and American politicians and political thinkers thought about their own states. Histories of ancient Greece began to present ancient democracy in a positive light for the first time. If the *Republic* could be seen as Plato's response to democracy then there were a number of contributions, negative and positive, that it could make to nineteenth-century political debate.²⁷⁵

Da análise de Annas, podemos depreender que a obra platônica é resgatada, a partir de uma leitura política, no início do período contemporâneo por movimentos reivindicativos de direitos sociais e políticos, contudo, os Estados-nações em sua reorganização contemporânea tomam como exemplo o modelo político romano. Em outro

²⁷⁵ Annas, 2000: 27.

trabalho, *Politics in Plato's Republic: His and Ours* (2000), Annas, exibi as diferenças de leitura que os estudiosos de Platão fizeram da *República* no passado, daquelas que passaram a ser feitas contemporaneamente. Em sua análise indica que os estudiosos antigos de Platão, como: Aristóteles, Alcínoo, Cícero, Zenão, dentre outros, estudaram a obra platônica, em particular, a *República*, em tópicos disjuntos. Assim, eles realizavam o estudo da ética e da política contida naquele livro separadamente. Lemos com as palavras da filósofa: “ancient philosophers are also concerned with the political aspects of the Republic, but this does not in itself show that they thought of the work as having a combined moral-political argument; they treat the political aspects separately”.²⁷⁶

Temos, então, que enquanto platonistas contemporâneos tendem a estudar os tópicos em conjunto e dão ênfase à política, aqueles desde o período de Platão até o início do momento atual, destacaram aspectos morais separados da política, como diz Annas. Esta primeira característica dos estudos platônicos tomou forma no século XIX, principalmente, a partir das traduções e estudos de Benjamin Jowett, um filósofo idealista e conservador inglês. De acordo com Annas, o método de Jowett para estudar Platão convergiu com a nova visão de que “ancient political ideas are relevant and suggestive for contemporary political discussion.”²⁷⁷

Ela sugere a possibilidade de lermos a obra de Platão de um modo diferente dos dois principais métodos: o do antigo que separava os conteúdos da obra platônica e o do moderno que estuda essa obra, principalmente, pelo viés político. A classicista propõe que os diálogos sejam lidos como trabalhos literários auto-suficientes.

Studying the dialogue as a self-sufficient literary work; looking at different ways in which it has been interpreted, such as those of the Middle Platonists, or Grote; asking what are the kinds of dialogue with modern principles and assumptions in which the *Republic* can figure. All these ways of exploring the work are appropriate and helpful; they are all helped by our becoming aware of the Victorian traditions of reading the work, and our relationships to them.²⁷⁸

²⁷⁶ Annas, 2000, 314.

²⁷⁷ Annas, 2000: 320.

²⁷⁸ Annas, 2000: 322.

Annas (2000) elabora uma crítica conservadora ao defender o viés não político da obra platônica em detrimento do exame exclusivamente literário. Um dos argumentos que ela dá é que a *Carta VII*, uma carta confidencialmente política, não pode ser interpretada via relação direta com a vida de Platão, o que seria, segundo ela, uma atitude anacrônica, já que uma biografia que diz respeito diretamente ao autor é algo comum na idade moderna e não na antiguidade,²⁷⁹ assim, ela coloca em dúvida a autoria da carta. Segundo, supondo que a carta foi escrita por Platão, associá-la com o conteúdo da *República* e uma suposta desilusão de Platão com a política, é problemático porque, de acordo com a filósofa, não temos evidência da verdadeira desilusão de Platão com a política ateniense. Assim, ela diz,

A recent study of a later collection of letters from Plato's academy calls it a novel in letters, which is, from our point of view, what it amounts to. Sophisticated ancient readers included sophisticated ancient philosophical readers; the Platonism Alcinoüs regards the letters as Plato's (all of them, unlike modern scholars who pick and choose), but regards the seventh as stating one platonic position to be compared which gives us the real authentic platonic voice which is merely masked in the dialogues.

Twentieth-century anglophone writers have been strikingly credulous in their assumption that the seventh letter gives us direct evidence and direct statements of general account of [Plato's] state of mind. We are no longer in a position to be so uncritical about the idea of direct access to an ancient author's thoughts, and so it even if it is, it does not give us a firm, independent biographical context of Plato's disillusionment with Athenian politics, for we have no evidence for this disillusionment with Athenian politics. We have, of course, no evidence for his hearty participation either; once more, we end up in suspension of judgment. We cannot place the *Republic* in Plato's life as we could for a modern author.

A tese de Hadot, segundo a qual a filosofia antiga é mais bem compreendida como um modo de vida, responderia a dificuldade de Annas em ver a teoria platônica sendo ela colocada à prova em suas várias viagens a Sicília, como contada na Carta VII. Hadot, do mesmo modo, se oporia a ideia de que é nos filósofos modernos que se encontra um traço entre suas teorias e o modo de vida. Para ele, mesmo que depois da antiguidade tenha em

²⁷⁹ Annas, 2000: 324.

alguns filósofos se mantido esse traço da filosofia antiga, ainda assim o que prevalece é a teoria e sua forma sistematizada e afastada da vida.

I am under no illusion of having dealt with any of the points I have raised in anything like the depth they require; sometimes I have been able to refer to deeper accounts, but a great deal needs fuller treatment. Nonetheless, what I have sketched is not idiosyncratic, or a mere individual attempt to say something new an independent window on Plato's own political attitudes has slowly been leaching over into platonic studies from other areas of classical studies for some time. Interest in the nineteenth-century study Plato, of Athenian democracy and of the ancient world more generally has grown tremendously in the last two decades, and the of which we no longer unproblematically form part of those traditions. And serious study of Platonic ethics has brought more and more to the fore the ways in which the main moral arguments of the Republic should be seen in the light of the other dialogues, as a form of ethical theory which does not have political claims as an essential part of it. All of this makes it harder to stay unselfconsciously in the tradition of reading the work as primarily a work of political theory. Once started, these considerations tend to spread to other issues, such as that developmentalism versus unitarianism, and indeed the whole idea of 'Platonism' as a system of ideas with the dialogues as its vehicle.²⁸⁰

No sentido oposto ao método adotado por Annas, temos aquele criado por Mario Vegetti (2012), no livro *Um Paradigma no Céu: Platão Político de Aristóteles ao Século XX*, aventura-se numa eficaz análise hermenêutica dos autores que interpretaram a *República* à luz dos próprios preconceitos e daqueles de seu próprio tempo. A interpretação da *República* como um livro político recebeu sua primeira crítica de um ex-acadêmico, Aristóteles. Este rejeitava a proposta política do livro optando por fazer uma crítica conservadora às questões mais radicais postas por Platão, como a extinção da propriedade privada na classe dos guardiões, a unidade da cidade e a inclusão das mulheres na vida política da pólis, bem como das coisas em comum. Segundo Aristóteles a cidade tem como natureza a pluralidade (*πλήθος γάρ τι τήν φύσιν ἢ πόλις*).²⁸¹ A partilha de bens, segundo sua visão conformista com o *ethos* vigorante, chamaremos assim, tornaria a cidade cada vez mais unitária, crítica que faz ao projeto da *kallipolis*. Contudo,

²⁸⁰ Annas, 2000: 325-326.

²⁸¹ Aristóteles, *Política*, II, 17-18.

ele não apresenta um argumento que prove a transformação da característica plural da cidade para a unitária.

A proposta de Platão não é a de extinguir com o indivíduo, mas propõe sim que ele seja integrado e entendido enquanto parte de uma comunidade que é formada pela individualidade dos cidadãos.²⁸² Essa interpretação de Aristóteles de fato não é a proposta de Platão. Aristóteles lendo Platão a partir de seus próprios pressupostos não compreende uma cidade organizada a partir da ideia de comunidade. De acordo com Vegetti (2012), quando Platão, por exemplo nas *Leis*, traça um outro paradigma ele está apenas dando um passo atrás reconhecendo que naquele momento a ideia contida na *República* não poderia ser sustentada, ou seja, não é uma desistência ideológica. Já Aristóteles não pode apoiar a realização do projeto da *República* devido a suas convicções relativas à natureza humana, que para ele é imutável.

Vegetti concentra sua análise nos autores antigos e modernos, deixando o período medieval de lado já que no medievo a obra mais conhecida e usada foi o *Timeu* e não a *República*, bem como o foco da interpretação dos medievalistas não foi político, mas mais teológico. A partir do seu estudo crítico ele concluiu que as teorias Platônicas têm servido para justificar diversas doutrinas e posições políticas através da história. Assim, na antiguidade tardia e na idade média os diálogos platônicos serviram para fundamentar o *corpus* doutrinário do cristianismo. No século XIX e XX foram usados para justificar os nacionalismos, as políticas de eugenia e os totalitarismos.

²⁸² Platão, *República*, V 462a-e, “Ora nós teremos algum mal maior para a cidade do que aquele que a dilacerar e a tornar múltipla, em vez de una? Ou maior bem do que o que a aproximar e tornar unitária? (...) Logo, a comunidade de prazer e de pena não os une, quando os cidadãos, no maior número possível, se regozijam e se afligem igualmente com as mesmas vantagens e perdas? (...) Ora este facto não provém de os habitantes da cidade não estarem de acordo em aplicar expressões como estas “meu” e “não meu”, e do modo quando ao que lhes é estranho? (...) Logo em qualquer cidade em que a maior parte dos habitantes estiver de acordo em aplicar estas expressões “meu” e “não meu” à mesma coisa – será essa a mais bem organizada? (...). Portanto, também se comporta de modo muito aproximado ao de um só homem? Por exemplo, quando ferimos um dedo, toda a comunidade, do corpo à alma, disposta numa só organização (a do poder que a governa), sente o facto, e toda ao mesmo tempo sofre em conjunto com uma das suas partes. É assim que nós dizemos que ao homem lhe dói o dedo. E, sobre qualquer outro órgão humano, o raciocínio é o mesmo, relativamente a um sofrimento causado pela dor, e ao bem-estar derivado do prazer. [Adimanto diz] É a mesma coisa. E agora, quanto à tua pergunta, direi que a cidade muito bem administrada está muito próxima de um homem nestas condições. [Sócrates] Penso, pois, que, se a um cidadão acontecer seja o que for, de bom ou mau, uma cidade assim proclamará sua essa sensação e toda ela se regozijará ou se afligirá juntamente com ele”.

Se, por um lado, durante um longo período as questões políticas, colocadas pelo filósofo, foram excluídas do campo hermenêutico, como afirmam Annas e Vegetti, por outro, a retomada do tema, diz Vegetti, teve as questões alargadas em sua margem interpretativa, em muitos casos, para além do campo hermenêutico tolerado pelo texto. Com isso Vegetti deseja explicitar que os textos têm uma margem de permissividade, mas o que vemos em alguns casos é um acréscimo tal que o próprio texto não permite ou dificulta a justificação. Os textos platônicos são uns dos que certamente mais sofreram com as interpretações devido, primeiro ao seu estilo literário, segundo devido a sua característica aporética que caracteriza o não dogmatismo do autor.

Vegetti (2012) tomando posição contrária a de Annas, diz que a política enquanto tema crucial para a filosofia de Platão está integrada e difundida em sua obra. Sendo, portanto, difícil se desviar dela. Vegetti observa que Platão não a discute enquanto um conteúdo isolado, mas como parte da vida da pólis, como parte dos problemas que a cidade e as pessoas vivem. Assim, ele não toma o tema da política em um sentido restrito à teoria política, mas como um conjunto que engloba os seus conteúdos formais/teóricos – a forma de governo, a constituição, a aplicação das leis, os governantes e, também o modo como seus conteúdos formais/teóricos implicam na vida performativa dos indivíduos. Desse modo, a obra platônica vista enquanto um conjunto de conteúdo político decorre também da existência da *Carta VII*. Uma carta que sabemos hoje ser reconhecida por estudiosos como a autobiografia de Platão. Assim, concordamos com Vegetti na afirmação de que a *República* é um diálogo político e acrescentamos ser ele também um diálogo ético em suas várias dimensões.²⁸³

3.8 A quem pertence a cidade

O ideal de justiça platônico, dentre as muitas condições para sua satisfação, envolve diretamente a noção daquilo que diz respeito ao público e à comunidade, no sentido em que isso se refere à interação entre os cidadãos. Isto significa que a justiça

²⁸³ Mureşan, 1999: 12, para quem a *República* também é um trabalho ético e político.

sempre se dá numa relação, entre dois ou mais. Essa noção pode ser considerada um princípio axiomático com o qual será estabelecido o conceito de justiça. A vemos na definição de justiça de todos os interlocutores de Sócrates:

- i) Céfalo dirá que ser justo é pagar o que é devido a outrem ou aos deuses, aqui temos uma interação de troca porque há uma promessa de algo dado que retorna, seja isso um objeto material seja de valor simbólico, como é o caso das libações ao deus que Céfalo fazia na chegada de Sócrates ao Pireu.
- ii) Polemarco defende a noção do pai e acrescenta que ser justo é fazer bem ao amigo e mal ao inimigo, pelo que a interação é de valor moral, pois são feitos juízos sobre as ações com quem se interage para definir quem é o amigo e quem é o inimigo;
- iii) Trasímaco afirma que a justiça é a conveniência do mais forte, implicando que a interação é de relação de poder, o mais forte é aquele que tem poder, portanto, essa será uma relação na qual haverá em alguma medida algum grau de hierarquia;
- iv) Glauco e Adimanto dirão que a normatização das leis tornará a interação mais justa. Assim, ela será de tipo judicializado, os passos dados por cada um serão definidos se justos ou não pelas leis.

Usando aquele princípio relacional da justiça Sócrates irá radicalizar ao afirmar que a pólis deve fomentar interações justas para todas as pessoas, com esta proposição ele percebe os limites contidos nas definições dos seus interlocutores e começa com o exercício de investigar qual a definição teórica de uma prática política poderia ser a mais satisfatória e proporcionar maior felicidade para todos da cidade. Seus interlocutores o ajudam a pensar nas objeções que sua proposta poderá vir a sofrer.

Sobre a privação de bens na classe dos guardiões, Adimanto abre o livro IV com a pergunta a Sócrates como ele responderia

A - Se alguém afirmar que não tornarás estes homens nada felizes, precisamente por culpa deles, uma vez que a cidade lhes pertence de facto, mas sem que eles usufruam de qualquer bem da sua parte, como os outros, que possuem campos e constroem casa bonitas e grandes, para as quais adquirem mobiliário à altura, que fazem os seus sacrifícios aos deuses, recebem hóspedes

e que têm, em especial, aquilo que há momentos referias, o ouro e a prata e quanto se julgue que constitui a felicidade? Pura e simplesmente, dir-se-á que parecem uma espécie de guardiões assalariados na cidade, sem fazerem mais nada senão estar de vigia.

S - Sim – confirmei eu –, e ainda por cima ganham o seu sustento, mas não recebem salário nenhum além da alimentação, como os restantes, de tal modo que não lhes será lícito viajar por conta própria, se quiserem, nem dar dinheiro a cortesãs, nem efectua, em qualquer outro lado que lhes apeteça, aquelas despesas que fazem os homens que são considerados felizes. Estas e outras queixas em grande número deixaste-as ficar fora da tua acusação.²⁸⁴

O problema de fundo é aquele que já mencionamos, que tem a ver com a *pleonexia*, essa vontade pela qual o indivíduo se deixa controlar, a qual o torna injusto, na medida em que todo o seu comportamento será moldado para a satisfação desse “desejo da posse ilimitada de riquezas.”²⁸⁵ Platão percebe que a dominação realizada pela *pleonexia* afeta as relações humanas, estas passam a se dar não por um ato de interesse genuíno, mas ocorrem sempre pelo interesse de tirar vantagem, de acumular poder e de acumular bens. Suprir esses desejos implica em uma exploração material de recursos naturais insustentáveis e na exploração das relações humanas de modo perverso quando o fim é somente este, o de acumular vantagens individuais ou para o seu grupo de amigos.

Estas são algumas das razões pelas quais Platão faz Sócrates criticar as definições de seus interlocutores. No tocante à teoria de Trasímaco, a crítica também passa pelo carácter individualista, no sentido de uma satisfação do eu pessoal, do ego, que ela carrega. Como definimos acima, a justiça em Platão tem como base a vivência em comunidade, uma vivência boa e feliz, desse modo lhe custa perceber e ele rejeita a ideia de um ser que dita todas leis conforme seus próprios desejos em conformidade com seus próprios benefícios. Enquanto para Platão a justiça deve manter o seu aspecto reflexivo, i.e., a ação do justo precisa ser aquela cuja efetivação é seguida de um exame de suas consequências para todos; para Trasímaco a ação é realizada com base em critérios próprios de satisfação e de vantagens.

²⁸⁴ Platão, *República*, IV 419a – 420a.

²⁸⁵ Platão, *República*, II 373d.

Na sequência do livro IV Platão não hesita em afirmar que os guardiões, em sua cidade ideal, seriam felizes se o critério de satisfação das necessidades básicas tivesse prioridade. Se isso ocorresse não apenas os guardiões seriam felizes, mas a cidade inteira. Assim ele responde a Adimanto,

Seguindo pelas mesmas veredas, encontraremos, julgo eu, a resposta a dar. Diremos que não seria nada para admirar, se estes homens fossem muito felizes deste modo, nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fito de que esta raça, apenas, fosse especialmente feliz, mas que o fosse, tanto quanto possível, a cidade inteira. Supúnhamos, na verdade, que seria numa cidade desta espécie que se encontraria mais a justiça, e na mais mal organizada que, inversamente, se acharia a injustiça; observando-as, determinaríamos o que há muito estamos a procurar. Ora, presentemente estamos a modelar, segundo cremos, a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número, para os elevar a esse estado, mas a cidade inteira.²⁸⁶

A estratégia de Platão em atribuir ênfase à possibilidade de tornar tanto quanto possível a cidade inteira feliz tem a ideia de fundo segundo a qual a própria cidade, tendo experimentado um estado justo, no qual cada pessoa executa aquilo que faz de melhor, irá

Forçar os auxiliares e os guardiões a proceder assim e persuadi-los, a fim de que sejam os melhores artistas no seu mester, e assim em todas as profissões; e deste modo, quando toda a cidade tiver aumentado e for bem administrada, consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza.²⁸⁷

Platão pressupõe ao afirmar este princípio que as demais classes de cidadãos só irão exigir dos guardiões um bom governo — ou seja um governo que proporcione a felicidade, o tanto quanto lhe couber, à cidade inteira — se elas puderem participar dessa felicidade. De que modo tornar isto possível? Para Platão, os caminhos para isso já foram alguns deles ditos, como: dar uma formação geradora das virtudes que no seu conjunto formam a justiça; cada pessoa fazer aquilo que executa melhor. Entretanto, estas condições necessárias para a justiça exigem que a economia da cidade seja modificada. Se, antes falávamos da *pleonexia* como o grande entrave para a justiça, ora, oferecer uma educação cujas virtudes da sabedoria, da coragem e da temperança sejam satisfeitas

²⁸⁶ Platão, *República*, IV 420b-c.

²⁸⁷ Platão, *República*, IV 421c.

dentro de um estado completamente viciado, não é uma tarefa fácil. Mesmo que ela seja posta em prática o seu alcance será, provavelmente, pequeno. Isto poderia ocorrer devido ao fato de alguns terem muitos recursos e outros terem pouquíssimos. Assim, Platão propõe que sejam banidas da cidade duas das suas extremidades: a pobreza e a riqueza, estas são causas de desordem, são as causas de todo tipo de intemperança. A presença da riqueza e da pobreza interferem diretamente no exercício da temperança, da sabedoria e mesmo da coragem. E tanto a escassez quanto o excesso são prejudiciais à formação da cidade justa.

S - Acaso te parece conveniente – prossegui eu – exprimir uma opinião irmã destas?

A - Qual é ela?

Sócrates – Observa os outros artífices, se é isso que os corrompe, de molde a tornarem-se maus.

A - Isso, quê?

Sócrates – A riqueza – respondi – e a pobreza.

A - Como assim?

S - Da seguinte maneira. Se um oleiro enriquecer, achas que ainda quererá cuidar da sua arte?

A - De modo algum - replicou.

S - Tornar-se-á preguiçoso e descuidado, mais do que era?

(...)

S - Além disso, se, devido à sua pobreza, não tiver à mão utensílios ou qualquer outro objeto para o seu mester, executará obras piores, e ensinará a serem piores artífices os filhos ou quaisquer outros que aprendam com ele.

A - Como não?

S - Por duas razões, por conseguinte, a pobreza e a riqueza, são piores as obras e são-no os próprios artífices.

(...)

S - A riqueza – respondi – e a pobreza. Uma, porque dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pela novidade.²⁸⁸

A divisão da cidade consiste justamente nessa diferença social provocada pelo acúmulo ou não de bens. Este talvez seja um dos maiores problemas atuais, e como vemos, na sensibilidade platônica para o caso, foi também um problema na antiguidade e um entrave para a conquista de mais justiça. Assim, quando Platão está a falar da unidade

²⁸⁸ Platão, *República*, IV 421c-e; 422a.

da cidade é nestes termos, i.e., na tentativa de garantir as condições mínimas para se viver uma boa vida e para conseguir realizar o trabalho que permite a satisfação das necessidades básicas e ao mesmo tempo com boa execução o oferecer aos demais, bem como boas chances de se realizarem nos seus trabalhos, e essa troca irá ocorrer entre todos. Ao responder sobre esse problema para Adimanto, Platão escreve,

É mais amplo o nome que deve dar-se às outras cidades. Porquanto cada uma delas é, como diz o provérbio, não uma cidade, mas muitas. São pelo menos duas, inimigas uma da outra, uma dos pobres e outra dos ricos! Em cada uma destas duas há muitas outras. Se as tratares como sendo uma só, enganas-te redondamente; se as tratares como sendo numerosas, dando a umas os haveres, a força ou mesmo as pessoas das outras, terás sempre muitos aliados, mas poucos inimigos. E, enquanto a tua cidade for sensatamente administrada, como determinamos há pouco, será maior, não digo quanto à forma, mas grande no verdadeiro sentido da palavra, ainda que conste apenas de mil guerreiros. Na verdade, não encontrarás facilmente uma cidade assim grande nem entre os gregos, nem entre os bárbaros, embora pareça haver muitas muito maiores ainda do que esta.²⁸⁹

O que ocorre é que as cidades se dividem e tornam-se muitas não por motivos como o trabalho que cada um desenvolve, ou por hábitos individuais que praticam, nem pelo foco em determinado tipo de instrução e educação, mas sim pela desigualdade. Elas se dividem a si mesmas porque a desigualdade não suporta a unidade, entendida como uma harmonia das diferenças individuais.

²⁸⁹ Platão, *República*, IV 422e; 423a.

PARTE II

Justiça e Questões de Gênero

Na primeira parte optamos por explorar o tema da justiça na *República* de Platão, dado a importância que essa noção exerce em todo o trabalho. Ou seja, alcançar um bom grau de compreensão sobre essa noção antiga se fez importante para analisarmos se em alguma medida ainda podemos pensar próximo a ela e se isso nos auxilia a encontrar formas de diminuir as injustiças hoje, sobretudo, aquelas de gênero. Assim, analisaremos a relação entre o conceito de justiça platônico e a sua proposta de igualdade social e política de gênero exposta no livro V. O objetivo é verificar se há a relação referida acima e entender como se dá essa relação. Examinaremos as consequências que podemos inferir desta proposta para a vida das mulheres. Na sequência, discutiremos, mais diretamente, o conceito de justiça platônico à luz dos principais debates contemporâneos dentro do campo dos estudos de gênero. A pergunta norteadora desta última discussão é, então: qual a relevância de se retomar a discussão sobre a justiça, nos termos platônicos, contemporaneamente? E, em que medida retomar esse conceito de justiça nos permite pensar em soluções para os problemas das injustiças atuais? No que se refere às questões de gênero, que proposta poderia ser tão radical hoje, tal como foram as propostas platônicas do livro V, há 2500 anos? Exercitaremos, assim, uma tarefa difícil de pensar em termos contemporâneos noções antigas. O que a filosofia antiga pode nos dizer ainda hoje?

CAPÍTULO 4

4. A comunidade e a cidadania das mulheres na *República*, polêmica atemporal

A polêmica que Platão causou com sua proposta da comunidade das mulheres ocorreu logo no primeiro instante em que ele a mencionou. A leitura do diálogo nos descreve uma espécie de alvoroço que surgiu, ali, naquele momento. Contudo, os ânimos parecem ter sido acalmados e logo Sócrates prosseguiu com sua explicação do porquê na cidade justa ter as mesmas virtudes que as encontradas nos indivíduos justos e como a instrução e a educação fazem parte dessa construção.

Porém, o filósofo da *ágora* não conseguiu contornar a curiosidade daquela ideia tão “absurda” aos olhos dos seus interlocutores.

P - Deixamo-lo seguir ou que é que fazemos?

A - Não deixamos nada – disse Adimanto, falando já em voz alta.

S - E eu perguntei: – Que espécie de coisa é essa que vós não deixais seguir?

A - Tu, disse ele.

S - E então porquê?

A - Parece-nos que estás a perder a coragem e que te furtas a uma parte completa, e que julgas que nos passará despercebido que disseste vagamente que, em relação a mulheres e filhos, seria evidentemente para todos que são comuns os bens dos amigos.²⁹⁰

A cena que Platão nos descreve é de um Sócrates “fugindo” do debate. Sua proposta, sabia ele, era tão audaciosa que, provavelmente, não achou que pudesse persuadir seus colegas. O interesse por ouvir mais sobre elas, contudo se colocou de uma maneira desafiante para Sócrates. Depois de advertido, que ele (Sócrates) era de quem se falava, nota-se que Sócrates foi impelido a defender sua proposta. Ele precisava mostrar

²⁹⁰ Platão, *República*, V 449b - c.

como algo tão distante da prática comum das relações fazia também parte do conjunto de argumentos sobre a justiça.

No decorrer da argumentação os interlocutores demonstram incômodo e resistências relativamente às propostas. É importante notar que esta proposta não foi absurda apenas para os interlocutores diretos do diálogo. Ao contrário ela deve ter encontrado resistência na própria Academia, entre os discípulos diretos de Platão. Vejamos o que Aristóteles escreve,

Mas na cidade que nos propomos administrar da melhor maneira possível, será melhor que tudo seja em comum ou será preferível partilhar umas coisas e outras não? É, de facto, possível para os cidadãos compartilhar filhos, mulheres, e bens, como na *República* de Platão, obra em que Sócrates diz que devem ser comuns os filhos, as mulheres, e a propriedade. Nesta questão, será preferível a situação atual ou a que seria conforme à regulamentação descrita na *República*? (...) Que as mulheres pertençam em comum a todos suscita muitas dificuldades, embora a causa de Sócrates reclamar legislação neste sentido, não decorra forçosamente dos seus argumentos. Aliás, para o fim que atribui à cidade, é insustentável a comunidade de mulheres, tal como descrita no diálogo.²⁹¹

Aristóteles não só esboça a primeira crítica, que chega até nós, às propostas contidas no livro V, como também, nas palavras de Vegetti, é responsável mais em geral, pela “primeira e a mais dramática operação de isolamento dos temas propriamente políticos da trama complexa do pensamento platônico.”²⁹² O filósofo estagirita se incomoda, segundo Vegetti, com os assuntos de cunho político/social da filosofia de Platão.²⁹³ Desse modo, na *República*, vemos que não foi fácil para Sócrates dialogar com seus interlocutores – sobre questões ao mesmo tempo impensadas e por isso o espanto inicial – mas também posterior, como veremos. E, como Vegetti lembra, Platão não retira a complexidade de todas as questões que ele levanta, pelo contrário ele explicita o lugar intrincado que elas assumem. Para um filósofo como Aristóteles, que tem um método filosófico mais “limpo”, direto, que usa um formato de exposição de tese, deve ter sido difícil, apesar dos vinte anos passados na Academia, se deparar com um livro como a

²⁹¹ Aristóteles, *Política*, 1261a 40-10.

²⁹² Vegetti, 2010: 43.

²⁹³ Vegetti, 2010: 44.

República. Buscar refutar o método dialógico do mestre, talvez tenha sido uma das tarefas diárias de Aristóteles. Mas a crítica aristotélica não se resume ao método, até porque o próprio método platônico é uma escolha advinda de sua postura política. O estagirita tinha completo distanciamento com o projeto da *kallipolis*, porque era um projeto radical, não se enquadrava em um projeto político reformista. Mais uma vez nas palavras de Vegetti,

objeções de cunho político fundam-se numa crítica ainda maior e mais radical de ordem antropológica, que confirma a marca de indesejabilidade, além da impossibilidade, atribuída ao desenho político da *República*. A figura social em que se baseia a sociedade segundo Aristóteles é o cidadão proprietário e chefe de família (o *oikonomos*). A crítica a Platão nasce da irredutibilidade antropológica deste autônomo indivíduo proprietário enraizado na estrutura do *oikos* privado, no qual a *República* operava uma negação sistemática.²⁹⁴

Todavia, a *Kallipolis* continuou a sofrer objeções por parte dos filósofos posteriores. Na antiguidade tardia, se manteve, como em Aristóteles, uma hermenêutica dos textos de Platão que não tinha em conta um Platão político. Um bom exemplo disto, entre outros, é que foi o *Timeu* o diálogo que teve o maior impacto em todas a Antiguidade posterior, incluindo os autores cristãos.²⁹⁵ Certamente não um dos diálogos políticos de Platão.

Aristóteles e autores da antiguidade tardia não permaneceram sozinhos em suas interpretações do texto da *República*. Natalie Bluestone (1987), no livro *Women and the Ideal Society - Plato's Republic and Modern Myths of Gender*, recupera a recepção dos estudiosos da obra platônica no intervalo de tempo entre 1870 a 1970, precisamente sobre a recepção daquela proposta de Platão. As opiniões que Bluestone coletou concentraram-se na crítica negativa a essa proposta, ganhando ora um tom cético, jocoso e ou conservador. Abaixo vemos um resumo descritivo daquilo que Bluestone traz sobre esta recepção:

²⁹⁴ Vegetti, 2010: 47.

²⁹⁵ Mario Vegetti nos apresenta a tese segundo a qual na antiguidade média/tardia os temas não políticos continuaram a ser elegidos, 2010: 56.

1. Benjamin Jowett also finds Plato's view of what is natural mistaken and offers his own idea of the natural differences between men and women in character and capacity.²⁹⁶
2. A. E. Taylor says Plato is wrong about sexual distinction affecting the individual only in respect to procreating and to rearing a new generation (...) For Taylor reproduction and child care are both natural to women, and these distinctions profoundly affect the rest of their functioning.²⁹⁷
3. Levi Strauss, such as the feminists from 1960s and 1970s saw the Plato's proposal as important, but he believes which Plato wrote this suggestion to show us as the ideal city is not possible.²⁹⁸
4. Allan Bloom follows Strauss, and go beyond for him the proposal of becomes the family the communal society it is unnaturalness.
5. Richard Nettleship in the end of the XIX centuries; he defended in your lectures on Plato's *Republic* many important commentaries, however in the respect the sex equality your reader is questionable. For him Plato was preoccupied with the state and not with the women as a class in self. Your arguments "have thus influenced futures students for over a hundred years."²⁹⁹
6. Wilamovitz, a German scholar like the before quoted scholars, thought which Plato was wrong, and he considered the "Book V are 'altogether intolerable and most corrupting'. All of these writers prefer the status quo, the relations between the genders in their own societies, to Plato's innovations."³⁰⁰
7. Bennett Simon considers "that abolishing of family life which makes it possible for women and men to rule equality."³⁰¹
8. George Grote, pupil of Bentham, believes which Plato attempted to thought on the equality status for women and men. But in the *Laws* this don't happened, in this way "Grote's discussion is to explain why Plato thought women could participate in active pursuits and why he might indeed be able to convince the more open-minded of his hearers."³⁰²

Bluestone explora essa recepção e percebe que durante o período que marca 100 anos, houve um pensamento mais ou menos homogêneo acerca das propostas platônicas, contudo elas tiveram uma leve mudança, principalmente, a partir da década de 60 do

²⁹⁶ Bluestone, 1987: 28.

²⁹⁷ Bluestone, 1987, 31-32.

²⁹⁸ Bluestone, 1987, 35.

²⁹⁹ Bluestone, 1987: 38.

³⁰⁰ Bluestone, 1987: 41.

³⁰¹ Bluestone, 1987: 50.

³⁰² Bluestone, 1987: 66.

século XX. Isso pode ser explicado, pelo fato de que foi a partir desse período que ganhou força a recepção e a crítica às propostas platônicas pelo público das mulheres filósofas, classicistas e intelectuais acadêmicas.³⁰³ A recepção dos filósofos antigos também ganhou outra nuance em relação às aquelas do século XIX e primeira metade do XX. No artigo *Why Women Cannot Rule* (1994), Bluestone afirma que “not until the 1979s has there been a single commentator who wholeheartedly agreed with the Platonic suggestion of identical leadership roles for both genders”.³⁰⁴

Como referência dessa mudança de perspectiva, a partir de comentadores homens, podemos citar, por exemplo, Gregory Vlastos (1994) que no artigo *Was Plato a Feminist?* argumenta, com base em uma das definições contemporânea do feminismo, que as propostas de Platão para essa categoria estariam de acordo com a atual definição geral – que tem como princípio básico a defesa dos direitos das mulheres, o direito de decidir sobre o próprio corpo, a criação de uma sociedade justa com direitos sociais, políticos e igualitários. Segundo Vlastos, Platão teria antecipado que os direitos sociais das pessoas não podem ser negados por razões que dizem respeito a diferenças de sexo. Vlastos, contrapõe-se, desse modo, a Taylor que, segundo Bluestone (1987), considerava um erro Platão não julgar pela biologia as diferenças sociais entre homens e mulheres.

Vlastos lista um conjunto de direitos não estendido às mulheres atenienses e que, no entanto, ele identifica como parte das propostas platônica para as mulheres guardiãs. São esses os direitos: i) right education; ii) right to vocational opportunity; iii) right to unimpeded social intercourse; iv) legal capacity; v) right to sexual choice; vi) right to

³⁰³ Importante perceber que antes a interpretação foi dominada por homens porque eram eles que tinham, predominantemente, o privilégio de estudarem e se dedicarem à vida intelectual. As mulheres tinham pouquíssimas ou nenhuma, oportunidade de estudarem. Virginia Woolf, no livro *Um Teto Todo Seu* (2014), expõe brilhantemente as dificuldades que teve para escrever uma palestra, para a qual foi convidada, cujo tema era “as mulheres e a ficção”. No livro ela relata a sua angústia. O que escrever sobre as mulheres e a ficção? Ela passou a observar minuciosamente todas as cenas do cotidiano, as cenas nas quais as mulheres exerciam seu “papel” sem valor simbólico e sem valor capital. Woolf, diz: “é enigma perene a razão pela qual nenhuma mulher jamais escreveu qualquer palavra de uma literatura extraordinária quando todo homem, ao que parece, é capaz de uma canção ou de um soneto. Quais eram as condições em que as mulheres viviam?, perguntei a mim mesma; a ficção, quer dizer, o trabalho imaginativo, não cai como uma pedra no chão, como na ciência; ficção é como uma teia de aranha, presa por muito pouco, mas ainda assim presa à vida pelos quatro cantos (...) O professor Trevelyan falava nada mais que a verdade ao observar que as mulheres em Shakespeare não pareciam carecer de personalidade e temperamento (...) As mulheres têm brilhado como farol em todos os trabalhos de todos os poetas desde o princípio dos tempos (...) Na vida real... ela era trancada, espancada e jogada de um para o outro” (Woolf, 2014: 64-66).

³⁰⁴ Bluestone, 1994: 110.

own and dispose of property; vii) political rights.³⁰⁵ A cada um dos tópicos Vlastos oferece uma razão para defesa deles por parte de Platão: defesa essa que seria desnecessária caso a existência da justiça de gênero fosse o caso.

Lucas (1973) encontra-se no grupo de filósofos que reivindicam o feminismo de Platão. Para ele “Plato was the first feminist.”³⁰⁶ Ele defende que, para Platão, independentemente das diferenças biológicas que possam existir entre os sexos, estas diferenças não justificaram as discriminações sociais às quais as mulheres estavam sujeitas. Lucas pensa que a garantia de direitos sociais e políticos para as mulheres entra mais numa visão de garantia de direitos humanos e não deveriam buscar razões da ordem das diferenças genéticas para pautar uma desigualdade social. Dentre as várias suposições que ele faz para tentar pensar os motivos pelos quais se excluiu e continuar a excluir as mulheres de determinadas esferas, apresenta o argumento abaixo,

If it could be established that there were no innate intellectual or emotional differences between men and women, the feminists' case would be pretty well made; but it does not follow that to admit that there are differences carries with it an adequate justification for every sort of discrimination, and it is useful to consider what sort of bearing various types of difference might have.³⁰⁷

Lucas atualiza o argumento de Platão de que a biologia não deve interferir no direito das mulheres receberem a mesma educação que os homens. O fato das mulheres hoje, por exemplo, terem pouca representação em carreiras como as das ciências exatas ou mesmo na Filosofia, diz mais sobre a falta de oportunidades proporcionadas às mulheres do que sua capacidade de realizar trabalho e pesquisa nesses campos. No respeitante ao dado de que as mulheres preferem determinadas áreas a outras, como a de enfermeira, por exemplo, é sempre importante colocar novamente em questão o que dissemos nas linhas anteriores: quais incentivos públicos são dados às mulheres para que elas possam exercer os mesmos trabalhos que os dos homens, sem sofrer discriminação de gênero, sem ter salário menor e sem prejuízo nas outras dimensões da vida?

³⁰⁵ Vlastos, 1994: 12-14.

³⁰⁶ Lucas, 1973: 161.

³⁰⁷ Lucas, 1973: 166.

Tomando em consideração as propostas de Platão, há ainda aqueles que adjetivam Platão de “the world-class culture-hero”,³⁰⁸ esse é o caso de Altman (2012). Para Altman o fato de Platão defender a mesma educação para ambos os sexos tem relação direta com a sua noção de justiça, ponto esse defendido nessa tese. Segundo Altman, em argumento próximo daquele de Vlastos, Platão antecipa o princípio básico contemporâneo de justiça que reivindica a igualdade entre os sexos. Nas suas palavras,

Considering the fact that his *Republic* contains the world's first argument (and for thousands of years the only one) for the proposition that boys and girls should receive the exact same education, one would think that Plato would be treated more like the world-class culture-hero he undoubtedly is. If the equality of the sexes is a basic principle of what most of our contemporaries would call "justice," it is little short of amazing that Aristocles son of Ariston was (1) the first to defend it, (2) defended it in a book about justice, and (3) clearly saw that only rulers motivated by Justice would ever engender justice of this kind. Plato is clearly aware that what he is proposing is revolutionary and will be silenced with ridicule even before it is actively opposed.³⁰⁹

Para Altman, Platão, na *República*, trilha o percurso da pedagogia,³¹⁰ ou seja, do ensino e de como ensinar os princípios da justiça. Platão, enquanto um professor (*Plato the Teacher* é o título da obra de Altman) se preocupa em primeiro fazer uma propedêutica, do objeto principal, no caso a justiça, em seguida introduz elementos, não tão complexos, mas já muito instigadores do ponto de vista da construção do conhecimento, como por exemplo, pensar os motivos pelos quais as pessoas não seguem a justiça e por que elas veem a injustiça como algo mais vantajoso. Platão deixa o argumento mais sofisticado nos livros posteriores ao quarto, porque ali ele apresenta aos seus interlocutores, elementos que são eles próprios não paradigmáticos, são elementos aculturais, extemporâneos, isto é, não estão presentes na cultura ateniense daquele período.

³⁰⁸ Altman, 2012: 294.

³⁰⁹ Altman, 2012: 294-295.

³¹⁰ Altman, 2012: 17, explica o modo de leitura e de organização das obras platônicas, “my work considers all of Plato's dialogues as a well-ordered pedagogical program and aims to reconstruct the Reading Order of Plato's Dialogues, i.e., the order in which Plato the Teacher intended them to be heard, read, or taught.”

4.1 É o livro IV corolário para as propostas platônicas

O argumento apresentado no livro IV dá subsídios a Platão para defender a comunidade de mulheres e sua participação no governo da cidade. O conceito de justiça platônico o leva a estas propostas. No livro IV vimos que o filósofo afirma com vigor que a felicidade não será privilégio de um grupo, mas será tanto quanto possível alargada para todos. Platão poderia com esta afirmação estar se referindo somente aos cidadãos, homens atenienses; e sem dúvida, ele poderia.³¹¹ Mas também poderia ter pensando: por que devo excluir metade da cidade do estado de felicidade que uma cidade justa pode proporcionar? Que motivo racional me faria excluir parte da cidade?

Ao analisar todos os outros aspectos da cidade justa, através do exame da razão, do conhecimento e do princípio da *koinonia*, em seus aspectos éticos, Platão não poderia deixar de admitir que em um estado justo as mulheres também devem ser incluídas. A *kallipolis* tem a característica de marcar um paradigma que é o de justamente romper com os padrões injustos que estavam sendo praticados como se justos, e dentre eles estava a exclusão das mulheres nas esferas do governo da pólis. Ora, se esse era o objetivo de Platão, isto é, construir uma sociedade na qual a justiça alcança o máximo de indivíduos, o seu conceito de justiça estaria em débito com uma parte dela e estaria incompleto caso não considerasse as mulheres como sujeitos que também constituem a pólis tendo ou não as mesmas oportunidades que os homens.³¹²

O percurso argumentativo que ele esboça é o de tentar explicar por que deve existir a comunidade das mulheres e por que elas devem participar de tudo em comum com os homens, “temos, pois, de voltar agora atrás, ao que devia talvez ter dito naquela sequência. Pode ser que assim seja bem, que depois de ter delimitado até ao fim o papel dos homens, passemos agora ao papel das mulheres.”³¹³

³¹¹ Tal como o fizeram não poucos filósofos, o longo da história, ele poderia ter em suas doutrinas e propostas políticas excluído sistematicamente as mulheres. Do mesmo modo poderia não ter colocado a questão do porquê da inclusão.

³¹² Francesca Merola; Alfredina Marina, 1999: 17 “Las mujeres representan el elemento simbólico clave para a vinculación del *oikos* con la polis.”

³¹³ Platão, *República*, V 451b-c.

Seguindo o argumento, Platão começa por uma analogia com as fêmeas dos cães. Assim, ele pergunta:

As fêmeas dos cães de guarda, entenderemos que devem exercer vigilância com eles, como os machos, e caçar com eles, e fazer tudo o mais em comum, ou devem ficar dentro do canil como incapazes por causa da criação e alimentação dos cachorros, enquanto os machos se esforçam e têm a seu cargo todo o cuidado dos rebanhos?³¹⁴

Com esta analogia Platão inicia o argumento relativo à sua proposta de reservar igual educação aos homens e às mulheres. Esta proposta satisfaz a tese já apresentada por Sócrates de que cada pessoa deve realizar o trabalho que lhe é mais adequado.³¹⁵ Ora, cada *techne* exige um tipo de conhecimento que precisará ser aprendido, como já dissemos anteriormente. É com essa finalidade também que Platão inclui as mulheres na guarda da cidade.

S - Se, portanto, utilizamos as mulheres para os mesmos serviços que os homens, tem de se lhes dar a mesma instrução.

G - Tem.

S - A eles foi-lhes atribuída sem dúvida a música e a ginástica.

G - Foi.

S - Portanto, teremos de ministrar às mulheres estas duas artes, e também a da guerra, e de nos servir disso para os mesmos propósitos.

G - É natural, em vista do que dizes. – confirmou ele.

S - Mas talvez muito do que agora se disse pareça ridículo, e contrário aos costumes, se se executar o que declarámos.³¹⁶

Sabemos que a cidade de Atenas, de modo geral, enxergava as mulheres quase que unicamente como mais uma das propriedades particulares dos homens. As mulheres nestas condições tinham a tarefa de prover cidadãos e não tinham direitos políticos, o que as tornava dependentes dos seus *kyrioi*, senhores. Contudo, mesmo tendo esse quadro como imagem geral das mulheres atenienses precisamos nos atentar, por um lado, para o fato de que aquilo que sabemos sobre as mulheres são visões dos homens sobre elas, e,

³¹⁴ Platão, *República*, V 451d.

³¹⁵ Sandford, 2010. No capítulo I do livro *Plato and Sex* Sandford faz uma discussão sobre o argumento de Platão na defesa das propostas da comunidade de mulheres e crianças e a educação das mulheres.

³¹⁶ Platão, *República*, V 451e; 452a.

por outro, que as reconstruções sobre o modo de vida das mulheres hoje, são também reconstruções vindas, principalmente, da projeção masculina. Isso tem um forte impacto político sobre o que se diz daquelas mulheres. Escreve Katz (1992) em importante artigo no qual analisa os parâmetros ideológicos empregados por vários pesquisadores dos séculos XVIII e XIX a respeito das mulheres atenienses e como essa ideologia refletia mais uma postura política em relação às mulheres de sua época do que propriamente aos modos de vida das mulheres atenienses.

Nesse sentido, a conformação e a afirmação sobre o *status* das mulheres no *oikos*, bem como a visão de que eram intelectualmente inferiores e incapazes de desenvolverem atividades que os homens exerciam, era um reflexo daquilo que esses homens pensavam sobre as mulheres de seu próprio tempo. Dentre vários estudos que Katz menciona,³¹⁷ um deles é o de Jacobs que argumenta, “that restriction to home life was a matter of custom rather than law (254, 273), and that similar practices have been the rule all over western Europe up to the present time.”³¹⁸ Dada essa afirmação parecia Jacobs conformado com os costumes injustos que ultrapassaram a cultura grega alcançando, naquele período, quase dois mil anos depois, a cultura europeia.

Katz, percebe que os parâmetros ideológicos usados para a análise de textos, que trazem aspectos da vida das mulheres na Grécia antiga, mudaram ao serem realizados por mulheres. A questão que ela aponta não está tanto no fato das análises feitas por mulheres mostrarem uma mulher totalmente diferente daquela dos homens, mas sim no fato dessas análises agregarem mais categorias e serem mais aguçadas ao romper com a homogeneização atribuída a um modo de vida das atenienses. Nesse aspecto, Katz, traz Sarah Pomeroy³¹⁹ como alguém que alertou para vivências diferentes dada as condições sociais de cada grupo de mulheres; assim uma escrava percorre um caminho diferente daquela que não é escrava e essa que não é escrava tem trajetória diferente daquela que é de uma família abastada. Ou seja, as análises feitas por mulheres incorporam aspectos metodológicos, que possibilitaram ver mais que uma reclusão das mulheres atenienses,

³¹⁷ Katz, 1992, ela faz menção aos trabalhos como o de Jacobs (1830), Beloch (1893), Gomme (1925) e Kitto (1951).

³¹⁸ Katz, 1992: 74.

³¹⁹ Katz, 1992: 78-97, a partir daqui a autora faz referência aos trabalhos de mulheres e ao final expõe sua teoria sobre as mulheres atenienses a partir do conceito de Orientalismo, desenvolvido por Edward Said.

elas introduziram os costumes ressaltados pelos homens, bem como a política, e perceberam que são estes os aspectos que davam base à reclusão das mulheres. Outro ponto importante que a autora observa é aquele de não tentar aplicar as categorias, como de sexo, gênero, homem, mulher, que hoje são importantes para nós, mas que são estranhas ao mundo antigo.

Retomando Platão, o filósofo mostra-se consciente do quão “ridículo” suas propostas poderiam aparentar ser: “mas talvez muito do que agora se disse pareça ridículo, e contrário aos costumes, se se executar o que declaramos”.³²⁰ É uma consciência também de que o confinamento das mulheres ao *oikos* e à biologia é um costume, um hábito aprendido e contingente, portanto, o contrário dele também poderia ocorrer, mas ele está certo de que a resistência e uma nova pedagogia é parte dessa mudança de paradigma.

S - Mas, uma vez que nos atiramos para a discussão, não devemos temer a troça dos engraçados (τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα), sejam quais e quantos forem os seus dichotes contra tamanha mudança relativamente aos exercícios de ginástica, à música, e não menos ao porte de armas e condução de cavalos.

G - Dizes bem.

S - Mas, uma vez que começamos a falar, avancemos para as asperezas da lei (τοῦ νόμου), depois de termos pedido aos graciosos que não exerçam a sua atividade específica, mas que sejam sérios, e de termos lembrado que não há muito tempo que parecia aos Gregos vergonhoso e ridículo – como ainda agora a muitos dentre os bárbaros – a vista de um homem nu, e que, quando principiaram a fazer ginástica, primeiro os Cretenses, depois os Lacedemónios, foi tudo uma galhofa (ταῦτα κωμωδεῖν) para os cidadãos de então. Ou não achas?

G - Acho, sim.

S - Mas depois que, com a prática, segundo julgo, lhes pareceu melhor desnudar-se do que cobrir-se em todos estes actos, então aquilo que aos olhos era visível desvaneceu-se, por influência da razão, que lhes revelava o que era melhor.³²¹

³²⁰ Platão, *República*, V 452a.

³²¹ Platão, *República*, V 452b-d.

Outro ponto importante é que toda a discussão feita até o livro V será utilizada por Sócrates em sua defesa destas propostas. Por exemplo, sobre o trabalho mais adequado a cada pessoa,³²² essa proposição o fará defender que desempenhando as mulheres e os homens as mesmas tarefas a ambos devem ser dado o mesmo tratamento.

Santas (2010) reforça nosso argumento de que o conceito de justiça platônico tem íntima relação com as propostas feitas no livro V. Por um lado, Platão, não adota a ideia de justiça como completamente imparcial, ou seja, sua justiça não se caracteriza por *blindfold*, assim ele pode argumentar que cada indivíduo faça aquilo que tem mais acordo com sua natureza. Essa natureza, contudo, não pode ser compreendida como uma característica essencial do indivíduo, isto é, a partir de uma ontologia dura. Mas, como parte de uma estrutura tanto orgânica (nascer homem ou mulher e disso decorre as diferenças do ponto de vista biológico, contudo não restritivos, por si só, para determinar a performance no campo social), como inorgânica (se nasce homem ou mulher em uma sociedade marcada pelas desigualdades ou marcada por maior distribuição de oportunidades para todos).

É a relação dessas qualidades, tanto contingenciais (nascer em uma família pobre ou em uma família rica) quanto inexoráveis (nascer com *status* de cidadania ou não-cidadania) que vão situar os indivíduos dentro dos espaços da pólis. Platão tendo consciência disso refuta as ideias puramente legalistas, que foram no seu tempo, mas ainda o são hoje, legitimadoras, em alguns casos, de desigualdades. E por isso é que toda a teoria platônica da justiça tem base na construção de hábitos pela educação, bem como pelo não esquecimento do lugar de onde se partiu.³²³ Essa conjunção permitiu então a inclusão das mulheres na pólis como sujeitos de direitos políticos.

A aceitação seja dos costumes seja das leis de forma “cega”, não o permitiria defender aquelas propostas. Nas palavras de Santas,

in his discussion of the place of women in society in the *Republic*, Plato makes the issue a matter of justice: he appeals to his principle of social justice, to reach results contrary to every existing law. It is important to see that for him

³²² Parry, 1996.

³²³ Me refiro ao argumento do livro VII, já discutido nessa tese, quando Platão defende o retorno à caverna.

the issue of the equality of women in education and careers is an issue his justice must face. Plato's justice refused to blindfold some natural differences (e.g. intelligence) between persons, and was willing to blindfold others (e.g. baldness), so she can be challenged to take a stand on natural gender differences.”³²⁴

Seu projeto pedagógico, nesse aspecto, se mostra o avesso dos projetos pedagógicos cuja ideologia se mantém pela limitação do pensamento ao mesmo, ou seja, sem confrontação de ideias. É um projeto não dogmático. É dialógico e tem o exercício do pensamento como prática fundamental.

No livro VII Platão nos apresenta mais uma alegoria, a muito conhecida alegoria da caverna. Ele descreve um grupo de pessoas que acorrentadas viveram toda a vida a olhar para uma única direção (frente) e veem apenas as sombras das imagens projetadas pela luz de uma fogueira que ficava atrás delas. Contudo, elas não imaginavam que aquilo que estavam a ver não era a imagem real. As sombras constituíam a própria realidade daquelas pessoas. Nas palavras de Platão, “pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos.”³²⁵

O filósofo continua a sua narrativa e afirma que no caso destas pessoas serem soltas e passarem a ver não mais as sombras, mas as imagens, elas teriam dificuldades de projetarem como reais as imagens verdadeiras. Isto ocorreria pelo hábito anterior. Algum tempo seria necessário até um novo hábito preencher aquele antigo. Esta mudança traz associada a si outros conhecimentos que não eram possíveis de se ter dentro do costume passado.

A teoria da cognoscibilidade da realidade de Platão representa uma abertura para a alteridade e o aprendizado do indivíduo, sem julgamento prévio de valores que estejam associados seja à classe social ou ao sexo. Ele concebe a *psique* humana como composta de uma faculdade que a torna capaz de aprender. É por isso que, independentemente, da

³²⁴ Santas, 2010: 111-112.

³²⁵ Platão, *República*, VII 515c.

diferença de natureza biológica entre homens e mulheres,³²⁶ os dois têm potencialmente as mesmas chances de aprender a ser os guardiões e as guardiãs filósofas da *kallipolis*.

S - A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correcta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso.

G - Acho que sim.

S - Por conseguinte, as outras qualidades chamadas da alma podem muito bem aproximar-se das do corpo; com efeito, se não existiram previamente, podem criar-se depois pelo hábito e pela prática.³²⁷

Assim, o projeto da *kallipolis* objetiva em todos os seus aspectos a inclusão dentro de uma comunidade justa. Vejamos,

S - É nossa função, portanto, forçar os habitantes mais bem-dotados a voltar-se para a ciência que anteriormente dissemos ser a maior, a ver o bem e a empreender aquela ascensão e, uma vez que a tenham realizado e contemplado suficientemente o bem, não lhes autorizar o que agora é autorizado.

G - O quê?

S - Permanecer lá e não querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros em partilhar os trabalhos e honrarias que entre eles existem, quer sejam modestos, quer elevados.

G - Quê? Vamos cometer contra eles a injustiça de os fazer levar uma vida inferior, quando lhes era possível ter uma melhor?

S - Esqueceste-te novamente, meu amigo, que à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coacção, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade.³²⁸

O valor democrático de sua teoria da justiça e do reconhecimento de que é possível, sobretudo, pela educação possibilitar relações mais justas e satisfatórias para todas as pessoas têm enorme relevância para as sociedades atuais, nas quais os governantes priorizam cada vez menos uma educação que gere, pelo aprendizado, a

³²⁶ Platão, *República*, V 454d-e.

³²⁷ Platão, *República*, VII 518d-e.

³²⁸ Platão, *República*, VII 519c-e.

sabedoria e a justiça. Em sociedades hierarquizadas e com enormes injustiças sociais como as nossas, o que se observa comumente são indivíduos que pensam – ao alcançar um nível de conhecimento maior que as demais pessoas e conseqüentemente elevação no nível econômico – ter saído da caverna, mas afinal nunca saíram. Se, para esses indivíduos, a fuga foi somente aquela da ilusão de estarem mais próximos do poder e do consumo, então eles brandarão com Glauco, que o retorno à caverna é uma injustiça que farão a si próprios. Ao que parece ser mais um sintoma de que continuam a projetar sombras, afinal, como escreve Platão, é preciso

Descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. Com efeito, uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que ela representa, devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom. E assim teremos uma cidade para nós e para vós, que é uma realidade, e não um sonho, como agora sucede na maioria delas, onde combatem por sombras uns com os outros e disputam o poder, como se ele fosse um grande bem.³²⁹

Platão está convencido de que as cidades do seu tempo são governadas por políticos que não percorreram o caminho do aprendizado daquilo com o qual irão se dedicar, isto é, a pólis em toda a sua diversidade e complexidade. O aprendizado passa por três etapas básicas, o sucesso dependerá, sobretudo, do indivíduo. A primeira consiste numa disposição para o novo, uma abertura para o aprendizado. Tendo-se colocado no lugar de aprendiz, temos a segunda etapa, que é da criação do hábito, por sua vez só formado com dedicação e estudo, ou seja, com a prática. Se o indivíduo conseguiu passar pelas difíceis primeira e segunda etapas, Platão diz que o aprendizado se completa na terceira parte, que incide no retorno ao lugar de onde se saiu. E o retorno, como nos fala o filósofo, é o exercício de observar aquilo que se via, cada imagem será vista, será lembrada, quase como um processo de análise e de uma leitura de uma obra de arte. Os tons, as linhas, as perspectivas, as luzes, as cores, as sombras serão todas examinadas. A surpresa virá na atribuição dos significados, por ter aprendido o belo, o justo e o bom, todas essas imagens ganharão outro sentido. Será possível diferenciá-las de tal modo que se perceba quais servem para a criação da cidade justa e qual delas não devem servir.

³²⁹ Platão, *República*, VII 520c-d.

Pular essas etapas da aprendizagem leva que as pessoas entrem em conflito por coisas sem princípios, ou seja, coisas pelas quais não vale brigar. O poder é uma das coisas pelas quais as pessoas brigam. Se soubessem que dele a violência não se separa, talvez fosse possível imaginar que os e as governantes se dedicassem mais em aprender como fazer partilhas comunitárias e menos a delegar hierarquicamente o poder.³³⁰

4.2 O público e o privado, questões de justiça na esfera do *oikos*

O que faziam as mulheres atenienses para, do seu modo, subverterem a reclusão ao *oikos*? De que modo elas participavam da esfera pública, da política da cidade? Estas questões não têm uma resposta única e tão pouco é simples respondê-las. Mas é possível fornecer algumas linhas sugestivas de atos subversores da participação das mulheres na vida pública. Começemos por falar da religião, os rituais religiosos, de modo geral, estavam sob o domínio das mulheres. Eram elas que dentro do *oikos* tinham gerência sob os rituais da vida e da morte. Zaidman (1990) diz, que é “como se os homens, em nome de uma especificidade implicitamente reconhecida, entregassem às mulheres o domínio do sagrado”.³³¹

Dentre as Dionísias, as Antestérias era uma das mais antigas, com duração de três dias, nelas todos os atenienses podiam participar. As festas tinham grande apelo político, o gasto de montagem de palco chegava a custar mais que tropas em guerra.

³³⁰ No capítulo 1, tópico 1.4 da tese, a discussão sobre a relação entre violência e poder teve em parte a referência da análise arendtiana, sobre essa questão e vimos a disputa pelo poder entre os filhos de Édipo e Creonte, o cume foi a morte e a derrocada do último. Podemos ainda ampliar nossa análise com Melissa Lane que nas primeiras linhas da introdução ao livro *Possibilities of Power and Purpose*, associa política, poder e dominação, nas palavras de Lane, lemos: “Politics is a spectrum of the possibilities of power. It defines relations among humans and the purpose they pursue. At one end of the spectrum is sheer exploitative domination, where the only question is, as Lenin said, ‘Who [is able to dominate] whom?’, Lane, 2014: 3. O livro, contudo apresentará a complexidade da prática política, ou seja, não reduzirá a política a esses aspectos, porém dirá que essas são as dimensões que se colocam para aquelas e aqueles que se engendram para a política.

³³¹ Zaidman, 1990: 411.

Devido o alto custo, geralmente, os cidadãos abastados eram os que custeavam, como afirma Leão (2012).

A literatura traz elementos que confirmam rituais iniciáticos reservados às mulheres, sejam jovens ou mais velhas, esses rituais não tinham um caráter público, tal como as festas de Dionísos. Nesses rituais feitos por mulheres um do que chama a atenção é aquele da *omofagia*. Este talvez tenha sido um dos rituais dentro dessa festa feminina que mais se contrapôs analogamente ao sacrifício sangrento do ritual formal da religião dos cidadãos. Era um ritual restrito às mulheres e consistia na caça de um animal selvagem, na dilaceração de sua carne com as mãos e por fim no ato de comer a carne crua. Sobre esse aspecto Acker (2002) comenta que era um ritual raro, acontecia somente no inverno, e que

Le repas rituel n'est pas une simple façon de manger et il ne se pose pas seulement en termes d'opposition à la Cité. C'est dire que si l'on mange cru pour Dionysos, on peut aussi manger cuit pour la Cité et cela sans aucune contradiction! Le sacrifice par déchirement de la victime vivante et la consommation de sa chair crue sont des expériences hautement symboliques, encadrées par une sagesse orale largement dominée par les femmes. C'est peut-être la raison pour laquelle l'interprétation de ce rite sacrificiel a posé tant de difficultés aux historiens des religions.³³²

Chama a atenção no comentário de Acker o fato de que para os historiadores da religião a dificuldade se encontra no fato de serem as mulheres protagonistas de um ritual “selvagem”, quase bárbaro, diriam os homens. Veja-se que o ritual que confere cidadania e partilha política aos homens também é um ritual de sacrifício sangrento, mas esse é legitimado pela política, ou seja, pelos homens cidadãos que fazem as leis da pólis, e dizem a partir de seus valores e de seu poder sobre si e sobre os outros quem entra e quem é excluído da religião oficial. O que significou a exclusão das mulheres do ritual religioso oficial, Zaidman dirá que a

Exclusão do sacrifício sangrento implica uma primeira precisão: elas estão excluídas do sangue e da manipulação da carne, não fazem parte do grupo

³³² Acker, 2002: 123.

daqueles a que Marcel Detienne chama-os os ‘co-comedores’, aqueles cuja partilha da carne sacrificial torna iguais na cidade.³³³

No que diz respeito a religião e o envolvimento direto das mulheres nesses rituais cívicos da cidade a questão posta é saber em que ponto começava e terminava sua liberdade para escolher participar ou não dessas festas? Com efeito, muitos desses rituais religiosos festivos marcavam a transição das mulheres a fases de suas vidas. Zaidman fala de três: período que antecede o casamento; casamento/esposa/mãe e período não fértil.³³⁴ Assim, a participação pública das mulheres nos rituais religiosos estava relacionada ao próprio interesse do domínio público, que é aquele de preparar as mulheres para viverem no *oikos* sob as regras dos homens públicos. Assim, a religião confere um bom exemplo de como, na Grécia clássica, não há uma separação rígida entre público e privado,

Se, deixando de parte os rituais que atraem as mulheres para fora das suas casas para as integrar, como espectadoras ou como protagonistas, nas celebrações que a cidade organiza, aos olhos de todos, nos voltarmos para aqueles em que os *oikos* é centro ou ponto de partida, não nos surpreenderá verificar que, na Grécia clássica, não existe esfera do privado separada ou oposta à do público.³³⁵

No discurso filosófico o encontro entre a esfera pública e a esfera privada é também desenvolvido por Platão. Vimos que o filósofo desenvolve uma noção de justiça que é complexa, pois envolve muitas dimensões da vida.³³⁶ Diferentemente de muitos teóricos que abordaram e pensaram o conceito de justiça apenas no seu aspecto diretamente centrado ao espaço público da cidade, ou seja, no âmbito que compete às instituições, Platão ousa posicionar a instituição familiar como parte importante da esfera pública. A família atinge, nesse sentido, o *status* de instituição participante da estrutura de poder da pólis.

³³³ Zaidman, 1990: 412.

³³⁴ Zaidman, 1990: 414.

³³⁵ Zaidman, 1990: 441.

³³⁶ Mario Vegetti nos apresenta com mestria essa complexidade do pensamento platônico: “O que interessa a Platão no campo dos ‘negócios da cidade’, ‘ta politiká’, parece ser constituído por estes aspectos: o acesso aos cargos de governo; a finalidade do poder que esses cargos permitem; a obtenção do consenso; a estrutura econômico-social da cidade e as relações entre os grupos que a compõem; a preparação e a condução da guerra”, Vegetti, 2010: 32-33.

Como lembrado por Susan Okin (1991), a família é ainda hoje pouco considerada por teóricos políticos que estudaram ou elaboraram alguma concepção de justiça. Okin afirma que a defesa da igualdade deve se dar em várias dimensões; dentre as dimensões há aquelas que são sistematicamente ignoradas por estudiosos da teoria da justiça, por dizerem respeito ao âmbito daquilo que eles acreditam que seja parte da esfera da família. Okin afirma que os teóricos insistem em “to ignore the political nature of the family, the relevance of justice in personal life, and, as a consequence, a major part of the inequalities of gender.”³³⁷

Passado mais de vinte anos desde que Okin diagnosticou esse fato, somente agora no século XXI vemos importantes mudanças dentro desse campo de discussão. Temos visto importantes iniciativas por parte de organismos internacionais e de governos locais para incluir a família, e as questões envolvidas nesse âmbito, no debate público, com a finalidade de elevar a justiça social. Assim, questões de injustiça como a distribuição desigual nas tarefas domésticas são tratadas como um acordo entre os membros do núcleo familiar – pelos teóricos que se debruçaram sobre o conceito de justiça, nomeadamente, Locke, Rousseau, Hegel e mesmo Rawls. Okin escreve que,

Many political theorists in the past used to discuss both public and domestic spheres, and to be explicit in their claims that they were separate and operated in accordance with different principles. Locke, for example, *defines* political power by distinguishing it from the power relations operating within the household. Rousseau and Hegel clearly contrast the particularistic altruism of the family with the need for impartial reason in the state, and cite this contrast in legitimating male rule in the domestic sphere. These theorists make explicit arguments about the family, and closely related ones about the nature of women. By contrast, most contemporary political theorists continue the same 'separate spheres' tradition by *ignoring* the family, and in particular its division of labour, related economic dependencies, and power structure. The judgment that the family is 'nonpolitical' is implicit in the very fact that it is *not* discussed in most works of political theory today. The family is clearly *assumed*, for example in that political theorists take as the subjects of their theories mature, independent human beings, without explaining how they came to be that way; but it is not much talked about.³³⁸

³³⁷ Okin, 1991: 118.

³³⁸ Okin, 1991: 119.

A questão da organização familiar e as relações estabelecidas entre os membros do núcleo estão no centro dos problemas colocados hoje na discussão sobre a justiça. Platão ao propor uma mudança de paradigma da pólis percebeu com clareza que a questão da justiça passava também pelas questões da organização familiar, como a do modo de relação dos membros da família. Nesse sentido sua proposta de abolição da família, na classe dos guardiões, é uma mudança radical de paradigma, com forte rejeição mesmo nos dias atuais.

Por que somente às mulheres são atribuídos todos os cuidados do espaço privado? O potencial das mulheres para a materialização da reprodução³³⁹ teria lhes reservado esse destino? Como garantir a divisão justa desse trabalho sem submeter às mulheres a escolhas dicotômicas, mais comuns do período moderno aos atuais. Como Varikas (1996) lembra, ao fazer uma densa discussão sobre os aspectos diferenciadores das esferas pública e privada,

O movimento pendular entre o recalque (ou até mesmo a denúncia) da maternidade e sua idealização testemunha a dificuldade de sair de uma conceituação política que, de Locke a Mill, reduz o horizonte da liberdade das mulheres à “escolha pessoal” entre uma “esfera privada” da maternidade e uma “esfera pública” da liberdade, definidas à sua revelia.³⁴⁰

O que a filósofa propõe é sair desse lugar dualista e do modo de ver as esferas pública e privada como se estivessem sob um domínio de certos indivíduos. Como vimos com Zaidman, Acker e Platão, não, necessariamente, o espaço privado esteve longe das decisões públicas e não, necessariamente, esteve sob o domínio das mulheres. As regulações aos modos de organizações parentais, feitas por homens, impõem normas que devem ser seguidas por mulheres dentro desse espaço, limitando, portanto, seu poder de ação, fazendo com que o domínio que os homens têm, em muitos casos, dentro do espaço privado seja muito maior que aquele das mulheres. Nesse sentido atribuir às mulheres o domínio do espaço privado é como ocultar a existência de privação a qual as mulheres

³³⁹ O trabalho reprodutivo é outro ponto que marca escandalosamente as diferenças de gênero, ora o corpo das mulheres é usado para a reprodução para fins de povoação, ora para fins militares e ora para reposição da mão de obra de trabalho precarizada da máquina capitalista.

³⁴⁰ Varikas, 1996: 17.

foram e são submetidas nesse espaço que é considerado comumente como de seu domínio. Em sociedades, como a de Atenas, que parece ter garantido às mulheres certo domínio nessa esfera, devido as regras que regulavam o uso do dote, o poder de decisão das mulheres parece ter se efetivado. Contudo, dado o fato de que a organização familiar está sob controle de leis da esfera pública, ou seja, de leis feitas por homens, não se pode concluir que o domínio da esfera doméstica era exclusivamente feminino.

O que podemos dizer é sobre a certeza da convergência entre as duas esferas. O casamento, com o objetivo de manter o patrimônio ou aumentá-lo e que tinha como meta gerar filhos legítimos, era marcado por as regras da cidade. As mulheres que estavam fora dessas regras, ou seja, as que não tinham dinheiro para comprar um marido³⁴¹ que as tutelassem ou as que não podiam gerar filhos legítimos para a pólis eram lembradas pelos seus próprios nomes. Porém não eram exemplos de esposas, pois as esposas exemplares eram aquelas que não seriam lembradas, seja por seus nomes seja por seus feitos. Exemplo de mulher mencionada em parte do espaço político e público é Aspásia de Mileto. Sobre ela não se sabe ao certo a razão de sua mudança para Atenas, se por perseguição política ou outro motivo. O que se sabe e comenta é sobre sua inteligência e sua capacidade em influenciar Péricles nas tomadas de decisões políticas da cidade. Essa lembrança, contudo, carrega o preconceito típico da sociedade que reservava o silêncio para as mulheres. Aspásia cortava esse silêncio e dela e daqueles que sua retórica exercia influência, portanto, se falava.

Les attaques des poètes comiques le laissent entendre, et surtout le *Ménéxène* de Platon offre une sorte de caricature de ce qu'a pu être ce rôle d'égérie de Périclès. Il est vrai que l'intérêt que portait apparemment Aspasia à la rhétorique, sans parler de celui qu'elle portait à Périclès lui-même, impliquait sans doute que'elle suive de près les affaires politiques. Selon une expression

³⁴¹ Lembro aqui dos versos fortes ecoados por Medeia, em peça homônima do Eurípedes: “De tudo que é vivo e tem vontade, mulheres somos as mais lamentáveis criaturas. Primeiro, a preço exorbitante, é preciso comprar um marido, um déspota de corpo tomar: da desgraça a mais dolorosa desgraça. E a maior batalha é esta: conseguir um imprestável ou um bom, é que o divórcio não é bem visto pr’as mulheres e nem o tal marido pode recusar. Aí, so se deparar com novos costumes e leis, é preciso ser adivinha: não se aprende em casa como melhor servir o companheiro. E se, lida acabada, a nós o marido leva bem, sem violência, aí no cabresto, a vida é invejável. Se não, é útil morrer. Mas o homem, quando se irrita com os de casa, sai e fora faz cessar o fastio do coração [seja com um amigo, seja com um colega]. Já nós somos obrigadas a mirar uma só alma. E dizem que nós vivemos uma vida segura, em casa, e eles guerreiam com suas lanças. Bobagem! Como queria junto do escudo três vezes lutar a parir uma só vez!”, Eurípedes, *Medeia*, v. 231-251. Tradução Trupera, sob direção e coordenação de Tereza Virgínia Ribeiro.

que l'on trouve fréquemment dans les textes grecs, l'homme politique est celui qui se propose de 'conseiller le peuple', de 'délibérer avec lui' (*sumbouleuein*) sur ce qu'il convient de faire. Aspasia n'a évidemment pas pu se livrer à ce genre d'exercice devant l'Assemblée du peuple, mais elle a pu 'délibérer' au moins avec Périclès des affaires publiques.³⁴²

Essas informações nos indicam, portanto, um sistema social no qual não houve uma separação intransigente entre *oikos* e pólis. As coisas da pólis sempre se conectaram com as coisas da casa. Mesmo o corpo das mulheres, algo que se pensa privado, foi alvo de políticas da cidade. Exemplo maior é aquele de buscar através das leis a garantia de filhos legítimos e isso foi feito, principalmente, vigiando as ações das mulheres, as confinando no *oikos* do seu *kyrios*.

4.3 Platão entre as mulheres

Julia Annas foi pioneira dentre as pesquisadoras platonistas a pensar sobre o "suposto feminismo" de Platão. Platão também mereceu análise, entre outras, de Arlene Saxonhouse, que concorda com Annas acerca do não "feminismo" de Platão. Porém tanto uma quanto a outra, mesmo sendo *scholars* na área da História da Filosofia Antiga, parecem cair na armadilha do anacronismo e apresentam, quando vão discutir esse ponto, as dificuldades de perceberem as distantes diferenças entre as propostas de Platão relativas às mulheres, há 2500 anos, e as propostas feministas, da segunda onda emergida no contexto posterior a década de 50 do século XX. Não quero dizer com isso que as objeções feitas por estas teóricas não sejam válidas, apenas ressalto a importância de manter o distanciamento necessário para conseguir apreender o que de novo os textos antigos podem suscitar.

O fato que não podemos desconsiderar é aquele de que o conteúdo do livro V chama e chamou a atenção tanto dos comentadores de Platão, das estudiosas do gênero e de outros teóricos e isso revela o seu impacto nas visões de mundo dos que se dedicaram

³⁴² Jouanna, 2005: 116-117.

a esse tópico. Assim, dentre estes houve os que foram impelidos pela recusa das propostas, as tomando, não raramente, como insanas e risíveis, como vimos com a análise da Bluestone, e nesse caso parecem não ter enxergado – tal como pareceu compreender Platão, se tomarmos os parágrafos 454d-e e 455d-e, já citados – que as condições das mulheres eram (e são) dadas, sobretudo, por condições históricas de exclusão tidas como naturais, e menos por uma razão biológica. Ou seja, as condições das mulheres na Atenas antiga eram dadas pela contingência política de caráter misógino, que impedia às mulheres de viverem de forma plena suas vidas nas dimensões seja do *oikos* seja da pólis. Nesse grupo de estudiosas houve quem apresentasse críticas mais pontuais sem, contudo, retirar o caráter da seriedade das propostas para as mulheres, propostas essas inseridas no quadro político do seu período. Susan Okin, Catherine Mckeen e mesmo Melissa Lane, que não se deteve em analisar esse objeto em específico, porém reconhece em suas análises as propostas de Platão como ponto importante em sua teoria.

O que há então de diferente e distante nas propostas de Platão e das estudiosas de gênero mais de 2500 depois? Bem, a defesa por Platão de que mulheres e homens tivessem a mesma formação e ocupassem os mesmos cargos tinha como um dos objetivos balancear a conjuntura desequilibrada na qual se encontrava a pólis. Esta proposta se executada também levaria a cidade para um estado de maior justiça. Quanto à justificação da necessidade de garantir direitos sociais para ambos os sexos, esta asseguraria não apenas o estado de justiça, como viabilizaria a proposta de que as mulheres da classe dos guardiões também pudessem participar do governo. No mundo contemporâneo, essas propostas se implementadas também garantiriam maior justiça para as mulheres, com a consequência de uma vida mais livre de medo e de coerções, que proporcionaria às mulheres o poder de escolha e de decisão sobre elas mesmas e garantiria, por exemplo, os aspectos contidos no quadro das capacidades de Nussbaum (cf. acima no Capítulo I). Por outro lado, as estudiosas feministas contemporâneas partem da tese segundo a qual só é possível falar em justiça social se as mulheres têm seus direitos garantidos. Enquanto houver desigualdade de gênero o Estado mantém sua característica enquanto não justo.

Decerto, Platão não pensava nesses termos, ou seja, para ele a questão não estava em mencionar a justiça em termos das relações de gênero, pois essa é uma questão do nosso tempo, mas em termos de desigualdade social entre os indivíduos, que hoje entendemos como fazer justiça de gênero. Por que alguns têm tanto e muitos tão

pouco?³⁴³ Essa é a questão de Platão, no livro IV, e esta questão ela se aplica também no contexto grego antigo, para aqueles que se dedicaram a pensar a desigualdade no nível econômico e social. Lane dirá que “in ancient societies, justice among citizens was as important as it was regularly threatened in the relations between rich and poor.”³⁴⁴ Os modos de vida entre essas duas classes eram distantemente diferentes, enquanto uma usufruía de lazer e de alimentos suficientes à disposição, a outra se encontrava nos limites da sobrevivência.

Portanto, o projeto da *kallipolis* consistia em traçar ações que resolvessem esse problema. As propostas para as mulheres atenienses estariam dentro do quadro de soluções. Platão talvez tivesse pensado que não seria possível uma cidade justa se se mantivesse uma parte da cidade excluída. Nesse sentido, uma das diferenças, entre Platão e as atuais estudiosas das questões de gênero, consiste em entender que os problemas de gênero, mesmo sendo eles de uma contingência temporal longa, são questões que, há pouco tempo fazem parte das discussões e decisões da esfera política institucional. A reclusão das mulheres em Atenas se tornou um problema na filosofia política de Platão, pois não garantia que as mulheres pudessem desenvolver tarefas nos campos em que tinham mais habilidade, não se pode conferir a Platão o adjetivo de “feminista”, o que ele pretendeu foi garantir que as pessoas pudessem fazer cada aquilo que melhor tinham como habilidade e isso favorecia toda a cidade. A crítica primeira de Platão é contra a injustiça na cidade, assim ele revela, a partir de suas propostas para as mulheres, que se continuasse a negligenciar a educação e a necessidade das mulheres na participação política da cidade nenhuma proposta teórica sobre justiça no governo, na cidade e, conseqüentemente, para as pessoas se sustentaria.

E provavelmente somente neste preciso sentido da busca de uma maior justiça para a cidade que podemos aproximar essa premissa platônica da noção contemporânea segundo a qual a justiça só é possível com a diminuição das desigualdades de gênero.

³⁴³ De acordo com Lane, no livro *The Birth of Politics: eight Greek and Roman political ideas and why they matter*, “the elites thought of themselves as *hoi aristoi*, the best men, from which we get our word ‘aristocracy’; in Athens, their families were known as the *Eupatridae*, the well-born. Sometimes they simply called themselves, or were called by others, *hoi oligoi*, the few contrasted with *hoi polloi*, the many. That so few are rich that the rich can even be defined as ‘the few’, while the vast multitude are destined to be relatively or absolutely poor”, 2014: 32.

³⁴⁴ Lane, 2014: 32

À luz dessas observações veremos que, dentre as estudiosas da filosofia antiga, encontramos interpretações divergentes que refletem as duas principais diferenças entre análises que afirmam ser as propostas políticas para as mulheres na *República* um trabalho revolucionário e aquelas análises que afirmam o contrário.

Julia Annas, no artigo *Plato's Republic and Feminism* (1976), argumenta que as declarações de Platão sobre as mulheres são inconsistentes. De acordo com Annas, “his arguments are unacceptable to a feminist, and the proposals made in *Republic V* are irrelevant to the contemporary debate.”³⁴⁵ Ao mesmo tempo ela concorda que as propostas da *República*, referentes à abolição da família e ao compartilhamento de tarefas nas esferas pública e privada, são também “part of any programme for the liberation of women.”³⁴⁶ Entretanto, Annas argumenta que “Plato's grounds for the proposal are so different from the modern ones that he is in no sense a forerunner of them.”³⁴⁷

Existem, de acordo com a filósofa, algumas lacunas na teoria de Platão. Um dos pontos que ela discute é sobre a posição de Platão acerca da afirmação contida na passagem 55a-b, sobre se são diferentes as naturezas do homem e da mulher. Assim, Annas argumenta que para Platão homens e mulheres podem realizar as mesmas tarefas, mas ele sublinha que os homens são mais capazes na realização de todas as tarefas. Isto para ela é estranho, pois parece que o grande desafio do livro V era convencer o interlocutor de que as mulheres podem exercer as mesmas funções que os homens, mas com aquela afirmação, Platão dá a seus críticos a possibilidade de rejeitar a proposta. Nesse caso, o interlocutor poderia ter argumentado que se homens podem fazer tudo melhor que as mulheres e se Platão defende que a guarda da pólis deve ser ocupada pelo melhor indivíduo, então as mulheres não seriam adequadas para essa posição e por extensão estariam inaptas para as demais profissões de prestígio da época tal como a medicina, por exemplo.

³⁴⁵ Annas, 1976: 307.

³⁴⁶ Annas, 1976: 307.

³⁴⁷ Annas, 1976: 307.

Annas afirma que Platão nunca propôs seriamente que as mulheres pudessem ocupar posições que exigissem uma grande capacidade intelectual e que até mesmo ele considerasse a potencial contribuição das mulheres para a pólis como simples quebra do trabalho doméstico. A filósofa faz uma crítica dura às propostas platônicas, considerando seu argumento tanto autoritário quanto utilitário. No aspecto autoritário ela diz que mesmo nos casos em que as mulheres não quisessem ser guardiãs, elas não teriam escolha no assunto.³⁴⁸ No aspecto utilitário, o problema está no seguinte ponto: “he thinks only that the present situation is wasteful and inefficient, and, under the ideal conditions, should be changed.”³⁴⁹

Em suma, Annas apresenta três argumentos para sustentar que as propostas platônicas para as mulheres não são consistentes:

- i) As mulheres não podem realizar as mesmas tarefas que os homens se estas exigem a habilidade intelectual;
- ii) A declaração de Platão sobre as mulheres não considera as necessidades e desejos reais das mulheres, caracterizando assim uma postura autoritária;
- iii) As propostas de Platão são “justified solely in terms of benefit to the state (...) There is nothing in *Republic V* that one could apply to the question of women’s rights; the matter is simply not raised.”³⁵⁰ Assim, Annas classifica a teoria de Platão dentro do pensamento utilitário.

O problema dessa análise não está no fato de Annas se posicionar contrariamente àquelas teóricas que afirmam a existência de uma proto-teoria feminista em Platão, porque, do ponto de vista histórico, certamente, não há como se contrapor. O problema se encontra na projeção para a antiguidade de preconceitos contemporâneos. É subjacente na análise de Annas, por exemplo, a ideia de que o trabalho realizado pela mulher no interior do *oikos* é um trabalho de menor valor, assim ela afirma que, mesmo que Platão não tenha reservado às mulheres somente os espaços domésticos, não se poderia dizer o mesmo quanto a sua atribuição de valor às tarefas feitas em seu interior.

³⁴⁸ Annas, 1976: 312.

³⁴⁹ Annas, 1976: 315.

³⁵⁰ Annas, 1976: 313.

For Plato the reason why housewifery is not a real occupation is that it makes no irreplaceable contribution to the state, and absorbs time and energy that could be put to publicly beneficial use. He is completely unconcerned with the sort of objection which is nowadays familiar, namely that housewifery is incapable of providing an intelligent woman with a satisfying life, and leads to boredom, neurosis and miser.³⁵¹

Essa projeção moderna tão arraigada aos nossos dias ocorre porque nós contemporâneos assumimos quase que involuntariamente o discurso tão difundido no início do sistema capitalista de que o trabalho doméstico (dos mais variados tipos) não produz mais valia, portanto, não tem valor.³⁵² Entretanto, Platão, parece, estava consciente do aspecto relacionado ao valor do trabalho realizado pela mulher na esfera

³⁵¹ Annas, 1976: 313.

³⁵² No livro *O Capital*, Karl Marx explica como ocorrem os processos de troca de mercadorias e como essa troca se transformou ao longo do tempo em capital. Mercadoria é o que se pode ser trocado por outra mercadoria, seja com dinheiro ou com outra mercadoria. As trocas ocorrem quando as necessidades básicas precisam ser satisfeitas. Assim, inicialmente, elas ocorrem com trocas de mercadorias que têm equivalência em si, pois quem as permuta precisa adquirir a mercadoria com a qual se quer trocar a que não tem como necessária. Acontece que, no sistema capitalista, o acúmulo impulsionou a criação de novas necessidades. Aquele que tem o capital, produz mercadorias que serão trocadas no mercado por um valor estipulado pelo dono do capital e não por quem a produziu. Por sua vez, quem produziu o produto não receberá o equivalente as horas trabalhadas para a produção, o valor excedente final da troca ficará com o proprietário do capital. Assim, a mais-valia é o excedente do valor de troca da mercadoria. O trabalho realizado pelas mulheres dentro da casa, não produz mais-valia, no sentido em que Marx caracteriza o capitalismo, contudo teóricas críticas à lacuna deixada por Marx quanto a não observação a imprescindibilidade do trabalho doméstico para a sustentação do capital, argumentam que, sem o trabalho doméstico, não pago, o capitalismo não se sustentaria. Veremos, ainda nesse capítulo, o argumento de algumas dessas teóricas. No capítulo 13 de *O Capital*, Marx adjetivará o trabalho feito no interior da casa como “livre”, porém em sua descrição parece haver uma antinomia, pois é tanto livre quanto necessário. Ora, se é mesmo livre, então a mulher poderia o fazer quando desejar, o que não era e não é o caso. Nas palavras de Marx: “O trabalho forçado para o capitalista usurpou não somente o lugar da recreação infantil, mas também o do trabalho livre no âmbito doméstico, dentro de limites decentes e voltado às necessidades da própria família.” (2017: 468). Na seção do mesmo capítulo o filósofo explica as razões para o uso da força de trabalho das mulheres e das crianças, que se deveu a introdução de maquinaria na indústria, o que tornava possível a realização do trabalho sem aplicar tanta força física. Na continuação ele apresenta dados sobre a mortalidade infantil nos distritos ingleses e o aponta como causa, não a desnutrição devido a pobreza, ou a falta de políticas de Estado para os cuidados das crianças, ou ainda a não participação dos pais na criação e nos cuidados com os filhos, mas transfere para a mulher, fazendo coro com os relatórios médicos do período, parte da responsabilidade por aquelas estatísticas, embora reconheça que tanto trabalhadoras mães quanto as crianças sejam vítimas da exploração do capitalista, assim fala da mortalidade infantil: “Como evidenciou uma investigação médica oficial em 1861, desconsiderando-se as circunstâncias locais, as altas taxas de mortalidade se devem preferencialmente à ocupação extradomiciliar das mães, que acarreta o descuido e os maus-tratos infligidos às crianças, aí incluindo, entre outras coisas, uma alimentação inadequada ou a falta dela, a administração de opiatos etc., além do inatural estranhamento da mãe em relação a seus filhos, que resulta em sua esfomeação e envenenamento intencionais. Já nos distritos agrícolas, ‘em que a ocupação feminina é mínima, a taxa de mortalidade é, ao contrário, a menor de todas’” (2017: 471). Marx, diante do grandioso trabalho que fundamenta grande parte do nosso entendimento sobre o sistema capitalista, escolheu, nessa obra, por não fazer a crítica à cultura de sua época e reforça uma identidade feminina ligada à maternidade compulsória.

privada, não por ele ser um proto-feminista ou um defensor dos direitos das mulheres. É possível que a percepção dele quanto a importância do trabalho realizado pelas mulheres tenha se dado devido ao contexto no qual ele se inseria. Uma sociedade, ainda que patriarcal, não se organizava nos moldes das sociedades capitalistas modernas e atuais, nas quais se insiste em separar os trabalhos domésticos dos trabalhos não domésticos. Teria visto como importantes porque os considerou como essenciais, embora a tecelagem, retirar água nas fontes, cuidar das crianças e demais funções domésticas não tivessem o valor que os demais trabalhos feitos pelos homens tinham; ainda assim, não se poderia e não se pode desconsiderar mesmo hoje como trabalhos elementares fundamentais para a manutenção e realização das demais atividades. Algumas passagens na *República* parecem significativas para ilustrar a atenção dada por Platão ao aspecto das funções domésticas e sua percepção de que elas são não só essenciais para pólis como são onerosas, caso as deixe somente aos cuidados das mulheres. Assim, ele propõe que na classe dos guardiões os cuidados das crianças sejam feitos por “autoridades para esse fim constituídas, quer sem homens ou mulheres, ou uns e outros – uma vez que os postos de comando são comuns a homens e mulheres.”³⁵³

O tema referente à contribuição das mulheres na economia da Grécia antiga não é, certamente, de fácil discussão tendo em vista a precariedade das fontes. De acordo, com Cuchet (2016), além de termos poucos dados sobre o impacto dos trabalhos reservados às mulheres, ainda temos o problema de caráter metodológico. Ela aponta para as traduções nas quais muitas palavras fazem referência somente aos homens, desse modo, se as mulheres realizaram aquelas tarefas elas teriam sido omitidas pelo uso da linguagem; essa omissão e o uso da referência masculina como universal ocorre mesmo nos nossos tempos. Para analisar esse aspecto, Cuchet tem como apoio estudos recentes nos quais argumentam que termos como *polites*, cuja tradução é ‘cidadão’, não foi um termo usado apenas para se referir aos homens, como comumente se pensa, mas também fez referência às mulheres.

The question is a methodological one that influenced the understanding of entire societies. A few years ago, Cynthia Patterson noticed that *politai* (πολιται) – usually translated as “citizens” and, in French, “citoyens” (only male) – was used in epic and tragedy to describe the inhabitants of the polis,

³⁵³ Platão, *República*, V 460b.

drawing water from the well or watching the war behind the walls of Troy (Patterson 1987: 49-67). From this activity and the context, one could affirm that those *politai* (πολίται) were mostly female citizens. In an economic context, think of the word *talasiourgos* (ταλασιουργός) that means “woolworker” but can be used for both male and female workers.³⁵⁴

Um clássico estudo sobre a relevância da esfera privada, ou seja, da casa e da família para os gregos antigos foi feito na década de 80 por Lin Foxhall (1989). A pesquisadora reconfigura o discurso da “passividade” das mulheres no mundo antigo ao realizar um estudo pautado pela hermenêutica de cunho antropológico para suas análises documentais, assim ela identifica a importância das oposições binárias como parte da cultura grega, essas oposições foram vistas como relações saudáveis se ocorriam dentro de relações de equilíbrio entre as partes. Porém, ressalta que relativamente as questões de gênero a oposição foi feita com base na hierarquia, essa hierarquia não retirava, entretanto, toda a importância que o ambiente privado da família teve e o poder que a mulher assumia nesse ambiente, esse dado pode ser deduzido da atenção que alguns autores deram a esse tópico, como Xenofonte e Demóstenes. No espectro econômico as mulheres com dotes teriam algum poder sobre as atitudes públicas dos homens, podendo as aprovar ou não, nesse caso, Foxhall diz,

Rather than legislating directly and publicly about the rights of disposal of dowries, the Athenians seem to have taken a different approach. Although the husband as household head apparently had a privileged position with regard to the disposal of household resources as a whole as a result of his empowerment to move back and forth across the boundary between household and community, the wife had the ultimate power of veto regarding her dowry, for if she left the household her dowry went with her. Here, the extent to which legal and social structures in ancient Athens were entwined is strikingly revealed. The desirable social norm was that (wealthy) women should not be seen to manoeuvre openly in the public sphere; rather they should be (and probably preferred to be) as little conspicuous as possible. The legal powers of the women of Athens operated in such a way that they were enabled to act from within the household, largely out of the public eye, and in a context in which gender relationships and their meanings worked more to their benefit. Moreover, such a system upheld the ideal of the enhanced status of men in the hierarchical and polarised gender framework of the public sphere, for however

³⁵⁴ Cuchet, 2016: 548.

different the reality in any particular case, the man of the house was seen to be 'in control' in public. But if a woman did not approve of the way her husband managed her dowry (or anything else he did) she always had the option of threatening to leave, taking her dowry with her. In most cases this threat alone would probably have been sufficient for her at least to secure a mutually acceptable compromise.³⁵⁵

Saller (2008), assim como Cuchet (2016), irá concordar com Foxhall (1989) em que a esfera da família desempenhou um papel importante na economia doméstica como um todo, o que se deduz dos trabalhos dedicados ao tema. Saller argumenta que, apesar da restrição imposta às mulheres, suas funções foram essenciais. É também suposto que algumas mulheres desempenharam lado a lado as tarefas junto com os homens, isso poderia ter sido mais comum no campo. Embora, alguns autores antigos discordassem moralmente e via norma cultural dessa prática.³⁵⁶

Annas, ao escrever o artigo, na década de 70, por um lado, se inseriu no grupo de intelectuais que se limitavam – assim como parte do próprio movimento feminista – a pensar que a emancipação das mulheres ocorreria com o ganho da independência econômica, assim bastava que a mulher entrasse no mercado de trabalho que os problemas de desigualdade de gênero estariam resolvidos, mas hoje, no século XXI, sabemos que essa não era a chave. É preciso que se compreenda que essa ideia esteve intimamente vinculada com a pertinente crítica feita por acadêmicas e estudiosas feministas em relação ao trabalho doméstico e cuidado com os filhos como obrigação, exclusivamente, das mulheres. Por outro lado, a filósofa cobrou, anacronicamente, uma postura feminista de Platão quanto a esse fato, que foi tocado em sua teoria da justiça, como importante elemento na classe dos guardiões, como vimos no parágrafo 460b do livro V. As opressões e limitações vividas pelas mulheres, de fato, embora diferentes, perpassam os períodos históricos, já o feminismo enquanto luta contra essas opressões tem um marco temporal. Nesse sentido, as propostas platônicas para as mulheres se inserem no contexto de reivindicação não de igualdade entre os gêneros, mas de estabelecimento de direitos iguais quanto a ocupação dos cargos da cidade, essa medida

³⁵⁵ Foxhall, 1989: 37-38.

³⁵⁶ Saller, 2008: 101-102.

hoje se lê como medida para diminuição de desigualdades de gênero, mas em Atenas antiga foi uma proposta de modelo de sociedade justa.

A crítica a Karl Marx feita por Nicholson (1996), talvez, nos permita entender quanto de anacronismo haveria na leitura de Annas quanto ao papel das mulheres desempenhado no interior do *oikos*. Para algumas estudiosas feministas, também estudiosas da obra de Marx, nela se inclui Nicholson, o entendimento de Marx a respeito das relações humanas a partir da ideia de produção é ambígua, pois, embora Marx pareça entender que as relações de cooperação e produção feitas no seio da família tenham alguma importância, sua atenção e relevância serão dadas ao aspecto produtivo fora do ambiente familiar, concentrando-se no espaço de trabalho da fábrica.

In effect, Marx has eliminated from his theoretical focus all activities basic to human survival which fall outside of a capitalist "economy." Those activities he has eliminated include not only those identified by feminists as "reproductive" (childcare, nursing) but also those concerned with social organization, i.e. those regulating kinship relations or in modern societies those we would classify as "political".³⁵⁷

A ocorrência desse fenômeno parece ser ele próprio parte do modo como o capitalismo estrutura as relações econômicas de mercado, isto é, por meio da separação e subordinação de outras esferas da vida social e das relações.³⁵⁸ Annas, pode ter sido influenciada com essa leitura marxista e, também, não menos pelas feministas liberais de sua época que entendiam ser as atividades domésticas aprisionadoras da vida das mulheres, o que é verdade, dada a assimetria na divisão do trabalho. Por um lado, a dimensão dessa crítica se ampliou com a introdução de grupos diversificados de mulheres e, por outro lado, não se pode hoje deixar de fazer a crítica tanto à ideia da imagem das mulheres atreladas ao trabalho doméstico, quanto é preciso estar atento ao modo como as reivindicações para a libertação dos trabalhos e dos cuidados com a casa são feitos. O que

³⁵⁷ Nicholson, 1996: 18.

³⁵⁸ Nicholson amplia a interpretação de Karl Polanyi, para analisar esse aspecto da teoria marxista. Polanyi interpreta a teoria marxista a partir da separação entre a economia e a política, assim, Nicholson considera essencial perceber que a separação ocorre também na esfera privada, ou seja, na da família. O aspecto que envolve as questões de gênero e sua implicação para o sistema econômico, segundo a autora, é levado em conta por intelectuais feministas, o que diferencia da leitura feita por intelectuais homens, que não consideram em suas análises os aspectos diferenciais de gênero. Conferir, Nicholson, 1996: 23, 29.

quero dizer é que, não raras vezes, o movimento feminista composto por mulheres brancas, não pobres, escolarizadas e do Norte, pautaram a injustiça da assimetria da divisão do trabalho doméstico, contudo, delegaram não aos seus companheiros o trabalho, mas a outras mulheres, sem, contudo, perceberem que estavam em uma relação de privilégio em relação ao conjunto de mulheres que se submetiam a esses trabalhos. Não se pode omitir que esse mesmo movimento trabalhou e trabalha por acesso a serviços como de creches em tempo integral e escolas, porém, o acesso a esses serviços é exíguo em muitos países, no Brasil, por exemplo, ele ainda se constitui como privilégio, pois não atende a real demanda.³⁵⁹

Nessa discussão parece haver uma antinomia, pois ao mesmo tempo que se diz que o trabalho doméstico é essencial para a manutenção da sociedade se afirma também que é preciso se libertar dele. Como se libertar de algo que é essencial? E se ele é imprescindível, quem o fará, caso as mulheres parem de realizá-lo? Os homens assumirão esse papel? Assumindo esse papel, como ocorrerá a divisão do trabalho? As mulheres adotariam as mesmas posturas dos homens, aquela de se recusarem ao trabalho doméstico? Chegará um dia no qual eles reivindicarão participação das mulheres? Será que não é o caso de ver esse trabalho sob uma perspectiva que não seja a da lógica dualista que pensa na existência da separação público-privado, casa-política? Não seria possível construir relações de cooperação que respeitem o princípio da justiça? Não será possível educar as crianças, principalmente os meninos, de modo a que essas crianças percebam a realização de trabalhos, como os que são exigidos dentro da casa, de tal modo que elas se vejam como responsáveis por eles e entendam que os demais trabalhos dependem desse que é primário?

Desse modo, a crítica de Annas a Platão, nesse aspecto, não dialoga nem mesmo com a pauta feminista de seu tempo, menos ainda com o do século XXI. Essa antinomia política poderia ter menos impacto se, dentro do sistema capitalista, se reconhecesse o

³⁵⁹ Esta é a crítica feita no livro recentemente lançado, *Feminismo para os 99%: um manifesto*, escrito por três intelectuais Arruza, Bhattacharya e Fraser. O conteúdo do livro apresenta forte crítica ao feminismo liberal e ao sistema capitalista. O feminismo liberal está apoiado no princípio da meritocracia e as mulheres “empoderadas” que “fazem acontecer”, porém só o fazem porque “terceira a opressão”. Segundo as filólogas o feminismo liberal é “insensível à classe e à etnia, esse feminismo vincula nossa causa ao elitismo e ao individualismo”. A universalização da categoria “mulheres” traz equívocos, pois retira do gênero expressões marcadas, por exemplo, pela raça, pela classe e pela geografia e, assim, priorizam “a necessidade das “mulheres” de escapar da vida doméstica e “sair para trabalhar” – como se todas nós fôssemos donas de casa de bairros abastados!”, 2019: 38, 77.

trabalho doméstico como produtor de bens que satisfazem as necessidades básicas de todos aqueles que dividem a mesma casa, como a preparação da comida, a costura de roupas, a limpeza da casa e o cuidado dos membros da família, contudo isso não ocorrerá uma vez que foi no bojo do sistema capitalista que essa inferiorização e desvalorização se firmou.³⁶⁰ Se essas tarefas exigem um trabalho para transformá-los em coisas consumíveis e se todos usufruem do produto final (seja roupas limpas, casa organizada, comida pronta, crianças arrumadas, etc.) é importante que todos participem desse trabalho. A pergunta que não cessa é: por que esses trabalhos são destinados, notadamente, às mulheres?

Federici (2019), em sua análise da emergência do sistema capitalista, afirma que ele foi uma “contrarrevolução”, e que seu surgimento deve ser pensado para além das relações econômicas e de classe e é imprescindível que se considerem os aspectos que fizeram emergir esse sistema sob um ponto de vista das relações de gênero. Assim, o surgimento do capitalismo teria causado grandes transformações nas relações de gênero, pois entre o final do sistema feudal e o capitalismo surgiam formas de organização no qual as mulheres marcavam resistência aos dois sistemas; e, a principal forma dessa resistência consistiu em se organizarem dentro de novos modelos de vida. Assim, buscavam um modo de vida comunal que ao mesmo tempo lhes permitisse ter acesso à terra para produzir e viver autonomamente, sem precisar de um rei, de um senhor feudal ou de um patrão.³⁶¹ Federici levanta uma série de questões referentes a leitura marxista e as análises feitas pela perspectiva marxista do capitalismo; segundo a autora, Marx teria chegado a outras conclusões caso tivesse considerado o trabalho realizado pelas mulheres. Diante disso os novos comerciantes, junto com os antigos senhores, reis e até “deus”, se reuniram para acabar com aquele motim de mulheres. Não admitiam que elas se organizassem e pensassem novas relações consigo, com seus companheiros e com a natureza. Havia ali, naquele movimento insubordinado das mulheres, uma semente, que

³⁶⁰ Tese defendida por Federici, em suas palavras nos primórdios do capitalismo a imposição de “uma nova divisão sexual do trabalho, que diferenciou não somente as tarefas que as mulheres e os homens deveriam realizar, como também suas experiências, suas vidas, sua relação com o capital e com setores da classe trabalhadora (...) As vantagens que a classe capitalista extraiu da diferenciação entre trabalho agrícola e industrial e dentro do trabalho industrial – celebrada na ode de Adam Smith à fabricação de alfinetes – atenuam-se em comparação às extraídas da degradação do trabalho e da posição das mulheres (...) a diferenciação de poder entre mulheres e homens e o ocultamento do trabalho não remunerado das mulheres por trás do disfarce da inferioridade natural permitiram ao capitalismo ampliar imensamente ‘a parte remunerada do dia de trabalho’”, 2019: 232.

³⁶¹ Federici, 2019.

se brotasse poderíamos ter vivido, nesses últimos cinco séculos, momentos bem mais igualitários em termos das relações de gênero.

Desse modo, a crítica de Annas é direcionada apenas ao sistema de pensamento que ela identifica como patriarcal. Ela própria se beneficia, a título de exemplo, dos privilégios de mulher branca. É fato que não é fácil sair das amarras do modo como a epistemologia feminista ocidental se “universalizou”. Na década de 70, pouco se falava, dentro do movimento feminista e dos ciclos de estudos de intelectuais brancas, sobre as questões de raça e de etnia. Isso mesmo em detrimento do forte movimento das mulheres negras. A não observação acerca de privilégios e de anacronismos faz Annas falar de mulheres ainda num sentido abstrato e universal. Sentido esse problematizado, as narrativas buscam hoje falar a partir de aspectos étnicos, raciais, de classe, geográficos, de gênero e de sexualidade, por fim, se busca falar de um conhecimento e experiência localizados nos sujeitos.

Igualmente importante entre este grupo de intelectuais críticas é Arlene Saxonhouse. Ela concorda com Annas no sentido de que não é aceitável o argumento de que Platão deseja emancipar as mulheres. Saxonhouse, no entanto, argumenta que o filósofo pôde incluir as mulheres como guardiãs apenas porque viu seus corpos como uma abstração. Saxonhouse argumenta que, no livro I, Platão já começou a abandonar todas as características relacionadas ao desejo e ao corpo feminino porque ele precisaria desse distanciamento para depois introduzir as mulheres na esfera política. Céfalos seria o representante desse afastamento de *eros* provocado pelas mulheres.

Entretanto, essa tese de Saxonhouse, de fato, parece estar presente no diálogo do *Banquete*. No diálogo entre Diotima e Sócrates, narrado por Sócrates a sua audiência de amigos, Platão se apropriará do vocabulário ligado ao corpo, ao feminino e ao parto para expor sua teoria do amor. Adriana Cavarero em *In spite of Plato: a feminist rewriting of ancient philosophy* (1995), por exemplo, acentua que Platão geralmente descreve as mulheres como inferiores. Em sua leitura do *Banquete* a filósofa argumenta que Platão faz uma mimese das características da reprodução realizada no trabalho de parto e pensa a filosofia em termos de gravidez, mas mudará o sujeito que pare, pois na teoria platônica

do amor é o indivíduo filósofo que está grávido de ideias.³⁶² Ele muda também a ordem do *status*, assim o filósofo é superior porque dá origem a ideias, que são imortais, por outro lado, a gravidez do corpo, que caracteriza as mulheres, é inferior porque é da ordem da contingência e por isso mortal.

Saxonhouse, assim como Annas, adota uma hermenêutica que implica em seus próprios pressupostos morais. A analogia que ela faz entre as mulheres e filosofia é tão moderna que ela excita em afirmar sobre a separação entre as esferas pública e privada, associando as mulheres e a filosofia a esta última, atribui essa analogia ao próprio Platão, para argumentar a inabilidade tanto dos filósofos quanto das mulheres para a prática política, em suas palavras,

The philosopher like Socrates may become dangerous, but more often, again like the woman, he is simply useless for the actual practice of politics... The Greek political community had no place for the *idios*. Thus, the tensions that surround the introduction of the female into political life are the same as those that surround the introduction of the philosopher. Both naturally belong to the world of the private.³⁶³

O que segue, entretanto, na visão platônica dos papéis das mulheres e dos filósofos, não é a “natureza” de ambos vinculados ao mundo da esfera privada, mas aquele *ethos* coletivo que, por razões diferentes, confinava ambos ao ambiente privado. Esse *ethos* restritivo era o que Platão buscava romper, dizendo que ambos poderiam ser guardiões da pólis. Considerando esses dois argumentos de Saxonhouse, não se encontra facilmente, na *República*, a afirmação da filósofa de que Platão teria sugerido que a diferença mais fundamental entre mulheres e homens – ou seja, que as mulheres podem parir – é “destruída” a fim de conceber que as mulheres participem da vida política.³⁶⁴ O segundo parte dos referências morais e circunstâncias da filósofa. Como vimos não há

³⁶² Sobre esse aspecto Giulia Sissa tem análise semelhante, a junção entre intelecto e parto feita por Platão o permite elevar o amor criado intelectual, o amor Belo é o amor eternizado pelos discursos. A filósofa dirá, “O sujeito que se orienta para este amor aspira a uma imortalidade de ordem intelectual. E, para este fim, decide valorizar a fecundidade não do seo masculino, mas da sua alma, da sua *psychê*. A alma dá à luz o que concebeu e, através de uma troca assídua da palavra com aquele que ama, alimenta o seu fruto. A metáfora prossegue, para falar do grau mais abstracto, o amor do Belo em si: a ideia de beleza é objecto de contemplação, com ela se une a alma e, graças a esta união, dá à luz”, 1990: 81.

³⁶³ Saxonhouse, 1994: 79.

³⁶⁴ Saxonhouse, 1994: 75.

uma delimitação tão rígida na antiguidade entre as noções de público e privado, não tendo essa linha separatória tão nítida, a comunicação entre essas esferas era mais fluída.

As duas filósofas nos ajudam a exemplificar a diversidade de interpretações que podem ser feitas do mesmo livro. As duas, a partir de aspectos diferentes colocados na *República*, leem Platão como misógino e argumentam que não há uma defesa pela emancipação das mulheres.

A segunda categoria de intérpretes, no entanto, compartilha a suposição de que Platão é um “proponent of women’s equality.”³⁶⁵ Catherine Mckeen em *Why women must guard and rule in the Plato’s Kallipolis* (2006) concorda com Annas quando diz que “Plato shares the disparaging and stereotyped attitudes about women that were prevalent during his time.”³⁶⁶ No entanto, a filósofa apresenta muitas maneiras diferentes de entender a proposta de Platão; uma das quais vamos apresentar aqui.

Para Mckeen, não é difícil compreender que proposições tais como: 1) o governante deve ser filósofo; 2) a classe dos guardiões não deve ter propriedade privada ou vida familiar privada; 3) o cuidado das crianças será obrigação do Estado; 4) a procriação é uma questão de ordem pública não privada,³⁶⁷ sejam parte das propostas da *kallipolis*, especialmente, porque ela as considera como uma influência dos pensamentos de Sócrates sobre a teoria de Platão.

O projeto da *kallipolis*, como afirma Mckeen, baseia-se em dois argumentos centrais: primeiro, a educação das mulheres; segundo, a defesa das mulheres no governo. O último é essencial para garantir a unidade cívica. Ao analisar o livro V, Mckeen tenta entender a posição de Platão a partir do que ela chama de “Principle of Specialization”, e este princípio pode ser distinguido por duas maneiras de entender o que a frase “melhor naturalmente adequada” significa: primeiro, “best naturally suited”; “each individual should specialize a unique occupation for which he or she is best naturally suited where the individual is better suited for this occupation than any other individual in the polis”.

³⁶⁵ Levin, 1996: 13.

³⁶⁶ Mckeen, 2006: 528.

³⁶⁷ Mckeen, 2006: 528.

Em segundo lugar, “each individual should specialize in the one occupation for which he or she is best naturally suited where the individual is better at that one occupation compared with other occupations available in the polis.”³⁶⁸ A diferença de interpretação é muito pequena, a primeira é um sistema meritocrático e inflexível e a segunda é também um sistema meritocrático, mas flexível.

Segundo Mckeen, “the argument at 455b - 456a suggests that Plato understands the Principle of Specialization along the lines of PSII.”³⁶⁹ O PSII parece ser mais versátil, e também pode incluir mais mulheres, porque argumenta em termos de mérito e em tarefas disponíveis na cidade e para quem eles são mais adequados. Platão compreende isso porque deseja a unidade das pólis. Mckeen afirma que “civic unity plays a critical role in the inclusion of women.”³⁷⁰

Outras intelectuais estão neste grupo como Susan Okin. Esta considera a *República* como um “radical dialogue,”³⁷¹ se considerarmos isso em seu contexto histórico, e afirma que mesmo colocado no contexto atual, algumas de suas propostas são progressistas. De acordo com Okin, podemos colocar Platão como um dos primeiros filósofos a discutir a situação das mulheres. Em seu ensaio *Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family* (1977), ela considera os valores de harmonia e eficiência importantes para o pensamento político de Platão, o que faz com que ele apresente as mulheres como governantes da sociedade. A *República* é otimista em relação à educação, às leis de mercadorias e à temperança, Platão pensa, de acordo com Okin, que é o caminho para que todos possam alcançar a felicidade.

Ela toma dois pontos para analisar a classe dos guardiões: 1) eliminar a propriedade privada; 2) a abolição da família. A partir dessas propostas, ele precisa imediatamente convencer seus interlocutores de que as mulheres são igualmente capazes de fazer tudo em comum.

³⁶⁸ Mckeen, 2006: 536.

³⁶⁹ Mckeen, 2006: 357.

³⁷⁰ Mckeen, 2006: 544.

³⁷¹ Okin, 1977: 347.

A classe dos guardiões não terá propriedade privada, casamentos e as mulheres passarão menos tempo no serviço de limpeza. “Tomarão conta das crianças que forem nascendo as autoridades para esse fim constituídas que sejam homens ou mulheres, ou uns e outros – uma vez que os postos de comando são comuns a homens e mulheres.”³⁷² Assim, parece acertado afirmar que as propostas para a cidade estavam em dissidência com a realidade de Atenas, no tempo de Platão, quando as mulheres tinham total responsabilidade pelo cuidado de crianças, realidade que permanece.³⁷³

Essas declarações para o mesmo texto nos mostram a complexidade envolvida na compreensão da proposta de Platão para as mulheres, podemos ver que a diferença central nestes trabalhos está nos pressupostos hermenêuticos de cada uma que analisa. O que essas interpretações têm em comum é chamar a atenção para o fato de que nem no passado e nem no presente foi possível garantir direitos iguais às mulheres. Ora, o problema apontado pela assimetria das relações de gênero é imputado às diferenças biológicas como uma desculpa para não as implementar. Ora à debilidade física e intelectual. Sabemos que no mundo contemporâneo ainda há muito trabalho a ser feito para alcançar a igualdade de gênero.

Um aspecto que não se pode negligenciar na interpretação dos textos antigos é reconhecer que há noções e termos com significados que podemos entender melhor se compreendermos o período histórico. Este é o caso em relação ao *status* das mulheres de modo geral e no texto de Platão. Alguns estudos históricos – como é o exemplo do artigo de Roger Brock *The Labour of Women in Classical Athens* (1994) – nos mostra a complexidade das redes sociais formadas pelas mulheres. Se tomarmos o tema famoso sobre a reclusão das mulheres em Atenas, os estudos mais antigos nos dizem que as mulheres passaram toda a vida no *oikos*. Embora isso não seja completamente falso,

³⁷² Platão, *República*, V 460b.

³⁷³ Para obter dados recentes sobre as consequências do trabalho não remunerado realizado pelas mulheres, uma leitura no relatório *Tempo de Cuidar: o trabalho de cuidado não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade* (2020), fornecerá dados importantes sobre esse tema antigo, porém examinandamente presente. Dentre outros dados nos informa que, a depender do país em que a mulher vive, o trabalho doméstico pode tomar até 14h do seu dia, o trabalho de cuidado se configura hoje um problema, principalmente, quando sua demanda tem sido maior devido ao envelhecimento da população. Cito: “O trabalho de cuidado é essencial para nossas sociedades e para a economia. Ele inclui o trabalho de cuidar de crianças, idosos e pessoas com doenças e deficiências físicas e mentais, bem como o trabalho doméstico diário que inclui cozinhar, limpar, lavar, consertar coisas e buscar água e lenha.³² Se ninguém investisse tempo, esforços e recursos nessas tarefas diárias essenciais, comunidades, locais de trabalho e economias inteiras ficariam estagnadas”, 2020:10.

algumas fontes oferecem exemplos de casos que contradizem completamente essa conta. Conquanto, só possamos ver exemplos pontuais de mulheres que trabalharam fora de suas casas ou referências a trabalhos realizados por mulheres. Ainda que alguns trabalhos, como tecelagem, preparação de alimentos, fabricação de têxteis e enfermagem, entre outros, tivessem sido mal pagos, quando o foram, e fossem designados com um *status* social mais baixo, ainda assim foram/são trabalhos realizados, principalmente, por mulheres e foram/são trabalhos essenciais sustentadores de outros trabalhos.

A desvalorização do trabalho essencial realizado pelas mulheres – isto é, aqueles trabalhos sem os quais nós humanos não nos sustentaríamos como sujeitos capazes de realizar trabalho, aprender, produzir cultura e conhecimento – não é um sintoma que ficou somente na antiguidade, ele permaneceu durante os séculos.³⁷⁴ A respeito da desvalorização dessas tarefas, na antiguidade, Sissa (1990) a atribui ao imaginário antigo segundo o qual se confere incapacidade criativa às mulheres. Nas palavras da autora,

Empiricamente, são raros os *savoir-faire* valorizados, exigindo competência e habilidade, atribuídos às mulheres: a tecelagem e, maior parte das sociedades tradicionais, a gestão da casa, o cuidado com os filhos. Platão é o único a exprimir o seu espanto e a sua indignação perante este paradoxo: o facto de a missão de educar os cidadãos ser confiada a seres que são, eles próprios, tão mal-educados.³⁷⁵

Nessa crítica se ressalta o não reconhecimento do trabalho reservado às mulheres que, por sua vez, é concretizado através da desvalorização. O não reconhecimento e a conseqüente desvalorização não significa que sejam trabalhos insignificantes, pelo contrário são tarefas necessárias, das quais dependem todos os indivíduos, em maior ou menor grau. Sissa lembra que nas *Leis* Platão pontua, em choque, a falta de educação, diríamos formal, daquelas pessoas que ficam a cargo da educação de crianças. O cuidado com essa etapa da formação do sujeito já vimos que é uma preocupação que acompanha as reflexões platônicas.

³⁷⁴ Para a discussão da desvalorização, em outros períodos históricos, do trabalho realizado pelas mulheres, sugiro a leitura do capítulo 2, do livro *Calibã e a Bruxa*, da Silvia Federici, 2017.

³⁷⁵ Sissa, 1990: 79.

Profissões como a de parteira foi, provavelmente, o único trabalho para as mulheres com um “considerable status”, nas palavras de Brock,

A related profession, which seems to have been entirely in the hands of women, is that of midwife (Pl. *Tht.* 149a-50b); Socrates' mother Phainarete is one instance of a citizen midwife. The story of Hagnodike in Hyginus, and the 4th-century tombstone of a citizen woman, 'Phanostrate, midwife and doctor' suggest that by the mid-fourth century a few women were becoming obstetricians as well as midwives, and the elaborate nature of Phanostrate's tombstone suggests a considerable status. These professionals represent a refinement and specialisation of medical activities common to many women: it was clearly normal for wives to minister to sick members of the household (Xen. *Oec.* 7.37, Dem. 59.56), and women with 'female complaints' would often prefer to be attended by other women, usually friends or neighbours.³⁷⁶

Ao saírem, as mulheres, dos confins do *oikos*, mesmo que o fizessem pela necessidade provocada pela pobreza, elas estavam testando a ideologia da reclusão feminina, um ato significativo para mudar os papéis na sociedade. Quando Platão, em seu trabalho mais importante, considera que as mulheres poderiam obter a mesma educação, que os homens, incluindo o posto de governantes, ele contribuiu para que se pensasse sobre os papéis das mulheres em sua sociedade e na sociedade contemporânea. Embora isso não exima Platão de suas declarações misóginas. A chave de leitura, penso, é a de ler as ideias do filósofo, sobre o modelo de uma sociedade mais igualitária a partir das possibilidades reais que suas propostas provocam e ao fazem emergir relações que sejam mais justas em nossa própria sociedade que continua a reproduzir e tem visto nos últimos anos níveis cada vez maiores de desigualdades sociais e a categoria de gênero fa parte desse conjunto.

4.4 Colocando as mulheres à prova

³⁷⁶ Brock, 1994: 340.

Proporcionar às mulheres uma vida boa e feliz parece fazer parte do projeto da *kallipolis*, a proposta inicial é reservada à comunidade das pessoas guardiãs. Contudo, é possível pressupor uma ampliação para todas as pessoas de modo geral, uma vez que Platão declara no livro IV que esse estado de felicidade deve ser ampliado para o máximo de pessoas tanto quanto possível.

Todavia, seríamos ingênuos se pensássemos que Platão ao fazer uma crítica aos costumes de seu período tenha ele próprio suplantado toda a relação que a pólis criou, através de seus costumes e leis, com a categoria das mulheres, esse outro, que insiste em se fazer presente na pólis. Podemos ainda nos indagar como Annas, Saxonhouse, Cavarero, Okin, Mckeen a respeito da insistência platônica em predicamentar com frequência, em seu diálogo político, as mulheres de menos capazes e mais fracas que os homens. Qual é a razão de não superar essa atribuição proveniente dos costumes, ainda mais tendo ele feito uma defesa de que elas devem receber a mesma educação e instrução que homens?

Não buscaremos aqui fornecer uma resposta ou mesmo salvar Platão de compartilhar a misoginia da presente na sociedade ateniense. Tentaremos entender esse predicado como algo menor, apenas para efeito de entendimento de sua teoria da justiça e dentro da amplitude do quadro ético que Platão nos fornece. Podemos ainda nos questionar se o argumento de Sócrates quanto ao não confinamento da mulher à biologia, argumento esse que chamou a atenção de tantas estudiosas do tema, também teve a atenção dos interlocutores de Sócrates. Na sequência da célebre afirmação na qual desconsidera o aspecto biológico da mulher³⁷⁷ – isto que o colocaria na vanguarda do feminismo contemporâneo, já que ainda hoje países republicanos, democráticos e que dizem seguir os princípios da liberdade insistem em confinar as mulheres em uma natureza biológica – Sócrates insiste em afirmar que em todas as ocupações os homens têm melhor desempenho que as mulheres. Essa passagem do texto é bastante complexa porque Sócrates apresenta tanto antes quanto depois dela outras afirmações que demonstram ora a mesma posição social, ora posição social diferenciada. Assim, vemos em suas afirmações, umas seguidas das outras, o seguinte:

³⁷⁷ Platão, *República*, V 454d-e.

- Os guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções. (454e)
- Sabes, de entre as ocupações humanas (*anthropon meletomenon*), alguma em que o sexo masculino (*andron genos*) não sobreleve o feminino? (455c)
- Há muitas mulheres que são melhores que os homens para numerosas tarefas. No entanto, de um modo geral, é como tu dizes. (455d)
- Logo, não há na cidade nenhuma ocupação, meu amigo, própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem. (455d-e)

A dificuldade aqui é analisar as diferentes naturezas das quais ele fala e tentar pensar em qual está inserida a debilidade que ele afirma fazer parte da natureza das mulheres (*physis gynaikos*), quanto também entender a afirmativa de que em todas as ocupações os homens se sobressaem às mulheres. Sobre a *physis* Platão fala de duas: i) a “natureza própria” que é a natureza pela qual identificamos homens e mulheres enquanto seres humanos. A diferença dessa natureza consiste nas diferenças biológicas, portanto, a diferença é de ordem geral e não de ordem particular. Assim, todos são potencialmente capazes de exercer as mesmas tarefas e, portanto, não seria coerente excluir um ou outro de determinado espaço ou ocupação, já que eles fazem parte de uma categoria unitária, i.e., a categoria humana (*anthropon*); ii) a “natureza particular” é aquela que diferencia os indivíduos por meio de ocupações, Platão pode ter aludido às diferenças que são socialmente constituídas, ou seja, àquelas que foram socialmente atribuídas a cada um dos sexos.

Ora, se a nossa interpretação relativa às duas noções de naturezas apresentadas por Platão estiver correta, as duas permitem que as mulheres ocupem os mesmos espaços que os homens. Tendo homens e mulheres a mesma “natureza própria”, eles podem e devem receber a mesma instrução e assumir as mesmas ocupações. E se eles têm a “natureza particular”, também não será esta que impedirá as mulheres de serem educadas tais como os homens. Tomando a conclusão de Platão: “Logo, estabelecemos uma lei que não era impossível nem comparável a uma utopia, uma vez que a promulgamos de acordo com a natureza. Mas as leis atualmente existentes é que são antes contra a natureza.”³⁷⁸

³⁷⁸ Platão, *República*, V 456b-c.

Relativo à afirmação da superioridade dos homens fica claro que Platão está tomando o conjunto dos homens em comparação ao conjunto das mulheres, ou seja, ele não compara individualmente homens e mulheres. Assim, mesmo, ele afirmando que “há muitas mulheres que são melhores que os homens para numerosas tarefas”³⁷⁹ ele toma o resultado do conjunto dos homens para afirmar, constantemente, que as mulheres em tudo que façam serão inferiores. Para Annas (1976), por exemplo, o ponto mais importante nessa passagem está em decidir para quais tipos de trabalho as mulheres são mais hábeis, contudo, ela também percebe que a argumentação de Platão é incompleta. Contudo, se seguimos a interpretação de Calvert (1975), o raciocínio de Platão está logicamente correto, ele não cometeu nenhum erro lógico tal como afirma Calvert, no artigo *Plato and the Equality of Women*. Contudo, não precisamos e não devemos concordar com Platão, porque sua conclusão mesmo sendo correta é tomada do costume segundo o qual a exclusão das mulheres em todas as esferas era sistemática, não tendo, portanto, seu conjunto a chance de desenvolver muitas habilidades que foram desenvolvidas pelo conjunto dos homens e nas quais obviamente eles se destacam devido a exposição, oportunidade e incentivo para realizarem aquelas tarefas.

As passagens imediatamente anteriores a que foi citada acima nos permitem realmente pensar que Platão estava plenamente convencido de que as mulheres deveriam realizar as mesmas tarefas que os homens. Por exemplo, nas palavras de Platão,

S - E não as há capazes dos exercícios físicos e da milícia, e outras incapazes da luta e que não gostam de fazer ginástica?

G - Acho que sim.

S - Pois então! E não as há amigas do saber e outras que o detestam? E umas irascíveis, outras apáticas?

G - Também.

S - Há sem dúvida a mulher guardiã e a que o não é. Ou não escolhemos para guardiões homens com essa natureza?

G - Foi com essa.

³⁷⁹ Platão, *República*, V 456b-c.

S - A aptidão natural, tanto do homem como da mulher, para guardar a cidade é, por conseguinte, a mesma, excepto na medida em que a desta é débil, e a daquele mais robusta.³⁸⁰

No aspecto relativo à capacidade de aprendizado, homens e mulheres serão selecionados igualmente para serem guardiões, o critério de escolha será o mérito dentre eles sem consideração ao sexo biológico, como colocado no livro V 456b-c, citado acima. A discussão que Platão realiza nesse parágrafo é fundamental no sentido de romper, com precisão, com a conveniência dos costumes, o que é proposto “não era impossível nem comparável a uma utopia”, ele diz. Oferecer um tratamento diferenciado para os indivíduos em decorrência do seu sexo, é isto que é incoerente e “contra a natureza”. Os costumes marcados por práticas de exclusão, e, que rogam em nome de sua legitimidade a biologia, isto é, a natureza física dos corpos, não se sustentariam com sistemas sociais cujos costumes sejam guiados por práticas não restritivas das potencialidades individuais dos sujeitos independentemente da biologia.

4.5 Relações de gênero – outros olhares

As categorias de gênero são elas dadas por atos performativos. Não desempenhamos as mesmas performances em diferentes espaços, i.e., em cada lugar desenvolvemos uma performance singular. Contudo, apesar de os arranjos das performances serem muitas, há padrões performativos que seguimos e inserimos nos nossos arranjos diários de performances de gênero. Esses padrões são formados e difundidos pelas normas sociais e por modos de interações.

Quando desempenhamos algo que escapa daquilo que é esperado, geralmente, o espanto e a surpresa são acompanhados pela recusa desse ato. A tentativa de fuga dos padrões é sempre um exercício de confronto com os limites das normas, sejam normas positivas, sejam normas culturais dadas pelo costume. As normas têm um botão limitador

³⁸⁰ Platão, *República*, V 455e-456a.

que é aquele da identidade, esta enquanto uma identidade inteligível é parte do sistema tanto porque este a construiu a partir de suas próprias regras quanto por sua adequação a estas. Contudo, um corpo não marcado pela inteligibilidade identitária (dada pelas normas) é colocado para fora do sistema no mesmo impulso que o tornado abjeto.

Se a abjeção pode ser compreendida enquanto uma experiência de violência que sofre um corpo fora da inteligibilidade cultural, poderíamos nós afirmar que por um longo período foram as mulheres seres abjetos em suas próprias culturas? Em que medida as mulheres foram levadas ao espaço sombrio da abjeção apenas por não terem seus atos performativos “adequados” ao padrão normativo de seu tempo e lugares? Será a entrada nas normas identitárias a única saída para a não abjeção e, conseqüentemente, a inclusão dentro da cidade com todas as constrações sociais por esta imposta?

O exercício que queremos empreender é o de pensar alternativas para possibilidades de existência e de interações não restritas às regras e aos padrões normativos de comportamento, que embora, por um lado, sejam válidos, por outro são difusores de exclusão e de violência.

Assim, recorro a Platão para, instigada por sua espectável proposta, buscar compreender essas questões. Do mesmo modo, apoio-me em sua filosofia para exercitar o pensamento radical sobre as possibilidades de relação baseada na *philia* com o outro. Me pergunto, como o diálogo da *República*, em sua originalidade e radicalidade propositiva, poderia nos ajudar nesta tarefa? Enfatizo que a radicalidade platônica está na proposição prática que deu para a *República*, porque suas proposições são também frutos de aprendizado, isto significa que a novidade de suas ideias é menos das ideias e mais do molde que elas ganharam nos seus diálogos, particularmente nesse clássico, a *República*. Acrescentaria uma segunda questão com base na *República*, qual seja, em quais códigos de inteligibilidade cultural teriam as mulheres se adequado ou se deixado adequar? No contexto deste diálogo as mulheres são, geralmente, retratadas pela negação e pela falta das virtudes dos homens, os lugares mais comuns, em relação a estes dois aspectos são: elas são lembradas por terem pouca capacidade de conter os desejos; pela fraqueza física e também de alma já que são mais propensas a se deixarem dominar pela parte não racional da alma; realizam tarefas associadas a vida privada como cuidar dos filhos e

cozinhar. Assim, parecem ter sido performadas as vidas das mulheres. E, é desse modo como os homens as veem, ou seja, realizando estes atos performativos.

Platão chega e desordena estas normas do costume de seu tempo. Agindo como um espírito perturbador, contribuiu para romper com a identidade atribuída às mulheres.

4.6 Ontologias de gênero

Se por um lado, não é, certamente, apropriado falar das relações de gênero no mundo grego nos termos dualistas contemporâneo de sexo-gênero,³⁸¹ por outro, ao lermos os textos antigos salta aos olhos o modo vertical de organizar as relações entre homens e mulheres. Hierarquização que tem no homem o imperativo de ordenar a economia do poder e do *status* dos indivíduos. Tão pouco, não nos é estranha a conhecida importância dada pelos gregos à reprodução dos seres humanos, importância essa que percorre o tempo. Acontece que o problema não ocorre, necessariamente, em atribuir importância a esse fato, mas em enclausurar as mulheres apenas nesses termos, motivo pelo qual não raras vezes na história as mulheres foram limitadas ao papel da reprodução, ou seja, ao de simples recipientes. O corpo receptáculo tornou-se o seu destino.³⁸² O que poderia a esse respeito nos falar os textos filosóficos ou os textos da tragédia Grega? De modo específico, o que nos fariam hoje os textos da *República* e o das *Bancantes*? Teriam eles propostas alternativas nas quais as relações de gênero podem ser diferentes tanto

³⁸¹ Atualmente existem inúmeros estudos que buscam compreender as relações de gênero na antiguidade clássica em sua dinâmica na vida prática da pólis. Busca-se entender seja por análises textuais seja por análises imagéticas como, por exemplo, as condutas e normas colocadas para homens e mulheres impactavam as relações no campo da sexualidade, da família, do trabalho e do governo da pólis. Parte desses estudos pode ser conferida no livro editado por Thomas K. Hubbard *A Companion to Greek and Roman Sexualities* (2014).

³⁸² A análise desse aspecto de modo restrito à obra platônica é bastante vasta e tem como principal referência a discussão levantada no *Timeu* sobre o terceiro elemento: *Chora*. Lucy Irigaray (1994) e Judith Butler (2011) dedicaram-se brilhantemente ao estudo do tema, porém e por razões óbvias, sem a aplicação da hermenêutica cunhada por classistas. No campo dos Estudos Clássicos e sua fusão com os estudos de gênero, encontramos trabalhos como o de Emanuela Bianchi (2006), Stanimir Panayotov (2011) e Vânia Silva (2013).

daquelas antigas quanto das nossas contemporâneas? Isto é o que, nessa parte da tese, analisaremos.

A cultura grega, precisamente a ateniense, parece-nos, orienta-se mais ao que contemporaneamente com Butler (2011; 2010) chamamos *gender performativity*, i. e., atos performativos deliberados, que podem se desdobrar tanto numa desnaturalização quanto numa reidealização das normas de gênero. A inteligibilidade cultural da performance é que dirá se o ato subverte as normas ou se já foi cooptado pelo processo de imitação de atos, que devido a sua repetição exaustiva, busca normatizar, conformar e identificar a matéria à performance ou, em outras palavras, a anatomia do sexo à identidade de gênero. Assim, tomaremos o conceito de *gender performativity* para ilustrar analogamente, mesmo que de forma anacrônica, em que medida o imaginário grego, apesar de temporalmente distante, pode nos apresentar – seja a partir do discurso filosófico, seja a partir da dramaturgia – bons exemplos para uma das teorias mais sofisticadas, diríamos, no campo dos estudos de gênero hoje.

Lessa (2010) nota que na cultura grega os papéis de gênero, mesmo que se tentasse idealizá-los no plano das normas e atos identitários, não eram plenamente satisfeitos nas suas expectativas; exemplo disso, é o conjunto daquilo que é denominado de as “mulheres bem-nascidas”. Estas aprendiam um conjunto de regras as quais deviam seguir para manter o *status*. Contudo, como bem observa Lessa, as vestimentas e adereços das mulheres bem-nascidas por vezes confundiam-se com aqueles que lembravam a deusa do desejo, Afrodite, o que poderia ter gerado um contrassenso ver uma Melissa com vestes de Afrodite. Outro detalhe que marca a relação difusa nas fronteiras entre o masculino e o feminino, no contexto da antiguidade clássica, é a existência de um tipo de vestimenta feita de *chiton*, que poderia ser tanto usada por homens quanto por mulheres e isso confere “um signo a mais de permeabilidade e complementariedade entre os espaços masculinos e femininos.”³⁸³

Precisamente essas relações não deixaram de ser exploradas pelos dramaturgos. É bem conhecido no teatro grego o fato da tragédia marcar um aspecto político, por tratar de questões preeminentes para os espectadores. No estilo de Eurípedes, por exemplo, a

³⁸³ Lessa, 2010: 38.

marca política é permanente em suas cenas. É, portanto, nesse terreno, que primeiro armaremos nosso palco para pensar *gender performativity* neste período.

No teatro de Eurípedes aparece um clássico exemplo da noção de atos performativos de gênero. Com efeito, n'*As Bacantes*, Dioniso é representado como um deus cuja performance de gênero é ambígua. A “natureza diferente e a insuspeitada força desse deus subversor de limites e vivo nas emoções”³⁸⁴ comporta performances que vão além dos limites sociopolíticos postos à anatomia. Na senda de Fialho (2008),

A capacidade de ultrapassar categorias é dom do deus e abre, no culto, a possibilidade de um milagre de união primordial e harmónica entre o crente em êxtase, a paisagem e o mundo animal R. Seaford comenta, de resto, com acuidade esta faceta de Dioniso: ele é o destruidor da diferença e o criador da simultaneidade: é igualmente grego e bárbaro, confunde a diferença deus-homem, na peça, destrói a diferença masculino-feminino, homem-animal, espaço doméstico-natureza selvagem, realidade-ilusão (assim penso dever ser entendida a visão dos ‘milagres do palácio’³⁸⁵

Assim, ele realiza por assim dizer uma paródia de si próprio e mostra-se consciente de que a própria origem daquilo que ele imita e performa é já uma cópia. Portanto, brinca com as normas por não ter uma definição fixa de gênero e por saber que não há um ideal a que se prender. Como observa Romilly, Dioniso brinca e joga com as imagens,

Inicia a peça sob uma falsa identidade, que manterá até ao fim: faz-se passar por um sacerdote lídio e só o espectador está dentro do segredo. Também é preciso ver como ele troça de Penteu! Escarnece-o por meio de palavras; multiplica as palavras ambíguas; irradia superioridade perante a ignorância do outro. E quando Penteu o manda prender, atar, muda simplesmente de forma. Este mestre da ilusão torna-se então num touro; e, enquanto o homem se consome querendo amarrar o touro, o deus olha com uma ironia divertida: ‘e eu (...) estava sentado e tranquilo, a olhar’.³⁸⁶

³⁸⁴ Fialho, 2008 :42.

³⁸⁵ Fialho, 2008: 49.

³⁸⁶ Romilly, 1999: 129-130.

Dioniso observava Penteu enfurecido ao mesmo tempo que brincava de transformar o corpo. Na peça o personagem de Penteu é um homem que foi posto numa posição de governante, ou seja, numa posição de poder. Uma das características do seu modo de governar é a aversão a toda mudança de norma já estabelecida.³⁸⁷ Penteu não apenas repulsa as performances de Dioniso como a de todos que o acompanha: as mulheres que “abandonam as casas” e mesmo Cadmo e Tirésias, que em sua velhice não deixam de honrar o deus dos tamborins e das danças. Os seus atos são políticos e ele faz questão de dar mostras de sua soberania. Penteu arroga para si o poder de decidir quem vive, como se vive e quem morre. Deixemos que os próprios versos de Penteu elucidem essa dinâmica do que contemporaneamente denominamos, com Foucault e Agamben, de biopoder,³⁸⁸ esse que nos é tão familiar.

P - Quantas eu já apanhei, os meus guardas conservam-nas a bom recato nas prisões públicas, de mãos atadas. As que faltam, dar-lhe-eis caça para fora das montanhas. [Refiro-me a Ino e Agave, aquela de quem Équion me gerou, e à mãe de Actéon, Autónoe]. Apertá-las-ei em redes de ferro, para em breve pôr termo a estas vis bacanais.

(...)

P - Dizem que chegou aí um tal estrangeiro, um mago com encantamentos, vindo do país da Lídia, de cabelos perfumados, com louros caracóis, com o fascínio púrpureo de Afrodite nos olhos, que dia e noite se mistura com as moças, acenando-lhes com os seus mistérios jubilosos. Se eu o apanho dentro

³⁸⁷ Aqui a noção de norma será tomada na acepção dada por Butler (2004: 41), segundo sua definição, “a norm is not the same as a rule, and it is not the same as a law. A norm operates within social practices as the implicit standard of normalization. Although a norm may be analytically separable from the practices in which it is embedded, it may also prove to be recalcitrant to any effort to decontextualize its operation. Norms may or may not be explicit, and when they operate as the normalizing principle in social practice, they usually remain implicit, difficult to read, discernible most clearly and dramatically in the effects that they produce”.

³⁸⁸ Foucault dedicou parte de suas investigações ao tema do governo, do Estado e do poder. Investigou como estas estruturas se transformaram ao longo dos séculos culminando na intensificação do controle da vida e da morte, prática essa já presente desde o século XVI e coincide com o nascimento das instituições jurídicas e com uma nova forma de governar desassociada do poder do rei. Agamben retoma Foucault em muitas de suas análises políticas, no livro *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (2010) traz a discussão sobre a soberania e o biopoder, nele, Agamben radicaliza a análise segundo a qual a política é consumada na própria soberania sobre a vida e a morte do corpo, diz o filósofo: “até mesmo o conceito de 'corpo', bem como aqueles de sexo e sexualidade, já está desde sempre preso em um dispositivo, ou melhor, é desde sempre corpo biopolítico e vida nua, e nada, nele ou na economia de seu prazer, parece oferecer-nos um terreno firme contra as pretensões do soberano” (2010: 181-182). O filósofo Achille Mbembe no livro *Políticas da Inimizade* (2017) apresenta em suas análises forte influência das teorias de Foucault e de Agamben. Mbembe ao discutir sobre o biopoder estabelece relação entre “o Estado de exceção e o Estado de sítio” demonstrando como estas formas de governar estão, em última instância, diretamente relacionadas com o controle sobre a vida e a morte de determinados indivíduos, (2017: 115).

destes tectos, acabarei com seu bater de tirso e o sacudir da cabeleira: arrancolhe o pescoço para fora do corpo.³⁸⁹

Para o biopoder já não importa a vida, mas alguns tipos de vida. As vidas que não importam são preteridas à abjeção. O extermínio destes corpos abjetos, incoerentes e inteligíveis é prática política comum. Sendo mais uma demonstração para afirmar quem institui a norma e a coerência por meio, obviamente, da força e do medo. Assim, as vidas daqueles que “importam”, ou seja, de quem carrega nos seus corpos a normalização do discurso soberano, esses terão suas vidas poupadas, não porque elas importam de fato, mas porque elas ajudam a manter a soberania de quem tem a força e o poder para ditar quais atos performativos devem ser realizados. Então, desse modo, o espetáculo do horror e da morte servem como *landscape* a ser apreciada. Ora, “não tenhas dúvidas! Sentavame, silencioso, debaixo dos abetos.”³⁹⁰

E o que acontece quando Dioniso cansa-se da paródia e passa a intervir dentro da política? A punição que Penteu recebe é como sabemos a de se travestir daquilo que lhe é repugnante, uma bacante. Ele não só se traveste como também a performa.

D - reveste então o teu corpo de uma túnica de linho

P - Que quer isso dizer? De homem vou passar a mulher?

P - Que veste é que dizes que vais enfiar no meu corpo?

D - Da tua cabeça farei pender uma longa cabeleira.

P - E qual é a segunda característica do meu adereço?

D - Uma túnica até aos pés. Na cabeça terás uma fita.³⁹¹

Rendido a Dioniso, Penteu, em um estado de desvario, não apenas troca sua roupa³⁹² como também sua identidade “de homem do poder”. Ele permite sacudir-se

³⁸⁹ Eurípedes, *Bacantes*, v. 227-41.

³⁹⁰ Eurípedes, *Bacantes*, v. 816.

³⁹¹ Eurípedes, *Bacantes*, v. 821-234.

³⁹² Aqui, tomo emprestado uma analogia muito presente nos textos antropológicos, segundo os quais interpretam os grafismos que as etnias indígenas fazem em seus corpos, como uma roupa, cada grafismo tem um significado e muda, desse modo, o *status* da pessoa. No estudo sobre o perspectivismo ameríndio, segundo Eduardo Viveiro de Castro (1996: 423), há uma concepção fundida à noção de que “a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma ‘roupa’) a esconder a forma [de gente] humana”. A “forma manifesta” é o corpo. O que Viveiros de Castro chama de “roupa” é a noção maleável daquilo que torna o corpo variável, pois cada um vestirá a roupa de sua “tribo”, porém mesmo isso não fixará os atributos, pois é “uma roupa trocável e descartável”, o que permitiria a permeabilidade e a metamorfose.

como uma bacante,³⁹³ tem uma performance de bacante. Sobre o detalhe da sua túnica em seu tornozelo esquerdo, o dramaturgo apresenta sua expressão corporal: “olhando por cima do ombro para a perna esquerda”, Penteu diz a Dioniso “deste lado, a túnica cai certa sobre o calcanhar.”³⁹⁴ Dioniso, atento a sua valorização e a sensibilidade para o detalhe estético, manifesta ironicamente felicitando-o por sua mudança no “estado de espírito.”³⁹⁵ É assim que o “estrangeiro efeminado” conseguiu vingar-se daqueles que não honram a sua divindade; porém, fez mais do que vingar-se: ele conseguiu romper com o núcleo que sustentava aquela soberania. A morte de Penteu simboliza a desestruturação da família tal como foi significada na Grécia antiga.³⁹⁶ Cadmo é “privado da descendência masculina.”³⁹⁷ As mulheres, mesmo que sob o efeito embriagante de Dioniso, realizam um ato performativo insurreto do qual se orgulham e percebem os limites aos quais são fixadas. Elas entendem que seus corpos podem mais do que as constrições ditas pela pólis. Vejamos o que fala Agave a Cadmo, seu pai:

A - Bem podes, ó pai, glorificar-te acima de todos, por teres dado o ser àquelas que são, de longe, as filhas mais valentes de entre os mortais. A todas eu incluo, e a mim em especial, eu que abandonei a lança e a lança junto do tear e me elevei a mais altos feitos, a caçar feras pelas minhas mãos.³⁹⁸

Como já dissemos, um ato performativo de gênero pode tanto reafirmar uma norma quanto, a partir dele, fazer proliferar outros modos. É nesse sentido amplo que o desdobramento foi, então, subversivo. Ao final da peça, no contexto grego, é compreensível e esperado que o dramaturgo, que não tinha em mente as questões contemporâneas, pusesse o ato de Agave no lugar esperado pela moralidade daquele período, embora hoje seja possível exigir um desfecho semelhante. Entretanto, a subversão é ainda afirmada e interessa as questões de gênero hoje porque essa

Dioniso, sagazmente, propõe a Penteu uma troca de roupa o que culmina numa troca de *status*, por meio da roupa. Ao vestir com uma túnica Penteu muda sua performance.

³⁹³ Eurípedes, *Bacantes*, v. 930-931.

³⁹⁴ Eurípedes, *Bacantes*, v. 937-938.

³⁹⁵ Eurípedes, *Bacantes*, v. 944.

³⁹⁶ Vernant (1992: 52) observa que apesar de, no século V aEC, havia muitas formas de união “a cidade democrática se esforça por privilegiar uma forma de união e excluir as demais”. Instituiu-se uma forma de casamento e um modelo de esposa que tem como função principal a procriação.

³⁹⁷ Eurípedes, *Bacantes*, 1034-35.

³⁹⁸ Eurípedes, *Bacantes*, v. 1231-39.

desobediência à forma idealizada dos gêneros, quando externalizada no campo político da cidade, tem efeitos que são morais, éticos e políticos.

A *gender performativity* das bacantes mesmo que de forma transitória, dado que ocorria dentro de um espaço temporal dos ritos dionisíacos, apontava para um caminho de suspensão daquele que era o modelo do sistema político de Atenas dos séculos V e IV, ou seja, um paradigma que em sua prática subordinava as mulheres, sobretudo, aos interesses reprodutivos da pólis. Desse modo, para as mulheres atenienses não havia grandes possibilidades para além de performar o ato de gestação de humanos, ato esse legitimado dentro do casamento.³⁹⁹

³⁹⁹ Para um aprofundamento sobre a posição das mulheres no campo jurídico da polis, conferir o artigo *In Defense of Medea: a legal approach to Euripides*, Delfim Leão, 2011.

Considerações finais

O texto da *República*, isto é, o texto cuja filosofia embutida nele é o exercício de provocar questões, de propor possibilidades e novos paradigmas para pensar uma cidade justa, conduziu Platão a arquitetar propostas um tanto insurgentes para os costumes de seu tempo. Na primeira parte da tese percorremos o caminho que nos levou, na segunda parte, à polêmica que o filósofo gera no livro V. Vimos que a inclusão das mulheres na classe dos guardiões não teve fácil aceitação por parte dos interlocutores de Sócrates e nem teve por parte das gerações de plantonistas, para limitar a desavença somente nesse campo, ao longo destes 2500 anos.

Platão, desejoso por interferir na pólis, conduziu o diálogo de tal maneira que pudessem, ele e seus interlocutores, chegar a um modelo no qual a vida na cidade fosse direcionada “de uma injusta para um modo justo”.⁴⁰⁰ Ele sabia que não se tratava apenas de apresentar uma proposta, mas precisava convencer seus interlocutores de que aquela era a melhor para todas as pessoas. Alguns pontos pareceram ter sido, no percurso da nossa investigação, fulcrais para entendermos como Platão tencionou chegar no seu objetivo.

A formação dos indivíduos na cidade é um desses elementos importantes ao qual Platão dedicou valiosa atenção nesse diálogo. Aparece já no final do livro II essa dimensão e será pormenorizada no livro III, a formação dos indivíduos da pólis, de modo geral. No livro VII será feita uma retomada importante desse tema, pois o filósofo já teria apresentado, imediatamente nos dois livros anteriores, as três ondas, quais sejam; a educação das mulheres; a eliminação da propriedade privada e da família na classe dos e das guardiãs; e, o governo do filósofo. Assim, no livro VII ele esmiuçarà como deve ser a formação do governo filósofo, ele propõe algo como uma especialização nas matérias superiores da geometria e da dialética.

Platão não intuiu que seria fácil apresentar um projeto político tão ambicioso sem ter que entrar em dimensões que envolvessem os aspectos subjetivos que compõem as

⁴⁰⁰ Platão, *Carta VII*,

relações políticas. Aspectos que dizem respeito as escolhas que são feitas no domínio particular, mas que provocam ruídos no mundo exterior. A *República* traz a riqueza que é rigorosamente dimensionar o projeto da justiça na cidade e do governo justo com todas as pessoas que compõem esse enredo e com todos os elementos que esses indivíduos trazem: a coragem, a sabedoria, a temperança e outros menos salutares, mas que não podem ser negligenciados se se quer de fato uma saída para acabar ou diminuir o mal das injustiças.

Platão se debruça sobre a afirmação de Trasímaco segundo a qual a justiça é a conveniência do mais forte. Embora não tenha tido completo êxito em sua refutação a essa afirmação, Platão seguiu todo o diálogo tentando apontar onde se encontrava a causa dessa assertiva que era o próprio exercício da política das cidades antigas, como Trasímaco falou, mas que também é uma prática da política atual. Os governos antigos e os contemporâneos continuam a manter e apoderar-se da *realpolitik* como uma propriedade individual e nesse espaço decretarem leis vantajosas para si próprios e para os seus. É o poder sendo exercido sem qualquer uma das virtudes que formam um Estado justo.

A pergunta platônica perdura: o que é a justiça? Que tipo de relações podemos chamar de justas? Quem, quais corpos, são parte das relações justas? Será que é correto, moral e eticamente, mantermos a ilusão que temos uma vida boa, enquanto há tantas pessoas excluídas dessa possibilidade? Talvez Platão, como sugerimos em nossa leitura tenha também feito para si essa questão quando colocou à prova sua proposta de inclusão das mulheres no governo da pólis. É possível que os interlocutores de Platão e as gerações posteriores tenham permanecido na ilusão de acreditar viverem uma vida boa, mesmo que esse modo de vida seja para poucos. Eventualmente, a dificuldade em acolher mudanças no campo da política, que foi a proposta feita por Platão, tenha relação com indisposição de pensar a vida do Outro como uma vida para ser vivida também de forma digna.

A segunda parte da tese é inclinada mais propriamente para pensar as questões de gênero e a sua conexão com o conceito de justiça. Essa ligação temática ocorre devido ao entendimento de que as relações de gênero são composições primárias das relações humanas. Assim, vimos a dificuldade que os interlocutores tiveram em pensar as relações

de gênero tal como Platão sugeriu, ou seja, de não excluir as mulheres seja da política, seja da possibilidade de receber instrução. Essa dificuldade, por parte dos interlocutores de Platão, ocorre porque existe uma concepção de fundo que excede a ideia da diferença sexual entre homens e mulheres no nível biológico e anatômico e passa para o nível ontológico. Ou seja, é a antiguidade dos costumes que atua como fixador de performances e por isso esses são vistos como sendo parte de uma essência não mutável.

Os sujeitos, cujas performances podem ser variadas, ficam limitados ao sexo biológico. Assim, os gêneros constituídos culturalmente são harmonizados aos sexos.

O que não é percebido, de modo geral, é o fato de os atos performativos serem efeitos de um discurso cultural exaustivamente repetido com finalidade de manter a dominação de um grupo sobre o outro. A imitação desse gênero verdadeiro é incentivada e realizada pelos próprios indivíduos que desejam o reconhecimento dentro do grupo e isso se generalizará dentro do corpo político e social. Vimos que nesse terreno Platão e Butler fazem a crítica à estrutura política que presume e define os códigos de inteligibilidade pousando-os no campo “seguro” de uma ontologia essencialista e da natureza, retirando todo o seu caráter político.

Vimos o argumento de Platão quanto as fêmeas dos cães, ele diz que elas fazem tudo em comum com os machos e isso é possível, segundo ele, porque dentro da espécie não é limitado à fêmea o cuidado com a cria. Assim, por analogia ele remete esse raciocínio para defender a educação das mulheres e em tom conclusivo afirmaria: se se quer as mulheres nos mesmos cargos que os homens, então é preciso que a elas seja dada a mesma educação.⁴⁰¹

Não percamos de vista que os temas discutidos na *República* têm o objetivo de definir o que é justiça,⁴⁰² elucidar as características de uma cidade justa e apresentar um paradigma que possa realizar o projeto dessa cidade. Desse modo, podemos entender que as proposições de Platão à classe das mulheres visam o bem ao conjunto inteiro da pólis, incluindo as mulheres.

⁴⁰¹ Platão, *República*, 451e.

⁴⁰² Platão, *República*, 472b: “Ora é preciso recordar em primeiro lugar que nós chegamos a este ponto para indagarmos a natureza da justiça e da injusta.”

S - Ora, presentemente estamos a modelar, segundo cremos, a cidade feliz, não tomando, mas à parte um pequeno número, para os elevar a esse estado, mas a cidade inteira.

(...)

S - Deve, portanto, observar-se, se estabelecemos os guardas tendo em vista proporcionar-lhes o máximo de felicidade, ou se se deve ter em consideração a cidade inteira, para que ela a alcance, e forçar os auxiliares e os guardiões a proceder assim e persuadi-los, a fim de que sejam os melhores artistas no seu mestre, e assim em todas as profissões; deste modo, quando toda a cidade tiver aumentado e for bem administrada, consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza.⁴⁰³

O que se pode dizer é que ao propor uma reorganização na configuração política e social das relações na *kallipolis*, Platão desloca o próprio paradigma das relações de gênero, colocando-os sob outro ângulo: nesse os homens e as mulheres assumiriam quase que uma alteridade radical aos olhos dos atenienses de seu tempo.

S - Mas talvez muito do que agora disse pareça ridículo, e contrário aos costumes, se se executar o que declarámos.

(...)

S - Qual das coisas notas tu que seja a mais ridícula? É evidente que serão as mulheres nuas a fazer ginástica com os homens nas palestras – não só as novas, mas também as que são positivamente mais velhas, tal como os velhos nos ginásios quando, cheios de rugas e pouco agradáveis à vista, mesmo assim gostam de praticar a ginástica?

G - Sim, por Zeus! Pareceria bem ridículo, pelo menos nas condições actuais.⁴⁰⁴

A proposta de alteração que Platão faz das relações de gênero é possível porque ele deixa de olhar para anatomia do sexo como um limite das performances dos indivíduos. Ele põe corpos sexuais de homens e mulheres no mesmo plano, e é desse plano que parte para uma construção política da organização das identidades de gênero. Aqui já partimos, como se percebe, para o uso dos termos contemporâneos para definir o

⁴⁰³ Platão, *República*, 420c-421c.

⁴⁰⁴ Platão, *República*, 452a-b

movimento (não fácil) de Platão na primeira onda de sua proposta de inclusão das mulheres no governo da cidade. Como ele mesmo sublinha,

S - Diremos que escapámos como se fosse a uma onda, de tal maneira que não ficámos de modo algum submersos, ao estabelecer que devem cuidar de tudo em comum, os guardiões e as guardiãs, mas a própria coerência do discurso proclama a possibilidade e utilidade do plano.⁴⁰⁵

Raramente ocorreu na história do pensamento ocidental uma ocasião como esta, em que foi possível pensar politicamente os atos performativos de homens e mulheres. O comum é confiná-la ao sexo anatômico junto com tudo o que isso significaria, como, por exemplo, a imperiosidade da maternidade e ou pensar a anatomia feminina como corporalmente mais débil em termos de força física e ter isto como um limite de participação no espaço da ágora para as mulheres. Nada mais significativo para esse rompimento do que as palavras do filósofo:

S - Se se evidenciar que, ou o sexo masculino, ou o feminino, é superior um ao outro no exercício de uma arte ou de qualquer outra ocupação, diremos que se deverá confiar essa função a um deles. Se, porém, se vir que a diferença consiste apenas no facto de a mulher dar à luz e o homem procriar, nem por isso diremos que está mais bem demonstrado que a mulher difere do homem em relação ao que dizemos, mas continuaremos a pensar que os nossos guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções.⁴⁰⁶

Para dar conta da ideia de que “não há na administração da cidade nenhuma ocupação, própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais são distribuídas de modo semelhante em ambos os sexos,”⁴⁰⁷ Platão diz que é preciso distinguir a que se referem quando estão a falar de *physis* naquele diálogo. Ele começa a esboçar o argumento, talvez o mais importante, para sua defesa dos direitos sociais e políticos das mulheres. Primeiro diz que é preciso diferir o que se denomina de *natureza diferente* e de *natureza própria*, desta distinção ele parte para uma questão bastante arguta, a saber: é a natureza dos calvos e dos cabeludos a mesma? Se se assume que a diferença percebida entre o calvo e o cabeludo não permite a eles próprios transitar dentro de espaços posicionais, então a proibição consiste apenas em fazer dessa

⁴⁰⁵ Platão, *República*, 457b-c.

⁴⁰⁶ Platão, *República*, 454d-e.

⁴⁰⁷ Platão, *República*, 455d.

diferença física uma barreira ilusória para a mobilidade. Porém, se é admitido que calvos e cabeludos têm potencialmente as mesmas capacidades naturais para executarem uma mesma função, a barreira feita com base na diferença física, uma diferença apenas no plano sensível, não se aplica mais.

S - É-nos lícito, ao que parece, perguntar a nós próprios se a natureza dos calvos e dos cabeludos é a mesma, e não contrária, e, depois de assentarmos em que é contrária, se os calvos forem sapateiros, não consentir que os cabeludos o sejam, e se, por sua vez, o forem os cabeludos, proibi-los aos outros.

G - Ridículo, não há dúvida!

S - Ridículo, na verdade, por outra razão: é que não supusemos então uma natureza igual ou diferente, mas apenas observámos aquela espécie de diferença e semelhança que tem por alvo as ocupações. Dizíamos, por exemplo, que o médico e aquele que tem vocação para a medicina tinham a mesma natureza. Ou não achas?

G - Acho, sim.

S - Mas, o médico e o carpinteiro têm uma natureza diversa.⁴⁰⁸

O exemplo permite concluir que homens e mulheres, sendo dotados da mesma natureza, têm as mesmas capacidades, se se lhes der a mesma educação e instrução. Em nada a natureza os difere: a diferença está apenas na anatomia e isso não deve impedir as mulheres de desenvolverem outras capacidades que não aquelas que os costumes lhes outorgaram.

A isso, Simone de Beauvoir, acrescentaria: mesmo que se conclua o fato de a anatomia do sexo das mulheres lhes impor algum limite é preciso definir “o corpo a partir da existência [assim], a biologia torna-se uma ciência abstrata; no momento em que o dado fisiológico (inferioridade muscular) assume uma significação, esta surge desde logo como dependente de todo um contexto.”⁴⁰⁹ A discussão da inclusão das mulheres na classe dos guardiões teria também esse intento, o de fazer perceber que individualmente tanto homens quanto mulheres dentro dos seus respectivos conjuntos se diferenciam entre si, ou seja, os homens se diferenciam entre si, as mulheres não são todas iguais e o

⁴⁰⁸ Platão, *República*, 454c-d.

⁴⁰⁹ Beauvoir, 2015: 76.

mesmo ocorre entre ambos os sexos. Contudo, essas diferenças, como já vimos, não são *per se* argumentos para a exclusão de um ou outro sexo em determinadas funções.

S - Mas há como julgo, e como diremos, umas mulheres dotadas para a medicina (*gune iatrike*) e outras não, umas para a música, e outras por natureza amusicais (*kai mousike, e d'amousos physei*).

(...)

S - E que espécie de opinião tens sobre este assunto?

G - Sobre qual?

S - Ser de opinião que um homem é melhor, e outro pior. Ou achas que são todos iguais?

G - De modo algum.⁴¹⁰

Uma cidade na qual há leis justas para todas as pessoas trataria de perceber essas diferenças e usá-las para o bem comum. Haveria tanto excelentes médicas, quanto excelentes médicos bem como excelentes guardiãs e excelentes guardiões. Todavia, organizar esse trabalho é função de uma justa política dos governantes da pólis. Trata-se não apenas de proporcionar às mulheres as mesmas oportunidades no nível intelectual, mas também as condições práticas para o desenvolvimento de suas capacidades como o todo.

Na continuidade, Platão diz que “tomarão conta das crianças que forem nascendo as autoridades para esse fim constituídas, quer sejam homens ou mulheres, ou uns e outros – uma vez que os postos de comando são comuns a homens e mulheres.”⁴¹¹ O que é considerado por seus interlocutores “facilidades” às mulheres,⁴¹² Platão vê como necessário para o seu desenvolvimento e para a realização da *kallipolis*.

Mari Mikkola, em seu recente trabalho *The Wrong of Injustice* (2016), não faz referência direta à *República*, contudo, possivelmente, teria um frutífero diálogo com o filósofo ateniense. A filósofa mostra como ainda hoje persistem modos de injustiças cometidos contra as mulheres em grande escala apenas por serem mulheres. Injustiças que são melhores conformadas dentro de um processo daquilo que ela nomeia de *dehumanization* – ou no vocabulário de Butler (2011) e Julia Kristeva (1982), *abjection*.

⁴¹⁰ Platão, *República*, 455e - 456d.

⁴¹¹ Platão, *República*, 460b.

⁴¹² Platão, *República*, 460d.

Dehumanization é uma série de violência acometida às mulheres, que retira delas o valor de pessoa. As violências, por vezes, se constituem em impedimento para as mulheres de participarem com oportunidades iguais junto aos homens na vida social. Formas gerais de injustiças como a dominação, a discriminação e a opressão trazem junto a si as variadas formas específicas de injustiças como o sexismo (femicídio, violência física e psicológica, violência sexual), o racismo, a homofobia, o preconceito social, dentre tantas outras. Mikkola coloca nesse contexto de *dehumanization* a interdição às mulheres, dentro de um contexto global, do acesso à educação.⁴¹³

For instance, consider the practice of denying females access to education. This denial has repercussions for a wide range of basic welfare interests and constitutes an indefensible setback to such interests where the indefensibility is partly explicated in terms of underlying patriarchal social arrangements. Of course, in this case such social arrangements also cause women's welfare interests to be hampered. Now, such denials are usually based on certain supposed facts about women and their nature. In so doing, the treatment clearly fails to recognize that there is nothing intrinsic about women that makes them incapable of being educated or choosing their own life plans – it simply gets the relevant facts about women *qua* human. Furthermore, the denial is indefensible in being unjustifiable and inexcusable. It is unjustifiable on epistemic grounds: namely, it is simply empirically mistaken to think that there is something about women's nature and natural abilities that justifies the denial of education. Thus, the belief grounding the interest violation is unwarranted, which makes the interest violation indefensible. Moreover, denying education would also be inexcusable in causing certain harms: lack of education tends to render women economically dependent on others, which makes them vulnerable to domination and exploitation... It is, therefore, a dehumanization mode of treatment. In fact, it makes no difference whether the denial is aimed at women, men, or trans* people; anyone who is treated in this manner on prejudicial grounds is treated in a dehumanization way.⁴¹⁴

As propostas de Platão para as mulheres podem ser compreendidas hoje, sobretudo, como um modo de combate à política feita do seu modo mais vil, uma política que exclui e segrega. Política que, eivada pelo seu caráter corruptível, é feita para poucos, seja ela alojada num sistema democrático ou tirânico. Quando o filósofo põe as mulheres

⁴¹³ De acordo com pesquisa liderada pela UNESCO *Atlas of Gender Inequality in Education* (2016), em contexto global, são 16 milhões de meninas entre 6 e 11 que nunca frequentarão a escola.

⁴¹⁴ Mikkola, 2016: 170-71.

na arena política, ele não pretende com isso dizer o que são as mulheres, nem tão pouco determinar um *ethos* feminino. Não se pretende reordenar os papéis de gênero na pólis, pois isso presumiria, de certo modo, um estabelecimento de identidades. O livro V, sendo parte de um projeto mais amplo para a cidade, não comportaria os limites de códigos rígidos de atos performativos de gênero, porém Platão faz questão de familiarizar seus interlocutores com a possibilidade de novos corpos na política.

G - São uma formosura os governantes (*tous archontas*) que tu modelaste, como se fosses um estatuário, ó Sócrates!

S - E as governantas (*tas archousas*) também, sem dúvida, ó Gláucon!⁴¹⁵

O desvio da paródia à política, talvez, tenha ficado mais explícito com Platão do que com Eurípedes. Platão não apenas subverte a noção de quem são os sujeitos políticos, como faz emergir possibilidades fora da inteligibilidade do corpo político da pólis, ou seja, os “corpos frágeis” das mulheres despontam no seio da pólis.

S - E assim, da maneira mais rápida e mais simples, se estabelecerá o Estado e a constituição que dizíamos, fazendo com que ele seja feliz e que o povo em que se encontrar valha muito mais.⁴¹⁶

A nossa proposta de análise do texto platônico, sob o prisma das teorias contemporâneas de gênero, intenta mostrar o quanto os textos antigos podem nos ajudar na compreensão de questões do nosso tempo. A compreensão da análise que iniciamos ocorre precisamente pela diferença marcante entre os gregos atenienses e nós relativamente ao entendimento das identidades de gênero e de suas representações sociais. Platão e Eurípedes elucidam bem o quanto as fronteiras entre o masculino e o feminino tanto na esfera da sexualidade quanto na da política são difusas e partem de um discurso político, como aponta hoje Butler, o qual busca conformar as possibilidades dos atos performativos de gênero a uma narrativa binária das identidades. Sem dúvida os textos nos permitiram um exercício de pensamento de outras possibilidades de configurações das relações de gênero.

⁴¹⁵ Platão, *República*, 540c.

⁴¹⁶ Platão, *República*, 541a.

Eurípedes, no teatro, apresentou quais configurações uma cidade pode ganhar a depender do *ethos* do governante. E assim, nos mostrou uma pólis dominada por práticas políticas que segregavam e excluíaam todas as formas de manifestação daquilo que não se reconhecia enquanto tradição dada pelo poder soberano. Platão, em seu sagaz estilo de fazer filosofia, nos envolve no discurso, segundo o qual evidencia as arbitrariedades do costume, ironizando a aceitação tácita à tradição. Propõe, dentro de uma obra política, um exercício de pensar as relações coletivas de formas diferentes, exercício esse de pensamento e de ação. Assim, por último, vimos que Eurípedes e Platão agiram como um espírito desordenador das normas e costumes de seu tempo e contribuíram para sugerir a possibilidade de romper, em alguma medida, com as identidades atribuídas às mulheres.

As propostas de Platão se mostraram tanto revolucionárias para seu tempo quanto para os dias de hoje. Suas questões sobre justiça são pertinentes e urgentes ainda. Passados mais de dois mil anos, o contexto contemporâneo ainda exige um comprometimento com as questões políticas platônicas. O cenário permanece desalentador para as mulheres, das mais variadas culturas, não me refiro quando menciono a ideia de permanência ao sentido de identidade, ou seja, de contextos iguais, apenas aponto para o fato de que na antiguidade as mulheres tinham restrições, que foram próprias do seus contextos culturais, e que hoje as mulheres, com todas as diferenciações interseccionais que se apresentam, ainda têm suas vidas tuteladas. O número de leis restritivas, de leis que subjulgam, de práticas misóginas, de manifestações de violência, de desigualdade de ordens diversas, desde a desvalorização do trabalho até a confinção aos lugares mais subalternos, tudo isso torna válido uma releitura ao clássico texto político de Platão, com o propósito de dar luz aos problemas de injustiças sociais de gênero.

Por fim, o percurso investigativo até aqui passou pela busca de apoio na filosofia platônica, que compreendo como dotada por um modo de vida para o exercício do pensamento radical sobre as possibilidades de relações baseadas na justiça, que pressupõe a *philia* e a *koinonia*, uma lição tomada por Platão, da comunidade pitagórica. Concluo que há possibilidades concretas para provocar e fazer as mudanças no nível social de modo a garantir uma vida feliz para todas as pessoas, tanto quanto for possível. Entretanto, nos será exigido um rompimento com o *ethos* individualista, que hoje, parece está mais encravado em nossas subjetividades do que no período de Platão; precisaríamos

romper ou equilibrar o ímpeto da *hybris* e da *pleonexia*, esse ego que quer tirar vantagem na primeira oportunidade que tiver, tal como Gíges fez. E teríamos que fazer um grande esforço para aprender, o que me parece que se perdeu, que é o ato de dialogar, mas não me refiro ao diálogo ao qual estamos habituados, mas sim com um diálogo de ouvidos atentos, esse diálogo que só existe com a presença do Outro, um diálogo com *parresia*.

Referências Bibliográficas

i. Fontes primárias

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. Lisboa, Quertzal Editores, 4ª ed., 2012.

_____. *Política*. Tradução e notas de António Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Introdução, tradução e notas de Maria H. R. Pereira. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. *Medeia*. Direção e coordenação geral Tereza Virgínia Ribeiro; tradução Trupesa (Trupe de tradução de teatro antigo). São Paulo: Ateliê Editorial, 1ª ed. 2013.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 3ª ed., 1996.

_____. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 3ª ed., 1995.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 6ª ed., 2005.

PLATÃO. *República*. Tradução e notas de Maria Helena R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 14ª ed., 1949.

_____. *Platone, La Repubblica*. Introduzione, traduzione e note di Mario Vegetti. Milano, Burrizzoli, 6ª ed., 2014.

_____. *Complete Works*. Edited, with introduction and notes, by John M. Cooper. Hackett Publishing Company, 1997.

_____. *Górgias*. Tradução e notas de Manuel de Oliveira Pulpério. Edições 70 Lisboa, 2011.

_____. *Carta VII*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Laws*. Books 1-6. Translated by R. G. Ruby. Loeb Classical Library. Harvard University Press, London, 1926.

_____. *Laws*. Books 7-12. Translated by R. G. Ruby. Loeb Classical Library. Harvard University Press, London, 1926.

_____. *Dialogos Vol. 8, Leyes - Libros I-VI*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

_____. *Dialogos Vol. 9, Leyes - Libros VII-XII*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

_____. *Timeu - Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1ª ed., Clássica Digitalia,

SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. Introdução, versão do grego e notas de Maria do Céu Zambujo Fialho. Coimbra: Minerva, 1ª ed., 1996.

_____. *Antígona*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 10ª ed., 2012.

TUCÍDIDES. *Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 4ª ed., 2001.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Editor, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1ª ed., 2009.

ii. Fontes secundárias

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ANNAS, Julia. *Plato's "Republic" and Feminism*. *Philosophy*, Vol. 51, No.197 (Jul., 1976), p. 307-321.

_____. *Politics in Plato's Republic: His and Ours*. *Apeiron*, 2000, p. 303-326.

_____. *Ancient Philosophy. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford. 2000.

ANDERSON, Merrick, *Thrasymachus' Sophistic Account of Justice in Republic I*. *Ancient Philosophy*, nº 36, Mathesis Publications, 2016.

ALTMAN, Willian, H. F. *Plato the Teacher: the crisis of the Republic*. United Kingdom: Lexington Books, 2012.

ARRUZZA, Cinzia; Bhattacharya, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 1ª ed., 2019.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo: os fatos e os mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. Volume 1, Lisboa: Quetzal Editores, 2015.

BIANCHI, Emanuela. *Receptacle/Chôra: figuring the errant feminine in Plato's Timaeus*. *Hypatia*, Vol. 21, No. 4 (Autumn, 2006), p. 124-146

BLUESTONE, Nathalie. H. *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and modern myths of gender*. Oxford, Market House, 1987.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.

_____. *El grito de Antígona*. Traductora Esther Oliver. Barcelona: El Roure Editorial, 2001.

_____. *Undoing Gender*. 2004. Abington, Oxfordshire, Routledge, 2004.

_____. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *Bodies that Matter: on the discursive limits of 'sex'*. Great Britain: Routledge Classics, 2011.

_____. *Relatar a Si Mesmo: crítica da violência ética*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 3ª ed., 2017.

_____. *Vida Precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 1ª ed., 2019.

BROCK, Roger. *The Labour of Women in Classical Athens*. *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, No. 2 (1994), pp. 336-346.

CALVERT, Brian. *Plato and the Equality of Women*. *Phoenix*, 29, nº 3, 1975, p. 231-243.

CANFORA, Luciano. *Crítica da retórica Democrática*. Tradução da Valéria Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

_____. *Um Ofício Perigoso*. Tradução de Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CAVARERO, Adriana. *In Spite of Plato: a feminist rewriting of ancient philosophy*. Translated by Serena Anderlini-D'Onofrio and Áine O'Healy. Oxford: Polity Press, 1995.

_____. Il Pensiero Femminista: un approccio teoretico. In: RESTAINO, F.; CAVARERO, A. *Le filosofie femministe*. Torino: Paravia, 1999.

CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1979.

CORNELLI, Gabriele. Prefácio. In: CORNELLI, Gabriele (Org.). *Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos*. Coimbra, CEHUC/Archai, 2010.

_____. *Em Busca do Pitagorismo: O Pitagorismo como Categoria Historiográfica*. Annablume Clássica Coimbra: CECH. (Classica Digitalia Brasil), São Paulo, 2011.

_____. *Seduzindo Sócrates: retórica de gênero e política da memória no Alcebiades platônico*. Coleção Tradições: Layout 1 19/06/13.

_____. *Platão Contra a Corrente. A imagem do navio na República*. Studia Philologica Valentina. Vol. 14, n.s. 13 (2014), p. 5-30.

COOPER, John M. *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*. Princeton University Press, U.S, 2004

COHEN, David. *Law, Autonomy, and Political Community in Plato's Laws*. Classical Philology, Vol. 88, nº. 4 (Oct., 1993), p. 301-317.

CUCHET, Violaine, S. *Women and the Economic History of the Ancient Greek World: Still a challenge for gender studies*. In: LION, Brigitte; MICHEL, Cécile. *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*. Berlim: de Gruyter, 2016.

- DARAKI, Maria. *Dionysos et la Déesse Terre*. Paris: Flammarion, 1994.
- DAVIS, Angela. *A Democracia da Abolição: para além do império, das prisões e da tortura*. Tradução de Artur Neves Teixeira. Rio de Janeiro: Difel, 2ª ed., 2019.
- DETIENNE, Marcel. *Anthropology and Classics*. rion, Third Series, Vol. 13, No. 1 (Spring - Summer, 2005), pp. 63-74.
- FAUSTO-STERLING, Anne. *The Five Sexes: why male and female are not enough*. The Sciences, New York Academy of Sciences, March/April, 1993.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução do coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 4ª ed., 2019.
- FERREIRA, Luísa. N. *Mobilidade Poética na Grécia Antiga: uma leitura da obra de Simónides*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- FIALHO, Maria C. Norma e Transgressão em *As Bacantes* de Eurípedes. In. SOARES, Carmen; SECALL, Inés, C.; FIALHO, Maria C. (Coord.). *Norma & Transgressão*. Coimbra; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *O Que é a Crítica? & A Cultura de Si*. Tradução de Pedro E. Duarte. Ed. Texto&Grafia, Lisboa, 2017.
- FOXHALL, Lin. *Household, Gender and Property in Classical Athens*. The Classical Quarterly, New Series, Vol. 39, No. 1 (1989), p. 22-44.
- GILLIGAN, Carol. *Moral Orientation and Moral Development*. In. Justice and Care – Essential Readings in Feminism Ethics. Edited by Virginia Held. Westview Press, USA, 1995.

GOLDMAN, Wendy. *Mulher, Estado e Revolução: política familiar e vida social soviética, 1971-1936*. Tradução de Natália Angyalossy Alfonso, com colaboração de Daniel Angyalossy e Marie C. A. Castañeda. São Paulo: Boitempo – Iskra Edições, 1ª ed., 2014.

HARAWAY, Donna. *Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Tradução de Mariza Corrêa. Cadernos Pagu (5) 1995: p. 07-41.

HADOT, Pierre. *O Que é a Filosofia Antiga?* Tradução de Dion David Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2º ed., 2004.

HEGEL, Georg, H. F. *Fenomenologia do Espírito: parte II*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de João Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 4ª ed., 1999.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1ª ed., 1997.

HEINAMAN, Robert. *Social Justice in Plato's Republic*. Polis, Vol. 15. Issues 1 and 2, 1998.

HUBBARD, Thomas. K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Oxford: Blackwell Publishing, 2014.

IRWIN, Terence. *Plato's Ethics*. Oxford University Press, New York, 1995.

IRIGARAY, Lucy. *Sorcerer Love: a reading of Plato's Symposium Diotima's speech*. In: TUANA, N. *Feminist interpretation of Plato*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994.

KATZ, Marilyn. *Ideology and "The Status of Women" in Ancient Greece*. History and Theory, Vol. 31, nº 4, Beiheft 31: History and Feminist Theory (Dec., 1992), p. 70-97.

KILOMBA, Grada. *Memórias de Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 1ª ed., 2019.

KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror*. Translated by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.

JEFFREY, Andrew. *Polemarchus and Socrates on Justice and Harm*. *Phronesis*. Vol. 24, nº 1, (1979), p. 54-69.

JOUANNA, Danielle. *Aspasie de Milet, Égérie de Périclès: histoire d'une femme, histoire d'un mythe*. France: Éditions Fayad, 2005.

LANE, Melissa. *The Birth of Politics: eight Greek and Roman political ideas and why they matter*. United States - London: Princeton and Oxford, 2014.

LEÃO, Delfim, F. *Sólon e Crespo: Fases da Evolução de um Paradigma*. *Humanitas* 52: p. 27-52, 2000.

_____. *Matéria Religiosa: processos de impiedade (asebeia)*. In. Leão, Delfim, F; Rosseti, Lívio; Fialho, Maria, C. (eds.), *Nomos. Direito e sociedade na Antiguidade Clássica/ Derecho y sociedad en la Antigüedad Clásica*. Coimbra e Madrid: Imprensa Universidade de Coimbra e Ediciones Clásicas, 2004, p. 201-226.

_____. *Sólon e a Legislação em Matéria de Direito Familiar*. *Dike, Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*. Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Vol. 8, 2006.

_____. *In Defense of Medea: a legal approach to Euripides*. *Epetiris* 43 p. 9-26, 2011.

_____. *A Globalização no Mundo Antigo: do polites ao kosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

- LEITE, Priscilla, G. *Ética e Retórica Forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes*. Coimbra: Imprensa Universidade de Coimbra – Annablume Editora, 2014.
- LESSA, Fábio. S. *Mulheres de Atenas: Mélissa: do Gineceu à Agorá*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa, Edições 70, 3ª ed., 2015.
- LYCOS, Kimon. *Plato On Justice and Power - Reading Book I of Plato's Republic*. The Macmillan Press, London, 1993.
- LORAUX, Nicole. *Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher: imaginário da Grécia antiga*. Tradução de Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- LUCAS, John, R. *Because You Are a Women*. Philosophy, Vol 48, issue 184, p. 161 -171, 1973.
- MARQUES, Marcelo P. *Platão o Pensador da Diferença: uma leitura do sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 1º ed., 2017.
- MIKKOLA, M. *The Wrong of Injustice – dehumanization and its role in feminist philosophy*. New York: Oxford University Press, 2016.
- MUREȘAN, Valentin. *The Form of Justice in Plato's Republic*. Translated by Marius Stan. Editura Paideia, România, 1999.
- NICHOLSON, Linda. *Feminism and Marx: Integrating Kinship with the Economic*. In. BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (ed.). *Feminism as Critique: on the politics of gender*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

NUSSBAUM, Martha, C. *Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1º ed., 2013

_____. *Sex and Social Justice*. Oxford University Press, USA, 1999.

_____. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, London. 1986.

_____. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, London. 2006.

OBER, Josiah. *Democracy and Knowledge*. Princeton University Press, United States of America, 2008.

OKIN, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*. Published by Vigaró, Princeton University Press, New Jersey, 1979.

OSEGENWUNE, Chris. *Understanding Plato's Theory of Justice and Creating Social Order*. Balkan Journal of Philosophy (Balkan Journal of Philosophy), issue: 2, 2011.

OSWALD, Serena. E. E. *Violent Gender Social Representations and the Family as a Social Institutional in Transition in Mexico*. In. BRAUCH, Hans G.; OSWALD, Úrsula (eds). *Climate Change, Disasters, Sustainability Transition and Peace in the Anthropocene*. Springer Nature Switzerland, AG 2019.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. 1974.

RAWLS, John. *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, p. 223-251, 1985.

_____. *The Priority of Right and Ideas of the Good*. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 17, No. 4, p. 251-276, 1988.

ROBINSON, Thomas. *Arete and Gender-Differentiation in Socrates/Plato and Aristotle*.

Arete, revista de filosofia, Vol. XI, N. 1-2, 1999. pp. 71-81.

ROMILLY, Jacqueline. *A Tragédia Grega*. Tradução de Leonor Santa Bárbara. Lisboa:

Edições 70 1999.

ROUSSEAU, Jean, J. *O Contrato Social e Outros Escritos*. Tradução de Rolando Roque

da Silva. São Paulo: Cultrix, 22^a ed., 2013.

RUBIN, Gayle. *O Tráfico de Mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*.

Tradução de DABAT, Christine, R.; ROCHA, Edileusa, O.; (et al). Recife: S.O.S, 1993.

_____. *The Traffic in Women: notes on the ‘political economy’ of sex*. In. RAYNA

Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975.

SALLER, Richard, P. *Household and Gender*. In. SCHEIDEL, Walter; MORRIS, Ian;

SALLER, Richard (ed.). *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SANTAS, Gerasimos, X. *Understanding Plato’s Republic*. United Kingdom: Wiley

Blackwell, 2010.

_____. *Plato: ethics*. In. SHIELDS, Chrstopher (ed.) *The Blackwell Guide to*

Ancient Philosophy. Oxford: Blackwell Publishing, 4^a ed. 2008.

SANDFORD, Stella. *Plato and Sex*. Polity Press, Cambridge, 2010.

SAXONHOUSE, Arlene W. *The Philosopher and the Female in the Political Thought of*

Plato. In. Tuana, Nancy (ed.). *Feminist Interpretations of Plato*. Pennsylvania State University Press, 1994.

- SANTOS, José, T. *Antígona, a Mulher e o Homem. Humanitas*, Vol. XLVII (1995), pp. 115-138.
- SCOLNICOV, Samuel. *Beyond Language and Literature*. In. CORNELLI, Gabriele (Ed.). *Plato's Styles and Charcaters*. Berlin/Bosto: De Gruyter, 2016.
- SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Educação e Realidade, vol. 20 (2), 1995.
- SILVA, Vânia, S. *Algumas Leituras Feministas de Platão: entre a imagem e a identidade*. Dissertação, Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, 2013.
- SPINELLI, Miguel. *A Aretê Filosófica de Platão Sobreposta à do Éthos Tradicional da Cultura Grega*. Archai, n. 12, jan - jun, (2014) p. 169-181.
- SØRENSEN, Anders. D. *Plato on Democracy and Political Techne*. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- SISSA, Giulia. *Filosofias do Gênero: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos*. Tradução de Maria Manuela M. S. e Alberto Couto. In. PERROT, Michele; DUBY, Georges. *História das Mulheres: a antiguidade*. Porto: Edições Afrontamento, vol. 1, 1990.
- STANIMIR, P. *χώρα – Femininity and Space in Plato's Timaeus*. Master Thesis. Institute for Social Sciences and Humanities Research, Euro-Balkan, Skopje, 2011.
- TRABATTONI, Franco. *Platão*. Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume, 2012.
- VARIKAS, Eleni. *O Pessoal é Político: desventuras de uma promessa subversiva*. Tradução de Tiago F. S. Cardoso. Rio de Janeiro, Tempo, vol. 2, n.º. 3, 1996, p. 59-80.
- VEGETTI, Mario. *L'etica degli antichi*. Manuali Laterza, 1ª ed., 1989.

_____. *Um Paradigma no Céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 1ª ed., 2010.

_____. *Platone, La Repubblica*. Introduzione, traduzione e note di Mario Vegetti. Milano, Burrizzoli, 6ª ed., 2014.

VERNANT, Jean. P. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Tradução de Myrian Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*. Revista Mana, v. 2, n. 2. Rio de Janeiro, 1996.

VLASTOS, Gregory. *Solonian Justice*. In. GRAHAM, Daniel W. (ed.). *Studies in Greek Philosophy, Gregory Vlastos: volume I – The Presocratics*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

_____. *Was Plato a Feminist?* In: TUANA, N. (ed.). *Feminist interpretation of Plato*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994.

_____. *The Theory of Justice in the Polis in Plato's Republic*. In. GRAHAM, Daniel W. (ed.). *Studies in Greek Philosophy, Gregory Vlastos: volume II – Socrates, Plato, and their tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

WARREN, J. Lane and ANN, M. Lane. *The Politics of Antigone*, 1986.

WILLIAN. M. F. *Plato the Teacher – The Crisis of the Republic*. Altman, Lexington Books, UK, 2012.

WOOLF, Virginia. *Um Teto Todo Seu*. Tradução de Bia Nunes de Sousa, Glauco Mattoso. São Paulo: Tordesilhas, 1º ed., 2014.

ZAIMAN, Louise B. *As Filhas de Pandora: mulheres e rituais nas cidades*. Tradução de Maria C. T. e Maria T. G. In. PERROT, Michele; DUBY, Georges. *História das Mulheres: a antiguidade*. Porto: Edições Afrontamento, vol. 1, 1990.

iii. Sites Consultados

DAVIS, Angela; BUTLER, Judith. *On Inequality: Angela Davis e Judith Butler in Conversation*, consultado no link: <https://youtu.be/-MzmifPGk94>

OXFAM. *Tempo de Cuidar: o trabalho de cuidado não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade*. Tradução de Master Language Traduções e Interpretações. Oxford: Publicado por Oxfam GB para a Oxfam Internacional, 2020.

UNESCO. *Atlas of Gender Inequality in Education*. 2016. Disponível em <<https://www.tellmaps.com/uis/gender/#!/tellmap/78041830>>. Acesso em 21 jan. 2018.