



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)

O COMUM E O LUGAR DAS MULHERES NA *POLITEIA* DE PLATÃO

Rosane de Almeida Maia

Brasília
2022

Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Ciências Humanas - ICH
Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)

O COMUM E O LUGAR DAS MULHERES NA *POLITEIA* DE PLATÃO

Rosane de Almeida Maia

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Metafísica da Universidade de Brasília como requisito
para obtenção do título de Doutora em Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Linha de pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental

Brasília DF

Julho de 2022

Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Ciências Humanas - ICH
Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)

Tese apresentada em 29/07/2022 para Banca Examinadora constituída por:

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (Orientador) – Universidade de Brasília (UnB)

Profa. Dra. María del Pilar Spangenberg – Universidad Nacional de Rosario/Argentina

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho – Universidade de São Paulo (USP)

Profa. Dra. Agatha Pitombo Bacelar – Universidade de Brasília (UnB)

Suplente: Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento – Universidade de Brasília (UnB)

Agradecimentos

Ao meu orientador Gabriele Cornelli, por me despertar para a beleza dos modos de filosofar na antiguidade e, socraticamente, me estimular a perseverar nesses estudos à distância dos falsos atalhos.

À Ariadne Borges Coelho, Fernanda Pio, Gabrielle Cavalcante, Agatha Bacelar e demais participantes, pelas provocantes discussões e prazerosas leituras conjuntas na Assembleia de Mulheres - Grupo de Estudos da *Archai*.

Aos colegas e professores da Cátedra *Archai*, pela amizade e generosa troca de conhecimentos.

Ao movimento sindical, pela aprendizagem em mais de duas décadas sobre a importância do coletivo.

A Antonio Carlos F. Galvão, pelo companheirismo eterno, Laila e Caio, pelos sonhos compartilhados e multiplicados.

Para Rita Naide de Almeida e Anastácio Honório Maia
in memoriam

*“Não vou mais aceitar as coisas que não posso mudar.
Vou mudar as coisas que não posso aceitar.”
(Angela Davis, *Uma autobiografia*)*

*“É por orgulho que os homens professam as diferentes variantes da concepção associal,
que se constroem com tantos pecados e crimes: egoísmo, brutalidade, parricídio!
Ao se apresentarem como maus, afirmam-se solitários;
o benefício que tiram desse posicionamento compensa, de maneira considerável, os
inconvenientes de sua própria declaração.
Ao carregarem esses crimes, eles podem ocultar sua incompletude constitutiva,
e serem considerados donos de seu destino.
Antes de declararem sua dependência, sua necessidade dos outros,
eles estão prontos a confessar tudo;
alcançam seu objetivo porque concebem a relação com os outros como purament facultativa.
Desta forma o conteúdo da teoria garante o valor daquele que a profere.”
(Tzvetan Todorov; *A vida em comum*)*

*“Com a divisão do trabalho, na qual todas estas contradições estão dadas e que repousa,
por sua vez, na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em
diversas famílias opostas umas às outras, dá-se ao mesmo tempo a distribuição,
e com efeito a distribuição desigual, tanto quantitativa como qualitativamente,
do trabalho e de seus produtos; ou seja, a propriedade, que já tem seu núcleo,
sua primeira forma na família, onde a mulher e os filhos são escravos do marido.
A escravidão na família, embora ainda tosca e latente, é a primeira propriedade,
que aqui, aliás, já corresponde perfeitamente à definição dos
economistas modernos, segundo a qual a propriedade
é o poder de dispor da força de trabalho de outros.”
(Karl Marx e Friedrich Engels; *A ideologia Alemã*)*

*“Poderíamos até repensar alguns recados platônicos neste mundo fragmentado, ideológico e
procurar outra possibilidade da verdade social. Uma verdade além do espetáculo social.
Além dos fragmentos. (...) O mundo comum, o mundo político poderia ser
a reinvenção dessa potência, além do capitalismo.”
(Miroslav Milovic; *Política e Metafísica*)*

Resumo

O objetivo geral dessa pesquisa é analisar as normas relativas às mulheres para a fundação da *Kallipolis* e destacar os seus fundamentos e princípios. A *politeia*, tal qual Sócrates propôs, justa e bela, completa e indivisa, é instituída ao se estabelecer as mulheres no lugar de primazia da comunidade política (*koinonia politike*). São examinadas as propostas normativas, em especial as chamadas primeira e segunda “ondas”, por meio de referências textuais do livro V da *República* de Platão, recorrendo-se aos comentários de autores da tradição e à discussão acadêmica contemporânea. Ademais, problematiza-se as interpretações díspares que deram curso à “elasticidade exegetica” desse diálogo de Platão, de acordo com Mario Vegetti. Parte-se do entendimento do escopo enquanto reflexão ético-política sobre justiça. Considera-se, ainda, que o modelo teórico de explicação da vida social, marcada pela mudança e degeneração, requer o ideal da máxima perfeição no remoto passado ancestral, nos marcos de um mito de fundação. As estreitas conexões entre as práticas políticas, religiosas e sociais permitem compreender a interdependência entre *oikos* e polis como *locus* de execução dos valores e interdições que se influenciam reciprocamente. A investigação abrange as interconexões não apenas no seio das famílias, mas em um sentido mais amplo, na articulação com os serviços de governantes - guardiães - em prol dos interesses comuns da polis. A justiça, enquanto princípio de comunidade para impedir que indivíduos que vivem juntos (*suzen*) causem-se danos recíprocos, é tematizada por Hegel, que se afasta da tradição hobbesiana e cujo modelo de eticidade é levado em conta por Axel Honneth. Com base na teoria social de teor normativo, Honneth constrói uma teoria do reconhecimento e um conceito de luta social que parte dos sentimentos morais de injustiça. Com essa preocupação, recorre-se à conceituação de Comum, de Pierre Dardot e Christian Laval, para os quais é premente retomar a atividade de “pôr em comum” (*koinonein*) como instituição do “comum” (*koinon*), cuja investigação sobre justiça e interação social leva em conta a necessidade de cooperação entre as pessoas como o fundamento essencial para a vida em comunidade. Considera-se que a noção de bem comum suscita questões cruciais para o entendimento dessa *politeia*, tanto como para a atualização do debate e desafios das lutas contemporâneas.

Palavras-chave: Filosofia política antiga, Platão, *Politeia*, Mulheres, Comum.

The Common and the place of women in Plato's *Politeia*

Abstract

The research's general objective is to analyze the norms related to women to create the *Kallipolis* and highlight its foundations and principles. *Politeia*, fair and beautiful, complete and undivided, as Socrates proposed, is instituted by establishing women in the primacy place of the political community (*koinonia politike*). The exam of the normative proposals uses the textual references of Plato's *Republic*, Book V, especially the so-called first and second "waves", and refers to the tradition's commentators and contemporary academic discussion. The thesis problematizes the divergent interpretations that gave rise to the Plato's dialogue "exegetic elasticity", according to Mario Vegetti. Considering the ethical-political scope and the theoretical model for social life, marked by change and degeneration, the thesis argues that it requires the ideal of maximum perfection in the remote ancestral past within the framework of a myth of foundation. The close connections between political, religious and social practices allow us to understand the interdependence between *oikos* and *polis* as a *locus* for carrying out practices permeated by values and interdiction that influence each other. The investigation covers interconnections within families and, in a broader sense, within rulers' service (guardians) in favor of the polis' common interests. Justice, as a community principle to prevent individuals who live together (*suzen*) from causing reciprocal harm, is thematized by Hegel, moving away from the Hobbesian tradition. Hegel's ethics model is taken into account by Axel Honneth. Based on normative social theory, Honneth builds a theory of recognition and a concept of social struggle that starts from moral feelings of injustice. With this concern, the thesis turns to the conceptualization of "Common", by Pierre Dardot and Christian Laval, for whom it is urgent to resume the activity of "putting in common" (*koinonein*) as an institution of the "common" (*koinon*). The investigation of justice and social interaction takes the need for cooperation as the essential foundation for community life. The notion of the common good raises crucial issues in understanding Plato's *politeia*, and contributes to updating the debate and the challenges of contemporary struggles.

Keywords: Ancient political philosophy, Plato, *Politeia*, Women, Common.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
PARTE I – O COMUM E A CONSTITUIÇÃO JUSTA	8
CAPÍTULO 1 - Virtude e justiça na polis	12
CAPÍTULO 2 - Justiça, lei e modo de vida em comunidade política	32
CAPÍTULO 3 - Perspectivas sobre o “Comum”	68
CAPÍTULO 4 - <i>Kallipolis</i> : modelo para a fundação da cidade justa	99
PARTE II – O LUGAR DAS MULHERES NA <i>KALLIPOLIS</i>	113
CAPÍTULO 5 - Lei sobre mulheres na <i>Kallipolis</i> : a primeira onda do livro V da <i>República</i>	116
CAPÍTULO 6 - Comunidade de mulheres e filhos: a segunda onda do livro V da <i>República</i>	135
CAPÍTULO 7 - Genealogia do Comum: <i>koinonia</i> como modelo de vida	158
CAPÍTULO 8 - <i>Kallipolis</i> : regulação da reprodução, sexualidade e família cívica	182
CONSIDERAÇÕES FINAIS	203
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	212

INTRODUÇÃO

A *República* é um diálogo narrado por Sócrates, cuja memorável conversa na casa de uma família rica¹ localizada no porto do Pireu se desenrola sobre o que é a essência da justiça. Sócrates, que havia escapado da morte por sua desobediência civil contra Crítias durante o governo dos Trinta Tiranos e foi condenado a beber a cicuta pelos defensores da democracia, que voltaram ao poder com Trasíbulo, encontra-se em seu círculo diante da pungente e dramaticamente aporética questão relativa ao bom governo, vale dizer, à atividade de direção da polis. Ressalte-se que a intervenção agressiva de Trasímaco, no livro I, vem corroborar a noção mais disseminada na Atenas do século V a.C. de que a justiça consiste nos interesses dos mais fortes (338c) e, em decorrência, daqueles que detêm o poder. Para o sofista Trasímaco, tanto oligarcas como democratas legislam de modo exclusivo para sua própria vantagem. Sob a pressão de uma série de indagações e mediante a metáfora de sucessivas “ondas” a serem enfrentadas com destemor, Sócrates esboça a ordenação da *Kallipolis*² como se constituísse uma unidade completa e indivisa, à qual está ligada de forma esplendorosa uma miríade de assuntos fundidos em torno do tema: a *politeia*³ ideal.

No livro V se encontra o cerne do diálogo *República*,⁴ onde Sócrates critica a cidade atual ao mesmo tempo em que investiga as normas e instituições capazes de reestabelecer a comunidade política. Nesse contexto, essa controversa passagem do diálogo considera as vicissitudes atenienses para, então, apresentar propostas ousadas de uma nova *politeia*: educação para as mulheres tornarem-se governantes, além da comunhão de mulheres, filhos e bens entre guardiães, dentre outras. O diálogo de Platão é aqui considerado como o projeto político apresentado por Sócrates para fundar a *Kallipolis* nos marcos de uma constituição

¹ *Oikos* do meteco, estrangeiro, Céfalo e seus filhos Polemarco e Lísias.

² *Kallipolis* é a cidade boa, bela (*agathon*) e correta (*kalo*). A polissemia de *kalos* pode remeter, nesse caso, à noção de “cidade bela”, ou seja, que tem a posse de uma beleza física e moral; e é dotada de proporção e justiça. Cf. *The Cambridge Greek Lexicon* (2021), ed. J. Diggle.

³ Segundo Canfora (2014, 317), o fato de Aristóteles apresentar Πολιτεία como o título desse diálogo de Platão não exclui a possibilidade de a antiguidade conhecê-lo por outras denominações. Sobre o título da obra ver também Shorey (1937, xxvi).

⁴ O título de *República* vem de uma escolha feita por Cícero, séc. I a.C., para sua própria obra, *De re publica*, que consiste em uma resposta ao diálogo de Platão no gênero *Politeiai*. *Res publica* traduz *Politeia* para o latim em face do pressuposto de que seu tema central é a Constituição ou o Estado ou a forma de Governo. A escolha é intencional e apropriada ao contexto daquela recepção, conforme aprofundado em Benveniste (1995 v.1).

singlar. Especificamente, busco examinar as medidas discutidas entre as personagens Sócrates e interlocutores tendo em vista compreender os desafios para fundar a cidade bela e justa com base no princípio da “comunhão” (*koinonia*).⁵ Analiso, em especial, a legislação proposta para as mulheres no livro V da *República*, considerando-a como marco fundador da melhor comunidade política (*koinonia politike*), no âmbito do pensamento político de Platão. Assim, é necessário partir do debate sobre o escopo do diálogo e problematizar as interpretações díspares que deram curso à sua “elasticidade exegetica”, de acordo com Mario Vegetti.⁶ A negação de seu caráter político termina por limitar a compreensão da envergadura do projeto de uma nova organização social, imprimindo, no mais das vezes, um viés analítico baseado no liberalismo moderno, que julgo anacrônico e desvirtuado.

No mundo contemporâneo, de acordo com Pierre Dardot e Christian Laval, a noção de “bem comum” suscita certo número de questões que em geral não são tratadas, como a de saber quem está em posição de definir o que é bem comum ou a de especificar quem detém os meios efetivos de uma política supostamente em conformidade com ele.⁷ Na Parte I, é retomada a concepção encabeçada pelos dois autores, que almeja instruir as lutas coletivas atuais, do início do século XXI. Vê-se aí que seria preciso entender o comum como “instituição” e, assim, reconhecer que “todo verdadeiro comum político deve sua existência a uma atividade contínua e constante de pôr em comum”.⁸ Nessa medida, não é a comunidade política que, uma vez constituída, garante a instauração da atividade de pôr em comum num contexto preexistente, mas sim a atividade de pôr em comum – ou seja, a atualização dessa capacidade na deliberação – que faz existir o comum da comunidade política. Isso nos permite vislumbrar a importância de instituir, ou seja, de criar instituições que amparem a realização do comum, superando as noções que atribuíam esse valor às “coisas”:

“O comum a ser instituído só pode ser instituído como o indisponível e o inapropriável, não como possível objeto de um direito de propriedade”.⁹

⁵ *Koinonia*, substantivo abstrato, é aqui traduzido para “comunhão” ou “comunidade”; já *koinon*, adjetivo substantivado, é vertido para o termo “comum”.

⁶ Vegetti (2010, 274).

⁷ Dardot e Laval (2017, 28).

⁸ “Indo muito além do sentido estrito do discurso aristotélico” (Dardot e Laval 2017, 248), conforme veremos no capítulo 3.

⁹ Dardot e Laval (2017, 252 *grifo dos autores*).

Nessa concepção, o comum político é radicalmente exterior à propriedade, porque não é um “bem”, e somente existe propriedade, privada ou comum, daquilo que é considerado um bem a ser apropriado por alguém. Portanto, embora possa haver “bens comuns”, o comum não é um bem – ao menos no sentido de alguma “coisa” que se possa adquirir e da qual se possa dispor da maneira que se queira, por exemplo, cedendo-a por meio de troca (o que o grego designa pelo termo *ktesis*). Daí o foco da luta pela transformação da sociedade capitalista contemporânea se direcionar para o fomento de práticas que concernem à vida em comum. Com essa preocupação, me dedico à investigação sobre justiça e interação social, tomando a necessidade de cooperação entre as pessoas como fundamento essencial para a vida em comunidade.¹⁰ Nessa perspectiva, é premente realizar uma imersão no universo simbólico que compõe o texto da *República* de Platão e os signos que nos instigam até hoje para recuperar uma certa dimensão da sociabilidade humana na antiguidade grega, que considero de grande importância para o debate contemporâneo.

No livro V, em que Sócrates esboça a melhor ordenação da polis, três *topos* destacam-se como medidas consideradas paradoxais: 1) educação para as mulheres tornarem-se governantes; 2) comunhão de mulheres, filhos e bens entre guardiães; 3) necessidade de os filósofos serem governantes ou dos governantes serem filósofos. O último elemento do esquema proposto para a *politeia* é a indicação do filósofo (ou filósofa) para assumir o governo. Em seu delineamento completo, *Kallipolis* é a cidade bem ordenada sob a direção de “guardiães” e “filósofos”. É notório que filósofo platônico (*philosophos* 476b2), diferentemente de amantes das visões e dos sons, ou seja, dos espetáculos (*philotheamones* 476a13), pode legitimamente governar a cidade uma vez que conhece a justiça, a beleza e o bem. Vale dizer, enquanto filósofo ou filósofa, busca, por meio da dialética, o modelo que deve ser reproduzido o mais próximo possível nas ações e comportamentos. Ao discernir a distância entre a perfeição dos modelos eidéticos e das cópias sensíveis, há que se ter em mente o fato de que, se as ações políticas concretas não forem respaldadas pelo conhecimento dos modelos inteligíveis, estão alienadas de referências normativas, tornando-se atividades calcadas no

¹⁰ É importante sempre ter em mente a singularidade histórico-social do que aqui tratamos, cujos aspectos específicos e delimitados circunscrevem-se à chamada “tradição ocidental”, distinta de outras tradições não examinadas nesta tese.

arbitrio, ignorância e confusão.¹¹ Esse é o tema da “terceira onda”,¹² referente às relações entre poder e saber na proposta de Sócrates, que, por sua vez, não será tratado especificamente nessa tese à medida que enfoco as duas primeiras ondas expressas no livro V.

No tocante à relevância da *politeia* de Platão para as questões concernentes ao lugar das mulheres na vida política, penso ser premente passar detidamente pelo rol de argumentos lançados por Sócrates, cuja pertinência é crucial para conceber a igualdade entre os sexos (sob o fundamento ontológico de uma mesma natureza humana) e favorecer as mudanças institucionais. Tal caminho abre espaço para que também as mulheres governem a polis e para a revolução de todo o modo de vida em coletividade. Lembre-se que Sócrates inaugura o livro V do diálogo qualificando a polis que pretende fundar nos termos em que também identifica as propriedades morais das pessoas que nela irão habitar. As outras cidades, por seu turno, são falhas e más (449a3) em relação à administração e à formação da alma dos indivíduos, sendo quatro as espécies de vícios que as atingem. Estando a ponto de iniciar a explicação desses males que degeneram a polis, ele é interrompido por seus interlocutores, que apelam para que retome o discurso sobre a comunidade de mulheres e filhos e a educação das crianças, mencionadas pela primeira vez no livro IV (423e), e expor o princípio da comunidade (*koina ta phylon* 424a) e como isso tudo afetaria a organização da cidade. Ao passar ao exame da possibilidade de mulheres serem guardiãs, na “primeira onda”, Sócrates desafia um suposto contraditor nesse processo dialógico (454e8). O desafio é que Gláucon siga a discussão para verificar se os críticos seriam capazes de demonstrar que nenhuma ocupação é própria da mulher, no sentido de ser exclusiva por causa de sua natureza. Decorre daí que Sócrates trata da natureza em pelo menos dois planos diferentes. As naturezas múltiplas, que são igualmente distribuídas em relação a dimensões particulares, como por exemplo uma ocupação específica: a guarda da cidade. Em outro plano, o que está em conformidade com a natureza dá razão à distribuição igual de pessoas do sexo feminino e masculino em todas as ocupações. Assim, partindo de um paradoxo, Sócrates constrói o ambiente argumentativo necessário para se contrapor aos julgamentos aceitos sem reflexão ou discernimento. O que é bom para a cidade é, então, defendido e demonstrado argumentativamente como sendo de acordo com o que é

¹¹ Ver F. Ferrari (2000, 365-390).

¹² Sócrates recorre à metáfora da onda do mar (*kima*), a ser enfrentada pelo navegador, em comparação com as opiniões das pessoas na cidade, a serem enfrentadas pelos filósofos.

bom em si. Tal norma posta em prática mostrar-se-ia a melhor para a cidade e para seus guardiães (457b8-c4).

A Parte II, dessa maneira, volta-se ao estudo da legislação que reposiciona as mulheres na polis (*gynaikeios nomos*). Embora essa passagem conhecida como “a segunda onda”, que se estende de 457c até 473c, tenha sido relegada por intérpretes da *República*, nela Sócrates propõe medidas que vêm sendo debatidas ao longo de mais de dois milênios: a abolição da propriedade privada e a radical transformação da família. A hipótese da pesquisa é que a comunidade de mulheres e filhos é estruturante para o modelo de cidade que almeja a coletivização em prol do bem comum, baseada no seguinte princípio: o melhor é tudo em comum. O diálogo travado entre Sócrates e seus interlocutores atém-se à utilidade de tal princípio, alternando-se com considerações sobre a pertinência das medidas. Sobressaem-se as diversas questões práticas sustentadas na dialética dianoética, tais como, por exemplo, as precauções de governantes a fim de realizarem “casamentos sagrados” (*hieros gamos*) e, por conseguinte, úteis. Como também a busca de afinidades entre mulheres e homens guardiães para copularem impulsionados por *eros* (458c-d), posto que é de acordo com a natureza que, de bons humanos, provenham bons descendentes. Conforme será destacado acerca da regulação da reprodução, sexualidade e família cívica, a *eugeneia* na antiguidade possui uma funcionalidade específica, que opera naquele contexto de forma distinta de como a entendemos na modernidade.

Destaque-se que Sócrates, Adimanto e Gláucon encampam o desafio de pensar e discutir sobre os males da polis e desenhar, conjuntamente, uma constituição íntegra para a *Kallipolis*. Cabe, portanto, questionar se as normas de fundação voltadas para as mulheres seriam as melhores para o enfrentamento do processo de disrupção da *koinonia*. A partir dessa questão norteadora, busco examinar as propostas normativas, considerando-as no âmbito do questionamento teórico sobre o esfacelamento da coesão social sob o imperativo dos interesses individuais que transformam a vida social e rompem a unidade da polis. Há que se considerar a magnitude das dificuldades que se sobrepujam naquele momento da antiguidade grega clássica atravessado pela inexorável crise de soberania da polis ateniense.¹³ Portanto, a

¹³ Tucídides se notabilizou por enxergar as dificuldades crescentes em decorrência da Guerra do Peloponeso. Em seu desfecho, Tucídides constatou que “havia desalento em todos os corações” (Th. 8, 66). A instabilidade foi agravada pelos sucessivos golpes oligárquicos, em 411 e 404 a.C., após cerca de um século de democracia ateniense. Ver Finley (1989).

preservação da coesão da comunidade de cidadãos exige uma resposta criativa e convincente. Tão premente como a formulação de uma constituição que se mostre sintonizada com o amadurecimento do pensamento e da prática na administração do coletivo, o diálogo platônico suscita a importância da investigação sobre a natureza da comunidade e do indivíduo, da polis e da alma.

Considero que retomar Platão no século XXI, notadamente aquele do livro V da *República*, significa seguir o esforço dialógico de Sócrates para construir a comunidade política verossimilhante à salutar interdependência orgânica das partes constitutivas da cidade voltada para o todo. Trata-se de um empreendimento político de grande envergadura. Assim, nas palavras de Vegetti, àqueles que buscam a crítica transformadora, valeria à pena escutar seu apelo para o esforço de resignificar arrazoadamente a “grande política”:

“Na margem crítica, unem-se em Platão aspectos proposicionais, que também se mostram ricos de interesse pela radicalidade com a qual propõem temas de reflexão dificilmente evitáveis. Antes de tudo, é relevante a forma com a qual estes aspectos são configurados: trata-se de um pensamento da *grande política*, na intersecção entre perspectivas utópicas e teoria normativa de grande âmbito. Numa situação histórica em que o pensamento da política, após a crise dos historicismos evolucionistas, tende a ser reduzido de modo asfíxiante à administração do existente, à gestão dos negócios cotidianos (delegando implicitamente a atores extrapolíticos, por um lado, as decisões estratégicas cruciais, por outro, a tarefa das orientações da sociedade), o apelo platônico à necessidade de devolver à política - pensada como “saber-régio” - uma capacidade de orientação da vida social na sua complexidade econômica, militar, ética, só pode mostrar-se extremamente relevante, embora não seja difícil classificá-la hoje, como se fizera já no seu tempo, de ‘utopia’ anacrônica.”¹⁴

Ao sermos persuadidos pelo desejo de enfrentar a situação disruptiva e pelo premente compromisso ético-político de restaurar a comunidade política, estará dada a chave para

¹⁴ Vegetti (2010, 279).

ultrapassar a anomia na sociedade e no indivíduo que caracteriza atualmente as nossas vidas. Sendo Platão o crítico da polis atual e aquele que propõe a “via da comunidade”¹⁵, creio ser o filósofo que nos inspira para construir coletivamente uma nova perspectiva do comum.

¹⁵ Vegetti (2010, 280).

PARTE I – O COMUM E A CONSTITUIÇÃO JUSTA

Platão se situa no topo da tradição filosófica, considerado um dos expoentes da filosofia ocidental a produzir uma obra que toca num vasto campo de temas ainda hoje discutidos sob a moldura da política, ética, metafísica, epistemologia, cosmologia, linguagem, arte, matemática, ciência, psicologia, pedagogia, antropologia e religião. Embora esses tópicos pudessem estar presentes em seus antecessores e contemporâneos, abordou-os de uma maneira singular, dando-lhes um tratamento unitário.¹⁶ Esses temas e questões encontram-se distribuídos pelo conjunto dos mais de vinte e cinco diálogos atribuídos a Platão, que chegaram até nós.

A *República*¹⁷, considerada uma obra prima em sua notável articulação desses temas, tem sido objeto de grandes debates ao longo de quase dois mil e quinhentos anos de exegese. A disputa sobre o significado de se eleger a política ou, de outro lado, a moral como assunto principal do diálogo tem tido repercussão não só para o entendimento do texto de Platão no âmbito acadêmico, como também para o respaldo, com base em sua incontestável autoridade, sobre grandes questões interpostas nesse longo período histórico.¹⁸ Cabe registrar que, nessa obra, importantes contribuições se desdobraram tanto na própria filosofia platônica, como no domínio específico de diversas áreas de conhecimento, a exemplo da chamada teoria das ideias e a hierarquização que situa a ideia do bem no ápice dessa metafísica; uma concepção de ciência que influenciou decisivamente a axiomática euclidiana; a primeira notação do vocábulo *theologia* (379a); a concepção antropológica da qual se deriva o conceito de ser humano arraigado na cultura ocidental e de alma tripartida, caracterizada por conflitos internos, além da interdependência derivada da falta/necessidade tomada como ponto de partida para o desenvolvimento da psicologia; e muitas outras referências, com destaque para as artes e

¹⁶ Rossetti (2015, 11-20). Para Kraut (2007, 1) Platão pode ser considerado o “inventor da filosofia”, concebida como um método de raciocínio distintivo e indispensável para a vida humana e para a comunidade política. Aqui, não custa indagar em que medida esse peso seria suportável para um autor que não intenta ser o protagonista de suas ações dramáticas, nem tampouco se arvora a escrever tratados para registrar a palavra final de suas elucubrações.

¹⁷ Sigo a tradução da *República* de Anna Lia Prado (2014), a menos que indicado diferentemente.

¹⁸ Sobre a data de composição desse diálogo, Shorey (1937, xxiv) considera que “*Republic* is the central and most comprehensive work of Plato’s maturity. It may have been composed between the years 380 and 370 B.C. in the fifth or sixth decade of Plato’s life. The tradition that the earlier books were published earlier can neither be proved nor disproved. The invention of printing has given to the idea of “publication” a precision of meaning which it could not bear the Athens of the fourth century B.C.. Long before its formal completion the plan and the main ideas of Plato’s masterpiece were doubtless familiar, not only to the students of the Academy but to the rival school of Isocrates and the literary gossips of Athens.”

sobretudo para a educação.¹⁹ Segundo Vegetti, a plurisecular tradição exegética da obra política de Platão, radicalmente conflituosa, constitui desde a antiguidade, mas sobretudo a partir de meados do século XIX até nossos dias, um dos mais violentos campos de batalha em que se desencadeou o conflito de interpretações. Trata-se, portanto, de um caso especial de sucesso, como texto filosófico, na história da recepção.²⁰ Assim, nos adverte para que não seja simplificada a trama complexa do pensamento platônico, pois é precisamente o eixo da política, sempre vinculada ao discurso sobre o ser e o conhecer, o que motiva sua milenar tradição interpretativa. Sendo necessário tomar-se as reflexões sobre política e ética em um contexto amplo, a obra política é central, tanto no que tange ao espaço que ocupa, como na relevância qualitativa da discussão para o entendimento de sua filosofia.²¹

O papel que a política exerce no âmbito de suas preocupações pode ser apreendido pela própria denominação do diálogo *República*, cujo título em grego, *Politeia*, diz respeito principalmente à estrutura constitucional de uma comunidade política, mas também trata da extensão e composição hierárquica do corpo cívico, incluindo o direito de cidadania e de acesso aos cargos públicos. Essas duas definições de *politeia* tendiam a coincidir, uma vez que o que caracterizava uma constituição democrática (*vis-à-vis* à oligárquica, por exemplo) era sobretudo esse direito.²² Ressalte-se que a mera distribuição dos lugares e funções, que define a ordem própria da modernidade, depende tanto da suposta espontaneidade das relações sociais quanto da rigidez das funções de Estado, o que não ocorre na antiguidade grega, cuja atividade política, religiosa ou econômica imiscui-se na vida da polis caracterizando a organização

¹⁹ Ver Eggers Lan (1988, 9-11). Mais recentemente William Altman (2012, 37) destacou a amplitude temática da *República* como desafio interpretativo: “The first word of Book 1- ‘*Kateben*’ (‘I went down’ from the verb *Katabainein*; ‘to go down’) - embodies Plato's complete and considered teaching about Justice, i.e., the dialogue's principal, overriding, and indeed its sole concern. Beautifully written though it is, filled to overflowing with literary, political, historical, athletic, musical, military, economic, mathematical, harmonic, logical, psychological, ontological, methodological, and pedagogical riches (a by no means complete list) to such an extent that it almost seems a blasphemy to say that any one thing is its principal concern, Plato's sole purpose is to persuade the reader - just as Socrates' sole purpose is to persuade Gláucôn - to choose Justice.”

²⁰ Vegetti (2010, 21).

²¹ Considerando-se os diálogos afins, ou seja aqueles tidos como “inequivocamente políticos”, vale dizer, o *Político*, os dez livros da *República* e os doze de *Leis* obtêm-se “23 unidades dialógicas, mais de metade, portanto, de todo o *corpus* atribuível a Platão”. O mesmo se pode salientar na “exegese de muitos outros diálogos em que as reflexões políticas não podem ser menosprezadas, como em: *Górgias*, *Protágoras*, *Menexeno* e *Crítón* e ainda *Apologia*, *Laques*, *Fédon* e *Fedro*. Destaque-se, ademais, a famosa epístola: *Carta VII*”. Vegetti (2010, 25 e 27)

²² Ver D. Leão (2012).

social. Sobretudo na *República* as questões atinentes à *politeia* têm um delineamento suficientemente amplo para abarcar temáticas cruciais para a reflexão filosófica, imprimindo relevância a temas que poderiam até ser tidos como triviais, tais como, por exemplo, a dieta de guardiães (403e-404a). De acordo com Trabattoni, na mensagem abrangente da *República* a virtude e a felicidade passam necessariamente pela política, entendida em sentido *lato* como educação completa, quer na dimensão pública, quer na privada. Dessa maneira, Platão pode fechar o grande diálogo dizendo que “as condições que expusemos, se forem respeitadas, sem dúvida permitirão ao ser humano ser feliz, antes e após a morte” (*eu prattein* 621d).²³

No campo dos “negócios da política” (*ta politika*), propriamente dito, a saber: acesso aos cargos de governo; finalidade do poder decorrente desses cargos; estrutura econômica-social da cidade e as relações entre os segmentos que a compõem; preparação e condução da guerra, dentre outros, diferentemente do interesse historiográfico de Aristóteles na *Constituição dos Atenienses*, Platão estaria menos interessado na engenharia constitucional e legislativa, ou nas estruturas institucionais que a realizam, e mais atento às questões ético-políticas suscitadas.²⁴ De fato, somando-se o diálogo *Leis* (*Nomoi*), que é o registro de uma longa discussão acerca de um conjunto legislativo e o funcionamento de um sistema constitucional abrangente e, ainda, *Político*, que trata da definição de um tipo de pessoa que se ocupa da polis, percebe-se que esses diálogos não se circunscrevem à administração da polis, em um sentido estrito, mas integram a política em um vasto quadro filosófico como é típico do *corpus* platônico. Não se trata apenas da abrangência temática, mas também do diálogo como recurso da exposição, o qual coloca em questão inúmeras perspectivas de entendimento atribuídas às diversas personagens que integram a cena dramática, na qual Platão não está presente.

“Platón, al retirarse del diálogo, abre el horizonte de la verdad a partir de distintos puntos de vista y, en ese sentido, podemos reconocer que el pensamiento platónico, más que exponer una doctrina, provoca la confrontación de diversas perspectivas en un juego polifónico donde cada voz tiene que ganarse su propio derecho. Las diferentes perspectivas de Sócrates sobre el mismo problema y, a su vez, los

²³ Trabattoni (2012, 202).

²⁴ Embora estes aspectos sejam tratados no diálogo *Leis*.

distintos puntos de vista de los interlocutores en su intercambio dialéctico con Sócrates, deben hacernos advertir, entonces, que el pensamiento platónico, lejos de fijar una serie de proposiciones que pueden ser memorizadas y aprendidas, pone de relieve que el pensamiento sólo se cumple en la dialéctica cooperativa del diálogo, cuyo carácter aporético revela el irrenunciable esfuerzo por conocer en conjunto los límites y el alcance del saber humano”.²⁵

Em suma, o entendimento da *Politeia* de Platão como comunidade de cidadãos que dispõe do conhecimento para governar-se em prol do bem comum já anuncia as dificuldades para tomá-la como uma mera obra de teoria política que classifica os regimes políticos e prescreve regras para o governo. A complexidade dos temas tratados e as instigantes proposições para a reformulação de compreensões, atitudes e costumes levam a debates calorosos entre seus comentadores, que frequentemente se digladiam acerca de um suposto caráter unicamente quimérico, irônico, factual ou mesmo normativo desse diálogo.²⁶ Decorre daí que o projeto político delineado ao longo desse diálogo não se atém à competição cotidiana pelo poder, mas ao modelo para uma reforma radical da comunidade política. Para Vegetti,²⁷ uma avaliação da política platônica parece exigir que seja reinserida no contexto da ética e da antropologia que a motivaram e da filosofia que lhe garante uma fundação.

²⁵ Delorme (2020, 147).

²⁶ Ver Capítulo 4.

²⁷ Vegetti (2018, 321).

Capítulo 1)

Virtude e Justiça na polis

No final do livro III, discorrendo sobre qual deveria ser a educação dos guardiães ou governantes (*arkontes*) e distinguindo os auxiliares (*epikouroi kai boetoi*), Sócrates antecipa que, além da educação, é preciso indicar as demais condições de vida, tais como moradia e posse de outros bens, que favoreçam as virtudes e não os incitem a fazer mal a outros cidadãos (416d). Com essa passagem, Sócrates introduz os elementos essenciais do seu coletivismo, vale dizer, a ausência de propriedade privada para guardiães e governantes (isto é, guerreiros e filósofos) e a vida em comum. Sendo a propriedade privada a causa da ruína tanto dos governantes, como de toda a cidade, aquilo que os guardiães tiverem necessidade para viver advirá dos agricultores e artesãos, para os quais está prevista uma moderada propriedade privada, suficiente para suprir as exigências da própria vida e das outras classes.²⁸ Próclo, um dos principais comentadores antigos da *República*, descreve esse princípio: “Os bens serão comuns a todos dado que, ao pertencerem todas as coisas à cidade, cada um obtém o necessário em relação à sua necessidade” (Procl. *in R.*, 366.6-7).²⁹ Em seu último diálogo, *Leis*, “o Ateniense” faz referência ao modelo delineado na *República*, reforçando a sua vontade de erradicar da vida tudo o que se define privado, coletivizando até aquilo que é particular por natureza, como os olhos, as orelhas, as mãos, com o fim de se obter a visão, a audição, a ação conjunta (Pl. *Lg.* 739c5-d1).

Fundar a polis justa requer desenhar uma cidade a salvo dos interesses corruptíveis detectados na multiplicidade de instâncias dominadas por interesses privados e pela hierarquia disfuncional entre cidadãos. Assim, Sócrates propõe aprofundar a discussão sobre o que corrompe a saúde da polis e conduz à divisão entre ricos e pobres, identificando os fatores que corroem “a comunhão de prazeres e dores” (464a2) para reverter o processo de degeneração e fortalecer os fundamentos da comunidade verdadeira em prol do “máximo bem para uma cidade” (464b1). De acordo com Kraut, uma das forças motrizes por trás da representação de

²⁸ Cf. Casertano (2010a, 41-51).

²⁹ Desde logo devo esclarecer que vertemos *khrematon*, por “riquezas”, seguindo as traduções costumeiras. Já o substantivo *khrema* tem o sentido básico de “uma coisa de que se necessita ou que se usa”, dando origem a uma série de sentidos: “objeto de ocupação, negócio”; “acontecimento”. No plural, *khremata* tem o sentido geral de “bens”, “posses”, “recursos” ou simplesmente “dinheiro”. Esse vernáculo é fundamental para se perceber o amplo campo semântico de “bem”, que se relaciona com “necessidade” e abrange o material e imaterial nesse diálogo de Platão. Cf. Muniz (2011, 53).

Platão de uma sociedade ideal é que em tal sociedade deve haver um profundo sentimento de comunidade entre todos os cidadãos, apesar do fato de que eles não podem compartilhar uma compreensão igual acerca do “bem humano”.³⁰ Nessa *politeia* está constituído que nenhum indivíduo ou grupo será favorecido em detrimento de qualquer outro. Assim, para que os membros da comunidade estejam em uníssimo acerca das mesmas coisas e do mesmo ponto de vista, não há como deixar de se referir às características disfuncionais da ordem vigente na cidade atual.³¹ Em decorrência, a apropriação e fruição das coisas materiais e relações humanas expõe os efeitos da propriedade privada sobre a vida comunitária e os impactos nefastos da distinção entre “o meu” e o “de outro” para o bem comum (462c-463e). Nesse sentido, há que se definir claramente o que é a vida em comum que fomenta as virtudes nos indivíduos. Nas palavras de Sócrates:

-Vê-se, então, falei eu, se é mais ou menos assim que eles devem viver e morar para que venham a ser dotados de tais qualidades. Primeiro, ninguém terá algo que seja propriedade sua, a não ser o estrito necessário; em seguida, ninguém terá moradia ou despensa para onde qualquer um não tenha acesso. Quanto aos víveres de que precisam os atletas da guerra, temperantes e valentes, eles os receberão dos outros cidadãos como paga pela guarda que exercem, na medida do que lhes seja necessário para que nada lhes falte durante o ano. Frequentarão as refeições públicas e, como se estivessem alojados em acampamentos de guerra, terão vida em comum.

³⁰ Kraut (2007, 12).

³¹ Para Monoson (2000, 127), diante dessa situação disfuncional, Platão diagnostica o problema e acredita que poderá corrigi-lo mediante uma nova estrutura social. Em suas palavras: “Plato explores the possibility that different structures would more reliably generate responsible ruling. He focuses not on accountability or wide dispersal of power, but on the radical separation of the spheres of economic/private life and political life. Those who participate in commerce, consumption, and private family life will not have access to political power, and those who exercise political power will have no access to commerce, consumption, and private attachments. The radical separation of these spheres of life, articulated in the division of labor between the gold, silver, and bronze groups in city, addresses the material and psychic sources of corruption. In this city, bribery and nepotism should not be perennial problems. The guardians have gold in their souls and therefore no need of it in their pockets. They have an extended ‘family’ and no need for special personal attachments. They have an understanding of the good of the whole and find their own contentment in its pursuit”. Assim, aqueles encarregados de governar não serão corrompidos. Também para Kraut (2007, 12) as propostas de Sócrates vão no mesmo sentido de enfrentar a corrupção: “Plato is in favor of giving extraordinary powers to rulers who themselves have a philosophical understanding of the human good, he is not unconcerned about the possibility that such power might be misused or arouse resentment. It is partly for this reason that private wealth and the family are abolished in the ruling class. These powerful sources of political corruption and favoritism must be eliminated in order to give reasonable assurance to those who are ruled that they will not be exploited by those who are more powerful.”

(...) Em razão disso tudo, afirmaremos que são essas as disposições que os guardiões deverão tomar sobre a moradia e outras coisas? Será isso que vamos legislar? Ou não? (416d-417b)

No livro IV Sócrates aprofunda a discussão sobre os fatores que historicamente corromperam a saúde e coesão da polis e levaram a uma fragmentação, que pode ser detectada na multiplicidade de instâncias dominadas por interesses privados e egoístas e numa hierarquia nefasta à cidade, em que injustiça e doença passam a distorcer o que deveria ser um saudável corpo cidadão. Nessa medida, o objetivo passa a ser a construção da unidade da polis buscando-se contrapor ao que é identificado como um modo de vida dispersivo e perseguindo-se uma unificação que garanta a estabilidade contra a inclinação natural para a divisão e guerra civil (462a-b). É interessante destacar que, de acordo com Silvia Gastaldi, Platão modifica o modo enraizado de entender as noções de *stasis* e *polemos*.³² A harmonia, invocada constantemente como uma força corretiva indispensável para as relações sempre conflitantes entre cidadãos, passa a se estender à totalidade de gregos, entre os quais se considera o vínculo de afinidade até então reconhecido apenas aos membros da mesma polis. Assim, qualquer quebra nessa atitude pacificadora é classificada como *stasis*.³³

Sócrates lança mão da imagem das três ondas, ao longo do livro V, como metáfora para a dificuldade de se enfrentar o senso comum.³⁴ No tocante às duas primeiras ondas,

³² Gastaldi (2000, 301-334).

³³ Ao diferenciar os termos *stasis* na antiguidade grega e “revolução”, na modernidade, Hannah Arendt destaca que “as revoluções modernas pouco têm em comum com a *mutatio rerum* da história romana ou com a *στάσις*, a guerra civil que afetava a polis grega. Não podemos equipará-la à *μεταβολαί* de Platão, a transmutação como que natural de uma forma de governo em outra, nem ao *πολιτείων ἀνακύκλωσις* de Polébio, o ciclo recorrente inalterável a que estão presos os assuntos humanos, sempre que chegam a seus extremos”. Nessa medida, a Antiguidade conhecia a mudança política e a violência concomitante à mudança, mas nenhuma das duas parecia gerar algo inteiramente novo. As mudanças não interrompiam o curso daquilo que “a era moderna chamou ‘história’ que, longe de partir de um novo ciclo, era visto como recaída num outro estágio do ciclo, seguindo uma trajetória previamente determinada pela própria natureza dos assuntos humanos e, portanto, inalterável”. Arendt (2011, 47 e 48).

³⁴ De fato, Sócrates se utiliza de inúmeras imagens na *República*, tais como as tão discutidas imagens do sol, da linha e da caverna nos livros VI e VII. No tocante às referências à navegação propriamente dita, a referência ao navio no livro VI inaugura esta série delas e se revela significativa para a preparação das demais. Segundo G. Cornelli (2014, 11), “a imagem do navio parece derivar sua força dramática e argumentativa exatamente desta rota longa e agitada, marcada pelo enfrentamento das ondas que impedem a construção da *Kallipolis*”. Nesse contexto, a terceira e última destas ondas, “por sinal a maior de todas, indica o papel predominante dos filósofos no governo da cidade, colocando-se em discussão as agruras de se pilotar um navio quando não se sabe como fazer. O poder de convencimento das imagens como recurso argumentativo não poderia ser mais ilustrativo do *logos* que passa a dominar a narrativa a partir do livro V”.

concernentes ao papel das mulheres no governo e à comunhão de mulheres e filhos, Sócrates almeja enfrentar a situação de desvio atual da cidadania com relação à vida comum e questionar os laços das relações familiares concernentes ao *oikos*.³⁵ Urge, de um lado, identificar as causas da divisão na comunidade e, de outro, redirecionar os interesses tendenciosamente voltados para uma crescente apropriação privada em uma dinâmica contrária, ou seja, para a política. O confronto com os elementos constitutivos da coletividade, agora em crise, impõe encarar uma transformação radical.³⁶ Nesse sentido ganha relevância o debate sobre um novo modelo de relações familiares que propale uma família estendida à polis, deslocando as restrições formalmente associadas com o *oikos* e afetando o poderio do patriarca e a posição das mulheres na sociedade.³⁷

No coletivismo encontrado na *República*, por seu turno, a verdadeira comunidade a ser resgatada teria de estar o mais próximo possível do estado de um indivíduo no que se refere

³⁵ *Oikos* pode ser traduzido por: casa; lar; domicílio (*household*); casa e seus ocupantes; família, descendência; bens da casa; edifício e sua estrutura. Cf. *The Cambridge Greek Lexicon* (2021), ed. J. Diggle. Vale destacar a ampla discussão em torno dessa noção. De um lado, o chamado *oikos* é considerado um grupo humano estruturado de modo complexo, que inclui família, assim como escravos (Mossé 1991, 15). De acordo com Lévi-Strauss (1969), *oikos* grego deve ser pensado como entidade moral que detém um domínio composto ao mesmo tempo por bens materiais e imateriais. *Oikos* é considerado tanto a casa no sentido de habitação, que poderia ser o lugar de qualquer pessoa e não só de cidadãos, como também o patrimônio ou a propriedade herdada, especialmente a terra (*kleros*) (Dawson 1992, 95-97). Ademais, está subordinado à posse de um homem cidadão, o *kyrios*, que possui a autoridade e poder sobre o *kleros*. As mulheres têm, sobre os bens, uma posição de *epikleros*, figura legal que garante que mulheres acompanhem a herança. A condição de *epikleros* não era particular ao direito ateniense, pois era encontrada em Esparta, por exemplo. (Hdt VI, 57; Arist., *Pol*, II, 6.11). A herdeira pode dispor da propriedade que tenha herdado, porém sempre através do homem mais próximo (marido, filho, irmão etc) (cf. Leduc 1994). Para defender o *status quo* de uma família tradicional com uma estrita divisão de trabalho entre homens e mulheres, ainda que na antiguidade, alguns autores indicam o *oikos* como sendo o lugar cultural que qualifica a forma peculiarmente humana de responder à necessidade de se perpetuar a própria espécie (e a si), ver Campese (2000, 260 ss.). Segundo Aristóteles (*EN* X 1179b24-26), enquanto para outros seres a união entre os sexos não vai além do propósito reprodutivo, os humanos coabitam também para dividir as tarefas para obter o necessário para a vida. Portanto, se é abolido corre-se o risco de regressão do *anthropos* ao *zoon*. De forma significativa, Xenofonte identifica no "abrigo" (*stegos/stegon*) o elemento discriminatório em relação à *diaita* (*diaita* significa modo de vida; dieta; e abrigo de animal. Cf. *The Cambridge Greek Lexicon* 2021, ed. J. Diggle), o refúgio ao ar livre típico da pecuária (*Oec.* 7.16). Xenofonte vê no *oikos* o elemento que organiza a divisão do trabalho entre o par conjugal. Um quadro semelhante é esboçado por Aristóteles no livro VIII da *Ética a Nicômaco*, no contexto do tratamento de *philia* (*EN* XIV 1162a16). Ali é afirmado que a amizade entre marido e mulher é de acordo com a natureza, visto que o homem é um ser primordialmente "copulador" (*syndiastikon*); sendo *oikia* anterior à polis e a procriação o caráter mais comum dos vivos e mais necessário que a polis.

³⁶ Esse tema será aprofundado nos capítulos 6, 7 e 8.

³⁷ No diálogo *Leis*, o Ateniense promove um nítido recuo, à medida que reintroduz na legislação da cidade o *oikos*, considerado quer em sentido econômico (propriedade de terra), quer afetivo (*pathos* tradicional). Contudo, a propriedade privada defendida nessa legislação para a Magnesia, colônia a ser fundada, foi mesmo assim submetida a uma forte limitação. Ver: Pl. *Lg* IV 721-724; V 736b-747e; VI 771a-785b.

ao envolvimento imediato e simultâneo com sentimentos básicos de prazer e sofrimento (462c). Em decorrência, a dinâmica dos sentimentos passa a reagir aos eventos que concernem à vida de todos como se fosse a de cada um. Como destacado já no livro IV, com respeito à conexão justiça-felicidade-saúde, o modelo trata do corpo da comunidade (*polis-soma* 464b), cuja dor infringida a um único dedo é imediatamente sentida por todo o corpo (462c-d).³⁸

Tendo em mente a transmissão da dor, de parte para o todo, no indivíduo e na cidade, Sócrates questiona:

- E que cidade mais se aproxima de um indivíduo? Por exemplo, quando um de nossos dedos sofre um golpe, toda a comunhão existente entre corpo e alma, dirigida para o princípio que nela exerce comando, sente-o e, embora só uma parte sofra, toda inteira ela sofre junto e, por isso, dizemos que a pessoa sente dor no dedo. E sobre qualquer das partes do corpo do ser humano não é o mesmo que se diz, isto é, que ela sente dor quando uma parte sofre e sente alegria quando ela se cura? (462c12-d7)

De fato, se a justiça é a relação harmoniosa entre as partes da alma, este estado da alma pode ser comparado à saúde do corpo. Assim a analogia entre medicina e arte da política implica que a cura do corpo propicia a saúde, enquanto que a cura da alma propicia a justiça.³⁹ Há, portanto, que se considerar que doença e crise na cidade imiscuem-se na tópica da guerra aplicadas a um conflito político interno.

³⁸Segundo Vegetti (2000, 131), nessa passagem Platão provavelmente segue um importante texto Hipocrático: “Il dolore del dito è immediatamente risentito dal corpo intero e dal suo centro psichico (462c-d), e così deve accadere per la vita comunitaria. Qui Platone ha probabilmente presenti, come si è visto altrove (cfr. commento ai libri II-III, [M]), le tesi di un autorevole testo ippocratico, i *Luoghi dell'uomo*. Vi si legge che ‘le parti del corpo, quando la malattia si scateni nell’una o nell’altra di esse, immediatamente la trasmettono ciascuna alle altre’ (I2); così il corpo prova dolore o piacere anche a causa della sua parte più piccola’ (I5). L’organicismo medico viene trasferito da Platone sulla scala della comunità politica, e la coppia piacere/dolore, spostata dall’ambito fisiologico a quello della psicologia collettiva, diventa il segno della compiuta unificazione di questa al livello dei sentimenti e degli affetti”. Segundo Agatha Bacelar (2018, 117-121) “a concepção de saúde como equilíbrio dos poderes no corpo possui diversas atestações no *Corpus Hipocrático*”, embora ofereçam explicações de saúde e doença bastante variadas. Ver, por seu turno, os argumentos daqueles que defendem a não procedência da metáfora organicista que se vale da noção de “corpo cívico” para a antiguidade grega, em Bacelar (2018, 86-90 e 128).

³⁹ É interessante perceber aqui uma correspondência com a Teoria do Reconhecimento em Axel Honneth (2009, 219-224), em que a alusão metafórica à dor física, referente às diversas formas de “desrespeito” pela integridade psíquica do ser humano, é atribuído o mesmo papel negativo que as enfermidades orgânicas conferem ao corpo. Isso se dá no âmbito do reconhecimento intersubjetivo, enquanto expressão de uma situação disruptiva da valorização social. Na analogia de Sócrates, a injustiça seria o termo de identificação do sofrimento no indivíduo e na cidade. Ver mais no capítulo 3.

Para Sócrates, justiça e injustiça em nada se diferenciam de saúde e doença, respectivamente: “o que elas são no corpo, elas são na alma” (444c1-9).⁴⁰ Portanto, as coisas sadias geram a saúde e as doentias a doença, posto que a prática de ações justas gera a justiça (e de ações injustas, injustiça). Saúde é dispor os elementos do corpo e da alma de modo que, entre esses elementos haja uma relação de domínio e sujeição de acordo com a natureza. Enquanto doença é exercer o comando sobre o outro e por ele ser comandado, contrariando a natureza (444d6). Ocupar-se com ações belas leva à posse da virtude e com ações feias à do vício. A virtude é, pois, a saúde, beleza e boa disposição da alma, enquanto o vício é a doença, feiura e fraqueza.

Assim, as duas primeiras ondas aproximam as dimensões pública e privada em uma abordagem organicista.⁴¹ No coletivismo a ser regenerado, a verdadeira comunidade teria de estar o mais próximo possível do estado de um indivíduo no que se refere ao envolvimento imediato e simultâneo aos sentimentos básicos de prazer e sofrimento.⁴² Tal relação, retirada do âmbito individual e direcionada para o coletivo, torna-se o símbolo da unidade na cidade. De um lado, essa estreita relação reflete a transformação do modo de vida de cidadãos favorecendo o seu caráter comunitário e, de outro, passa a consolidar e interiorizar no indivíduo uma nova estrutura social.

Tendo em mente o esforço de Sócrates para engendrar as normas que configuram um novo estado de coisas, dando músculos e articulação à comunidade política unitária almejada, é necessário compreender os processos e os elementos que comprometem a harmonia na administração dos interesses comuns da polis. Nessa perspectiva, considero que Karl Marx contribui para o entendimento do processo de individualização como causa da disrupção da ordem comunitária. Em seus manuscritos econômicos de 1857 e 1858 chamados *Grundrisse*, Marx mostra-se especialmente interessado em estudar o desenvolvimento histórico do processo de “individação” do ser humano e o rompimento de seus laços comunitários. Em sua visão, o ponto de partida é a compreensão de que a forma de propriedade da terra presumia uma

⁴⁰ Sobre a injustiça ser a doença da alma, ver Fronterotta (2013a, 171); Schorey (1937).

⁴¹ Vegetti (2000, 130-138).

⁴² Orig.: ἡ δὲ γε τῶν τοιούτων ιδίωσις διαλύει, ὅταν οἱ μὲν περιλαγεῖς, οἱ δὲ περιχαρεῖς γίνωνται ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς παθήμασι τῆς πόλεώς τε καὶ τῶν ἐν τῇ πόλει; (462b8-c2)

- E o que divide tais cidadãos não é o individualismo quando uns sofrem muito e outros se alegram muito, em razão das mesmas experiências pelas quais passa a cidade e os que nela estão? 462b8-c2

“comunidade real”. Nesses termos, na antiguidade grega, a propriedade da terra era tida como o substrato para a pessoa livre ser membro da comunidade.⁴³ Portanto, a agricultura e a apropriação das terras tal como existiu na antiguidade clássica (em que a cidade com seu perímetro rural é a totalidade econômica)⁴⁴ demonstram a emergência da “comunidade como primeira força produtiva” e como empreendimento associativo entre os seres humanos em seus esforços para a sobrevivência e para a administração da vida comum.⁴⁵ Vale dizer, a reprodução do indivíduo nas relações com sua comunidade apresenta as seguintes características peculiares (Marx 2011, 397-398):

1) a *terra* é compreendida tanto como instrumento original do trabalho, isto é “laboratório”, como enquanto depósito das matérias-primas. A apropriação da terra, enquanto condição natural do trabalho, faz-se não pelo trabalho a ser realizado nela, mas como pressuposto do trabalho. Assim, a principal condição objetiva do trabalho não aparece, ela própria, como *produto* do trabalho, mas está dada como *natureza*. De um lado, o indivíduo vivo, de outro, a terra como a condição objetiva de sua reprodução;

2) para existir o trabalhador da terra é preciso que exista a coletividade assentada, que autoriza a apropriação e exploração agrícola sobre aquele território ainda considerado como bem comum, como natureza. Por isso, “ele não aparece de antemão, nessa abstração, unicamente como indivíduo trabalhador, mas tem na propriedade da terra um *modo de existência objetivo*”. É pressuposto desse processo de reprodução a sua existência natural como membro de uma tribo.

⁴³ Ressalte-se que não livres são considerados como instrumentos de trabalho (“mercadorias”: *drapodon*, que significa criatura vivente com pés humanos), equivalentes a um bem móvel do proprietário de terras. Cf. Marx e Engels (1986, 31).

⁴⁴ Finley (1989, 106).

⁴⁵ “Um indivíduo isolado teria tão pouca possibilidade de ter propriedade de terra quanto de falar” (Marx 2011, 397).

Segundo Marx, o ser humano só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originariamente como um “*ser genérico, ser tribal, animal gregário*”⁴⁶. A própria troca, sendo um meio essencial dessa individuação, torna o sistema gregário supérfluo e o dissolve.

“Logo a coisa se altera de tal modo que, como individualizado, ele se relaciona mais consigo mesmo, mas os meios para se pôr como individualizado se converteram em seu meio de se fazer universal e comum. Nessa comunidade é pressuposta a existência objetiva do indivíduo singular como proprietário, digamos, por exemplo, como proprietário de terra, mas pressuposta sob certas condições que o acorrentam à comunidade, ou melhor, que constituem um elo em sua corrente. Na comunidade burguesa, o trabalhador, por exemplo, está presente de modo puramente não objetivo, subjetivo; mas a coisa que *se defronta* com ele deveio a *comunidade verdadeira* que ele procura devorar e pela qual ele é devorado.”⁴⁷

Note-se que o comportamento em relação à terra como propriedade é sempre mediado pela ocupação (pacífica ou violenta) da terra pela tribo (ou comunidade).⁴⁸ É curioso observar tais relações singulares que caracterizam as comunidades antigas nos mitos de fundação das colônias helênicas no século VII a.C., cujas representações das necessidades materiais e religiosas justificam, em narrativas intrincadas, as expulsões de cidadãos em expurgos encenados como processos de purificação para as metrópoles. Dougherty advoga que o ato de fundação de uma colônia assemelha-se a uma purificação pois, mediante “separação” e “categorização”, se permite, tal como nos rituais de passagem e iniciação, um novo começo

⁴⁶ Marx (2011, 407).

⁴⁷ Marx (2011, 407). Nesse sentido, na Grécia antiga, as relações sociais das pessoas com seus trabalhos e seus produtos (de trabalho) “são transparentes e simples”, tanto na produção como na distribuição. Em seu livro *O Capital* (1983, vol. I, p. 75), Marx afirma que: “Aqueles antigos organismos sociais de produção são extraordinariamente mais simples e transparentes que o organismo burguês, mas eles baseiam-se na imaturidade do homem individual, que não se desprende do cordão umbilical da ligação natural aos outros do mesmo gênero, ou em relações diretas de domínio e servidão”. Nessa medida, “(...) é absurdo explicar a dominação do homem (escravidão) como se estivesse servindo-se do ser humano como de uma condição natural já dada para sua reprodução..., porque parte do desenvolvimento de seres humanos individualizados”.

⁴⁸ B. Niebuhr (*apud* Marx 2011, 393). No tocante à violência com que se deu a fundação de colônias, ver Th. 6.3.3; 3.90.2 ss.

para os que migram e um alívio das pressões sociais para os remanescentes.⁴⁹ Separa-se os que ficam dos que passam a integrar o grupo colonizador e, no novo território, dá-se lotes (*kleroi*) aos colonos e estabelece-se espaços arquitetônicos públicos e privados muito bem delimitados.⁵⁰ Assim, tanto na metrópole como no novo território a ordem é atingida: na primeira através da saída dos elementos indesejados, numa lógica que remete ao ritual do *pharmakos*; na colônia, o elemento selvagem é domado por meio da violência do processo de assentamento, sendo a ordem garantida através do casamento e da miscigenação entre gregos e nativos.⁵¹

O laço indissociável entre indivíduo e comunidade, atado pela terra enquanto condição objetiva de existência e reprodução da comunidade, estabelece a relação do indivíduo-cidadão com a comunidade-cidade própria da antiguidade grega, cuja individualidade é plenamente compreendida como parte do todo comunal. Se as condições objetivas de seu trabalho são pressupostas como lhe pertencendo, o indivíduo é pressuposto como membro de uma comunidade, pela qual sua relação com a terra é mediada.⁵² Segundo Tucídides, os estrategos

⁴⁹ Dougherty (1993, 35-37).

⁵⁰ De acordo com Mariana Virgolino (2018, 117), “A presença do oráculo de Delfos demarca a necessidade de purificação dessa nova comunidade erigida sob brutalidade e o culto do herói é a lembrança da resolução da crise.”

⁵¹ Sobre o ritual do *pharmakos*, W. Burkert (1982, 62-72) afirma que há um padrão comum em sua celebração entre gregos, hititas e romanos. Através do ritual do sacrifício de uma vítima humana, seja na forma de morte ou de expulsão, a ansiedade da comunidade é aliviada (*katharsis*) através da violência compartilhada e cometida contra o objeto do sacrifício (*peripsema/katharma*). O ostracismo da democracia ateniense seria uma racionalização dessa lógica, bem como a celebração das *Targelias* - festival a Apolo e a Artemis - pelas cidades jônicas. Burkert também relata que nos mitos de fundação de algumas cidades os primeiros colonos são retratados como oferendas primiciais a Apolo. No caso da fundação de Taranto por Esparta no século VIII a.C, os enviados são filhos bastardos, ou seja, os indesejáveis da comunidade. Sobre Apolo e os colonos como oferendas, ver Detienne (1989) e Virgolino (2018, 117).

⁵² Nesse sentido, o indivíduo na antiguidade jamais apresentará o aspecto pontual, em que ele aparecerá no decurso da história como “simples trabalhador livre”. Ressalte-se que, para Marx, na economia burguesa, quando o trabalho se torna abstrato e universal, a exteriorização total do conteúdo humano aparece como completo esvaziamento. Ou seja, no capitalismo “a troca de trabalho por trabalho – aparentemente, a condição da propriedade do trabalhador – funda-se na ausência de propriedade do trabalhador como base do trabalho” (Marx, 2011, 425). Nessa medida, há a separação entre trabalho e propriedade, ou seja, entre o trabalho e as condições objetivas do trabalho. Em outras palavras, ao longo da história do desenvolvimento do indivíduo e da configuração do trabalho abstrato, que vai se desprendendo de seu caráter particular e distanciando-se de uma relação direta com a natureza, a inextrincável associação entre indivíduo e comunidade é obscurecida. A objetivação universal do trabalho abstrato na sociedade capitalista e a típica sujeição do trabalho ao capital (heteronomia) aparece como estranhamento total (alienação) e desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas. Vale dizer, aparece como sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior, em que as mercadorias produzidas para o mercado apresentam-se não como relações sociais, mas como relações de troca entre valores iguais que não mais dizem respeito ao trabalho sob os meios para sua produção. Para Marx, a alienação é um fenômeno chave desse processo de

podiam ser escolhidos fora da classe dos eupátridas. Na prova porque passavam antes de serem nomeados, não lhes perguntavam, como o faziam aos arcontes, se tinham culto doméstico, ou se eram de família pura, bastava que sempre tivessem cumprido os deveres de cidadãos e possuíssem terras na Ática.⁵³ Note-se que os antigos gregos viviam na dimensão da polis e para a polis, e sabiam pensar-se somente nela. Destruída a polis, o filósofo grego passa a se refugiar no seu mundo íntimo.⁵⁴ Frente à destruição da “autonomia das cidades-estado”⁵⁵, causada pela ascensão dos grandes impérios (macedônio e romano), os filósofos estoicos e epicuristas passam a não mais relacionar a ética com a polis, mas sim com o *cosmos* e, assim, não depender mais de uma determinada comunidade, caracterizada por sua organização social específica.

É possível afirmar que o avanço da forma indivíduo como modelo hegemônico de subjetivação deu-se com a expansão do capitalismo como modo de produção do valor, compreendendo a divisão social do trabalho, a fetichização da mercadoria e a alienação da consciência que organiza a extração e mais-valor.⁵⁶ Portanto, a alienação de uma suposta esfera política na modernidade representa um corte com a antiguidade.⁵⁷ Essa noção é explicada por Habermas a partir da identificação do longo processo que conforma o que entendemos hoje por esfera política, estranha à vivência da cidadania na antiguidade. Vejamos:

“Na tradição aristotélica, o conceito de política como esfera que abrange o Estado e a sociedade, própria da antiga Europa, manteve-se sem interrupção até o século XIX. Segundo essa concepção, a economia doméstica, uma economia de subsistência baseada na produção agro-artesanal, complementada pelos

autonomização e da inversão verificados na situação das pessoas no mundo. Privado da propriedade dos meios de produção, o indivíduo não se reconhece mais plenamente no produto de seu trabalho e tem acesso a ele apenas mais tarde, ao comprá-lo no mercado. Em vez de se apropriar de imediato do produto resultante do ato de trabalho, é preciso comprar no mercado. A própria atividade humana torna-se um poder que lhe é estranho e que, à pessoa trabalhadora, é contraposto um poder que a subjuga. Em suma, “o pueril mundo antigo aparece como o mais elevado” e o mais simples (Marx 2011, 400). Sobre a alienação do produto do trabalho em Marx, ver Grespan (2021, 17-27).

⁵³ Cf. Coulanges (2006, 226).

⁵⁴ Mossé (1993).

⁵⁵ Finley (1989, 67)

⁵⁶ Ver G. Lukács (1979).

⁵⁷ Ver J. Habermas (2000, 29-63) sobre como a ciência, a moral, a política e a arte diferenciam-se na modernidade como áreas de atividade em que questões de verdade, de justiça e de gosto são examinadas de modo autônomo e validadas no bojo do conceito de “subjetivação”.

mercados locais, constitui o fundamental de uma ordem política global. A estratificação social e a participação diferencial no (ou a exclusão do) poder político caminham juntas; a constituição da dominação política integra a sociedade em seu todo. Evidentemente, essa conceituação não se ajusta mais às sociedades modernas, nas quais a circulação de mercadorias da economia capitalista, organizada no direito privado, desliga-se da administração do poder. Por meio dos *media* que são o valor de troca e o poder, dois sistemas de ação se diferenciaram, complementando-se funcionalmente: o social separou-se do político, a sociedade econômica despolitizada separou-se do Estado burocratizado. Esse desenvolvimento acabou por exceder a capacidade explicativa da doutrina clássica da política. Por isso, desde fins do século XVIII, esta se decompõe em uma teoria social fundada na economia política, por um lado, e em uma teoria do Estado inspirada no direito natural moderno, por outro”.⁵⁸

De maneira oposta, vê-se na antiguidade grega que a natureza humana se realiza na polis, ou seja, a ética depende de uma determinada comunidade, caracterizada por sua singular organização social. Assim, a ética desponta como um modo de agir profundamente associado com o exercício da política conectado com um sentimento comunitário. Nesse contexto, a vida de cidadãos e cidadãs atenienses é transcorrida sem disjunções, tanto no território onde se produz os víveres de subsistência, como na cidade, onde se organiza social e politicamente a vida comunitária. A virtude cidadã é valorizada nesse âmbito:

“Nunca encontramos entre os antigos uma investigação sobre qual forma de propriedade da terra é a mais produtiva, qual cria a maior riqueza. A riqueza não aparece como finalidade da produção (...) A investigação é sempre sobre **qual modo da propriedade cria os melhores cidadãos**”.⁵⁹

Com a preocupação de fomentar os melhores cidadãos, Sócrates, Gláucón e Adimanto, no livro IV da *República*, buscam identificar a virtude (*arete*) na polis. A virtude na

⁵⁸ Habermas (2000, 54).

⁵⁹ Marx (2011, 399 *grifo meu*).

cidade edifica o palco para a felicidade de seus cidadãos, uma vez que a meta (420b7) não é o privilégio da felicidade para uma única classe, mas para toda a cidadania como a condição essencial para a realização da justiça. Contrariamente ao entendimento moderno de virtude, que possui uma conotação essencialmente moral, o vocábulo grego *arete* implica também numa referência à dimensão prática, quer dizer, à capacidade de agir e fazer algo da melhor forma.⁶⁰ Portanto, *arete* de um ente consiste na sua função, ou melhor, na sua capacidade de realizar tal função da melhor maneira possível. Por exemplo, se a virtude de uma faca reside na capacidade de cortar, a da alma deve ser buscada na sua capacidade de alcançar o fim do ser humano, a saber, a felicidade. Da mesma forma como uma faca é boa quando realiza a sua virtude, uma alma é boa quando desempenha integralmente a sua função, permitindo ao ser humano que seja verdadeiramente feliz. Segundo Donini e Ferrari (2012, 118): “em mais do que uma vez Platão compara a condição da alma à do corpo, explicando que, assim como o corpo realiza plenamente a sua função só quando é saudável, também a alma o faz quando se encontra numa situação de perfeita saúde, que corresponde à justiça,” ao equilíbrio harmonioso das suas partes.⁶¹

É necessário, por seu turno, identificar o que corrompe e torna os cidadãos maus. A resposta de Sócrates revela-se direta: a riqueza e a pobreza (421d4),⁶² à medida que, por excesso ou falta de recursos, as pessoas tendem a negligenciar suas obras, tornando-se ociosas, omissas e assim inferiores, prejudicando a si mesmas e a toda a comunidade.⁶³ O desdobramento dessa constatação requer identificar onde está a justiça e a injustiça; no que elas são diferentes; e ainda qual das duas deverá possuir aquela pessoa que pretende ser feliz na cidade boa e perfeita (427e9). Sócrates antecipa a resposta:

“- É evidente que a cidade perfeita é sábia e corajosa, temperante e justa!” (427e11)

⁶⁰ Donini e Ferrari (2012, 117).

⁶¹ Ver também T. Saunders (2007, n. 2, 484).

⁶² “- Sob ação de ambas, da pobreza e da riqueza, inferiores serão suas obras de arte e inferiores eles próprios”. Orig.: ὑπ’ ἀμφοτέρων δὴ, πενίας τε καὶ πλοῦτου, χείρω μὲν τὰ τῶν τεχνῶν ἔργα, χείρους δὲ αὐτοί (421e5-6).

⁶³ Ressalte-se que no livro VIII, Sócrates associa a situação de máxima riqueza em contraste com a pobreza ao regime oligárquico. Ver sobre isso A. Saxonhouse (1998b, 274).

A primeira das quatro virtudes enumeradas, qual seja, a sabedoria, é encontrada quando a cidade é judiciosa em suas decisões, dado que é com ciência (e não com ignorância) que se faz um bom julgamento. Uma vez que as decisões que afetam toda a cidade dizem respeito àqueles que mantêm a guarda, que são por sinal os menos numerosos, é graças a essas pessoas e à ciência aí existente que uma cidade é sábia (428b-e). Quem tem a tarefa de julgar é o magistrado. Ao julgar, o magistrado almeja que cada um não se aproprie do que é alheio nem seja privado do que é seu (433e7-9) imitando o comportamento daquilo que traz harmonia; a própria justiça. Vale destacar que a educação causa uma certa cisão dentro do grupo de guardiães, fazendo emergir dois tipos: de um lado, guerreiros (*epikouroi*) e, de outro, governantes (*archontes*), que são aqueles verdadeiramente aptos para a função de comando.⁶⁴ Inicialmente Sócrates atribui aos membros deste último grupo a virtude genérica da *euboulia*, isto é, a capacidade de tomar decisões sensatas conforme o interesse coletivo. Só no final do livro V ao tratar do filósofo governante, aqueles que pertencem a este grupo são caracterizados como possuidores de um saber peculiar dirigido a objetos dotados de um estatuto ontológico e epistemológico especial.⁶⁵

Sócrates relembra que haviam concordado que é justo que cada um se aproprie do que é seu, estando todos de acordo que justiça é cada um possuir o que é seu e realizar o que lhe cabe. De fato, desde a discussão sobre a cidade unitária, no livro II, a singular definição de justiça já havia aparecido para os interlocutores quando postulado que cada um deve ocupar-se com uma das tarefas relativas à cidade: “aquela para a qual a sua natureza é mais bem dotada” (433a6-8).⁶⁶ Justiça aparece aqui no equilíbrio harmonioso entre as partes da cidade e da alma, opondo-se ao que havia afirmado Trasímaco, no livro I, que a define como o respeito às leis estabelecidas por quem detém o poder e a força (338c-e). Seguindo esse enunciado, são considerados os motivos (dinheiro ou pressão da multidão 434b2) e os prejuízos para a cidade, caso um artífice, comerciante, navegador ou qualquer outro se desvie de suas funções. Assim,

⁶⁴ Cf. Casertano (2010a, 91).

⁶⁵ Esse tema remete aos fundamentos ontológicos que concernem à relação entre a modalidade cognitiva (opinião e conhecimento) e a natureza dos objetos (ideias e entes particulares) aprofundados na proposta da terceira onda acerca do filósofo e da política e relações entre poder e saber. Ver sobre isso Kraut (1992); Kahn (2013); F. Ferrari (2013).

⁶⁶ Justiça é “cumprir a tarefa que é a sua sem meter-se em muitas atividades” Orig.: καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ (433b1).

se cada classe social, que detém a atividade que lhe é própria, realizar sua função na cidade, haverá justiça - e a justiça tornará justa a cidade (434c13):

- Bem! Disse eu. Se afirmássemos que encontramos o homem justo, a cidade justa e o que é a justiça no homem e na cidade, de alguma forma, creio, nos teriam como mentiroso.
- Por Zeus! Não nos teriam...
- Ah! Vamos afirmar isso?
- Afirmemos! (444a4-10) ⁶⁷

Por seu turno, o maior malefício para a cidade, enuncia Sócrates, ocorre caso alguém seja incitado a entrar na classe dos guerreiros, ou alguém da classe dos guerreiros, apesar de não ser digno disso, tentar passar para a dos conselheiros ou dos guardiães (fazendo a troca de seus instrumentos e seus salários), ou seja, ocupando-se com a tarefa que não lhe é própria, em prejuízo do coletivo. A troca e “multiplicidade de funções” resulta, assim, na perdição para a cidade (434b10). Tal situação permite uma visão do que é injustiça:

- Ah! Havendo três classes, a intromissão de uma na outra e a troca mútua de funções causam o maior prejuízo para a cidade e, com muitíssimo acerto, disso se diria que é o maior de todos os malefícios?
- Certamente.
- E não afirmarás que o maior malefício infligido à própria cidade é a injustiça?
- Como não?
- Ah! Eis a injustiça. (434c1-9)

Note-se que descobrir a temperança (*sophrosyne*), requer investigar onde se encontra acordo e harmonia na cidade. A temperança diz respeito à ordem e domínio de certos prazeres e desejos e pode ser vislumbrada naqueles que demonstram ser “senhores de si” (*kreito autou*) em oposição ao escravo de si e indisciplinado. A temperança deixa suas pegadas nas seguintes situações:

- Mas, disse eu, parece-me que essa expressão significa que, no interior do mesmo ser humano, em sua alma, existe algo que é melhor e algo que é pior, e, se o que é melhor por natureza tem o domínio sobre o que é

⁶⁷ Orig.: εἶεν, ἦν δ' ἐγώ: τὸν μὲν δίκαιον καὶ ἄνδρα καὶ πόλιν καὶ δικαιοσύνην, ὃ τυγχάνει ἐν αὐτοῖς ὄν, εἰ φαῖμεν ἠὺρηκέσαι, οὐκ ἂν πάνυ τι οἴμαι δόξαιμεν ψεύδεσθαι. μὰ Δία οὐ μέντοι, ἔφη. φῶμεν ἄρα; φῶμεν. (444a4-10)

pior, a expressão usada é “senhor de si mesmo”... Há aí um elogio... Se, porém, sob ação de uma educação má ou de certo convívio, o que nele há de melhor é dominado pelo que é pior, mas é superior em tamanho, isso significa censura e reprovação, e é chamado de escravo de si mesmo e intemperante quem está nessa situação. (431a4-b3)

Por conseguinte, toma-se a cidade por temperante, ou senhora de si, quando a melhor parte comanda a pior. Assim, na cidade temperante há domínio de certos prazeres e desejos da maioria e “do vulgo”⁶⁸ por uma minoria de maior valor, que é conduzida pela razão. Na cidade justa descobre-se a ocorrência dessa situação hierárquica, cabendo-lhe justamente o nome de senhora de si. Vale dizer, há temperança quando prevalece um acordo entre governantes e governados sobre quem deve governar. A temperança revela-se, portanto, crucial para se alcançar a harmonia:

- Então, disse eu, estás vendo que, há pouco, ao dizer que a temperança se assemelha a uma harmonia, fomos bons adivinhos?

- Por que?

- Porque a temperança não age como a coragem e a sabedoria... Estando cada uma instalada no interior de uma parte, aquela torna corajosa a cidade, e esta a torna sábia. Ela, ao contrário, está absolutamente a postos por toda a cidade e faz com que soem em uníssono completo as vozes dos mais fracos, dos mais fortes e dos medianos, quer pela inteligência, quer pela força, quer pelo número, quer por seus bens ou por outra razão qualquer como essas. Sendo assim, diríamos com muito mais acerto que essa concordância é temperança, uma consonância natural do pior e do melhor sobre qual dos dois deve governar na cidade e também no íntimo de cada um. (431e8-432a7)

No tocante ao indivíduo, é preciso investigar se nele há justiça, tanto como na cidade. Destaque-se que Sócrates e seus interlocutores haviam proposto um certo caminho de investigação: que se tome algo “maior”. Desse modo, a cidade tivera a primazia da pesquisa. Seguindo o método (*kat' hodon* 435a6), parte-se de um símile da justiça: a cidade saudável (443c1). A seguir, por verossimilhança, dirige-se ao indivíduo. Uma vez que a cidade justa é aquela cujas três classes de naturezas distintas cumprem suas respectivas tarefas, no indivíduo

⁶⁸ Ver a enumeração daqueles que se somam com o vulgo (*phaulois*): “- Mesmo assim, encontraríamos inúmeros e variados desejos, prazeres e sofrimentos nas crianças, nas mulheres, nos servos e, entre homens livres, naqueles que constituem o vulgo”. Orig.: καὶ μὴν καὶ τὰς γε πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς τε καὶ λύπας ἐν παισὶ μάλιστα ἂν τις εὖροι καὶ γυναιξὶ καὶ οἰκέταις καὶ τῶν ἐλευθέρων λεγομένων ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις (431b13-c3).

dar-se-ia o mesmo. A alma, assim, é considerada como uma espécie de microcosmo relativamente à qual a cidade constitui o cosmo. Portanto, o indivíduo possui em sua alma os mesmos gêneros de qualidades, merecendo os nomes correspondentes às mesmas disposições: temperança, coragem e sabedoria. Vejamos:

- Na verdade, ao que se vê, a justiça era algo assim, mas em referência não às ações exteriores dos humanos, e sim à ação que se dá em seu íntimo, verdadeiramente em referência a ele próprio e ao que é seu. Não permite que cada uma das partes que há nele faça o que não lhe compete, nem que os três princípios de sua alma interfiram uns nas funções dos outros, mas ao contrário, manda que ele disponha bem o que é dele, mantenha o comando sobre si mesmo, estabeleça ordem, venha a ser amigo de si mesmo e ponha em harmonia as três partes de sua alma como se nada mais fossem que os termos da escala musical, o mais agudo, o mais grave e o médio e todos os termos intermediários que possam existir, e, ligando todos esses elementos, de múltiplo que ele era, torne-se uno, temperante e pleno de harmonia. Assim, em tudo o que fizer, seja a respeito da aquisição de bens ou do cuidado com o corpo, seja a respeito da política ou dos contratos particulares, considere, como ação bela e justa, a que preserva esse estado de alma e, como sabedoria, a ciência que preside essa ação e com ela colabora, mas, como ação injusta, a que sempre o destrói e, como ignorância, a opinião que preside essa ação. (443c8-444a2)

A análise da dinâmica interna desvela os conflitos entre as três partes da alma que lutam entre si, em cada indivíduo. O conflito aqui é moral e se desenvolve dentro da alma, sendo a razão a componente controladora.⁶⁹ A alma, com seu correlato político (a cidade), é composta de três divisões que Sócrates chama alternadamente ou de parte (*mere*), ou forma (*eide*): razão (*to logistikon*), que deseja conhecimento, sabedoria, verdade e o bem; outra parte apetitiva ou desiderativa (*to epithymetikon*), que busca saciar as necessidades básicas de fome, sede, desejo

⁶⁹ Para a discussão sobre a liderança da razão na alma tripartida na *República*, ver C. Gill (2013, 161-167).

por sexo e por dinheiro; e por último, a parte impetuosa ou espirituosa (*to thymoeides*), em que subsiste o desejo por vitória, poder e autoestima.

A observação da dinâmica interna à alma leva à divisão do elemento irracional em dois princípios irreduzíveis um ao outro: o primeiro, definido como “impetuoso”, “volitivo” ou “colérico” (*thymoeides*)⁷⁰ comanda o desejo de autoafirmação e reconhecimento social, e pode ser considerado como o herdeiro do *thymos*⁷¹ da tradição homérica; o segundo, chamado “desiderativo” (*epithymetikon*), exprime as instâncias propriamente corpóreas ligadas à satisfação dos desejos alimentares e sexuais. Deste modo, a alma apresenta três diferentes centros motivacionais, quer dizer, três tipos diversos de finalidade do agir.⁷² Portanto, a investigação sobre a atividade da alma aponta que no seu interior, junto à dimensão racional e calculadora, também há um elemento irracional (*alogon*). Sócrates assim introduz as instâncias da irracionalidade e, por conseguinte, também da corporeidade, no seio da alma.⁷³

Ao estabelecer essa correlação entre cidade e alma, Sócrates atribui a cada classe social um tipo de alma, sendo que o pertencimento de um indivíduo a um grupo vai depender inteiramente da parte que na sua alma domina e exerce o controle sobre as demais. Assim, os membros do grupo dos governantes são indivíduos em cuja alma o princípio racional e calculador (*logistikon*) é dominante; os que pertencem à classe guerreira são cidadãos em que o elemento irascível e impetuoso é dominante, enquanto que na alma de todos os outros membros do corpo social se sobrepõe o princípio desiderativo. Este paralelismo entre alma e cidade permite, por fim, atribuir a cada parte da alma e, por decorrência, a cada grupo social, uma virtude bem específica: a sabedoria ou conhecimento (*sophia*) é a virtude de governantes,

⁷⁰ *Thymoeides* (θυμος + εἶδος) = 1) cheio de ardor; resoluto; corajoso; 2) irascível; litigante. *To thymoeides* = 3) impetuosidade; ímpeto; 4) ânimo irascível, passional. Cf. Dicionário Grego-Português (DGP)[equipe de coordenação: Daisi Malhadas, Maria Celeste C. Dezotti e Maria Helena de Moura Neves]. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

⁷¹ *Thymos* (θυμος) = 1) alma como princípio da vida; sopro vital; vida; 2) alma como princípio ou sede da vontade; vontade; desejo; 3) coração como sede da inteligência; ânimo; mente; 4) coração como sede de sentimentos e paixões; íntimo; 5) ânimo; ardor; ímpeto; 6) impetuosidade; ímpeto; animosidade. Cf. Dicionário Grego-Português (DGP)[equipe de coordenação: Daisi Malhadas, Maria Celeste C. Dezotti e Maria Helena de Moura Neves]. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

⁷² Aqui, a noção de “centros motivacionais”, inclusive como elementos físicos, corpóreos, existentes no interior da *psyche*, está em concordância com Donini e Ferrari (2012, 127).

⁷³ De acordo com Robinson (2018, 303), os desejos corporais por comida, bebida e sexo fazem parte da própria alma e são pertinentes, desde que controlados pela razão: sendo “o corpo apenas seu instrumento”. Ver também Muniz (2011, 210-211).

devido à realização das dotações naturais da parte racional de sua alma; a coragem (*andreia*) é atribuída ao princípio impulsivo e impetuoso de guardiães; e por fim, a moderação ou temperança (*sophrosyne*), enquanto capacidade de controlar os apetites desiderativos é a virtude típica, mas não exclusiva, de produtores. Não se pode deixar de constatar, seguindo Donini e Ferrari a propósito deste mecanismo de atribuição das virtudes, que só as primeiras duas, isto é, a sabedoria e a coragem, representam a completa realização das potencialidades das partes da alma que lhes correspondem, enquanto que a terceira, a moderação, exprime uma atitude transversal que se cumpre na limitação dos impulsos excessivos que emanam de *epithymetikon*. Sabedoria (*logistikon*) e coragem/impetuosidade (*thymoeides*) estão concentradas nos dois respetivos grupos, enquanto que temperança (*sophrosyne*) aparece difundida em todo o corpo social. Por essa razão, o modo pelo qual esta virtude atravessa as três classes será diverso. *Sophrosyne* para governantes implica na disponibilidade para assumir o governo, aceitando o comando e tomando decisões que sejam úteis (não para si mesmos, mas para todos cidadãos);⁷⁴ já para guerreiros, implica na aceitação das orientações emanadas de governantes; enquanto que, para produtores, implica na subordinação concorde e no direcionamento temperante dos desejos que governam a alma.

A forma social da justiça consiste numa correta distribuição das funções dentro da cidade: o governo orientado para o bem da totalidade de cidadãos; a concórdia sobre as decisões de *arcontes* por parte de guardiães e a aceitação temperante de um papel subordinado por parte de produtores.⁷⁵ A injustiça, examinada nesses termos, equivale a uma guerra permanente dessas partes, cujos levantes, insurreições, perturbações e agitações bloqueiam a harmonia possível e mantêm a cidade doente, constituída por indivíduos doentes. Nas palavras de Sócrates:

- [A injustiça] não será ela um levante dessas três partes, um ativismo exagerado, uma intromissão de uma parte nas funções das outras e insurreição de uma das partes contra o todo da alma a fim de assumir o comando dela, embora isso não lhe caiba, já que por natureza é de seu feitio servir a parte que nasceu para comandar? Vamos afirmar, creio, que certas coisas, tais como a perturbação e a agitação dessas partes, são injustiça,

⁷⁴ Ver capítulo 7, página 166.

⁷⁵ Donini e Ferrari (2012, 127).

intemperança, covardia, ignorância e, numa só palavra, todos os vícios? (444b1-9)

Sócrates constata, assim, que quando a natureza do corpo e da alma está sendo destruída, torna-se impossível viver uma vida saudável, mesmo com acesso a todos os alimentos e bebidas, riquezas e “a todo o poder” (445a8-9). Uma vez que a natureza do próprio princípio “de onde nos vem a vida” está sendo perturbada e destruída, temos de nos afastar do vício e da injustiça e nos apossar dos verdadeiros bens da vida em comum: justiça e virtude!⁷⁶

O isomorfismo entre alma e cidade permite que, por um lado, se politize os conflitos entre os diferentes centros da *psyche* e, por outro, se vislumbre os princípios éticos-morais em confronto entre os grupos sociais. Em ambos os casos a conquista da harmonia no corpo social e individual sadio depende da capacidade da razão, e da sua instância social, de conquistar como aliado o elemento impetuoso, representado na cidade pelos guardiães. Nessa situação, o elemento psíquico racional e a classe de governantes poderão atuar a justiça (ou seja, pôr em prática a justiça) na alma e na cidade. Isso ocorrerá se, e somente se, governantes canalizarem os impulsos irracionais em direção ao controle social, por um lado, e se aliarem aos guerreiros, por outro. O tirano, por sua vez, é o tipo que encarna uma situação exemplar de adoecimento da alma, à medida que acalenta uma ganância (*pleonexia*) desmedida, ou seja, uma força de impulso dirigido ao excesso. Ademais, tal figura é movida pelo poder como via para a aquisição de bens materiais e para a gratificação de seus apetites, em uma concepção extremamente individualista do que seja o bem e a felicidade. Segundo Arruzza (2019, 137), a parte apetitiva da alma do tirano coloca as partes impetuosa e racional a serviço da satisfação de seus desejos e “escravizadas por esta”.⁷⁷ Vê-se que Sócrates afirma ser *epithymetikon* a maior parte da alma em cada indivíduo (442a6). Muito embora seja a maior, não deve comandar as demais:

- Ah! Devemos, a respeito de cada um de nós, lembrar que, se cada uma das partes que há em nós cumpre a tarefa que lhe é própria, seremos justos também por cumprir nossa tarefa.

- É algo que devemos lembrar-nos e muito... disse ele.

⁷⁶ *dikaiosynen de kai areten ktesetai* (445b4).

⁷⁷ De acordo com Arruzza (2019, 135 e 136), o tirano é a figura para o novo *ethos* que emergiu durante a Guerra do Peloponeso e golpes oligárquicos no fim do século V a.C.. A autora se interessa em escrutinar o papel da *thymoeides* na “escravização” de sua racionalidade. Portanto, saber afinal o que é espírito (*thymoeides*) revela-se crucial para o argumento de Arruzza sobre a tirania. Daí sua pesquisa sobre a frequência com que o termo “espírito” aparece na *República*. Cf. Arruzza (2019, 186 e notas 5, 6, 7 e 9).

- Então o comando cabe à razão (*logistikon*), porque ela é sábia e cuida da alma toda, e à impetuosidade (*thymoeides*) cabe ser submissa à razão e sua aliada?

- Sim. (441d12-e8)

(...)

- E essas duas partes, tendo sido assim educadas, verdadeiramente ensinadas e formadas para cumprir sua tarefa, governarão a concupiscente (*epithymetikon*) que, em cada um, é a parte maior da alma e, por natureza, é insaciável de riquezas. Ficarão de vigia para que ela não se encha dos chamados prazeres do corpo e, ao tornar-se maior e mais forte, deixe de cumprir sua tarefa e, embora isto não lhe caiba por sua natureza, tente escravizar e governar as outras e subverta a vida de todas as pessoas. (442a5-b2)

A impetuosidade inflamada pela parte apetitiva, provoca um estado de ser e agir típico do tirano, com desregramento pessoal e descumprimento das leis ou normas. Assim, *thymoeides* do tirano, tida como forte e sempre excitada, muito embora escravizada pelos desejos básicos, desempenha um papel importante para a associação do tirano aos comportamentos de raiva, violência e poder excessivo. Constatado esse perfil e a dinâmica interna da *psyke* do tirano, fica evidente que a grande preocupação há que ser mitigar a ganância em guardiães, tanto por meio da educação como da mudança radical das condições de vida desse grupo de cidadãos. É nesse âmbito que se compreende as normas propostas por Sócrates para a *Kallipolis* no livro V, notadamente no tocante ao coletivismo e supressão da propriedade privada. Vê-se que a ganância está intimamente conectada com o problema da distribuição da justiça na comunidade, em que aquela é descrita como uma propensão excessiva para a aquisição de riqueza às expensas dos outros e sem a preocupação com o que é justo. Ganância revela-se, assim, uma atitude que desafia o bem comum à medida que prioriza o interesse próprio em detrimento da comunidade, distinguindo irreparavelmente o bem individual do coletivo.

Capítulo 2)

Justiça, lei e modo de vida em comunidade política

No debate filosófico e dialético (*diagelesthai*) do período clássico da antiguidade grega é inevitável considerar que a justiça passa a ser a virtude política por excelência. Isto se verifica devido ao fato de que a polis unitária, cujas partes componentes deveriam ter prerrogativas justificáveis (justas?) e funcionar como uma engrenagem harmoniosa, mostra-se cada vez mais distante do cotidiano. Ao contrário, com suas partes crescentemente diferentes e desequilibradas, vê-se notórias dificuldades para a sustentação e reprodução do modo de vida comunitário na cidade atual. Para buscar soluções para *stasis* na vida ateniense e alcançar estabilidade e equilíbrio diante da sociabilidade em rápida transformação, mostra-se necessário, portanto, encarar as alternativas em disputa: anomia social ou integridade com base no bem comum.⁷⁸ A Guerra do Peloponeso põe em evidência acirradas disputas que colocam em xeque a sustentação da convivência nos termos tradicionais.

“Trasymachus’ critique of the ideology of law and his denunciation of the *arcana imperii* are certainly anticipated by a radical pre-existent trend in political thought that, in the last part of the 5th century, elaborated on what Athens had learnt from a ‘violent teacher’, as Thucydides (3.82.2) describes the experience of the Peloponnesian war and the civil strife that accompanied it, which ended up in destroying the illusion of cohesion and stability in the civic body of a polis.”⁷⁹

Nesse contexto, o diálogo de Platão emerge como uma *politeia* completa, assumindo ser possível vislumbrar “a forma da cidade justa ao se deduzir apodicticamente a estrutura do particular pela consciência do universal (e eventualmente adotar as medidas políticas coercivas indicadas nessa situação)”.⁸⁰ No afã de solucionar a crise que abala a sobrevivência da comunidade política, e enfrentar os fatores disruptivos internos e externos, as discussões

⁷⁸ Sobre *stasis* entendida como um tema crucial da vida política ateniense, ver P. Cartledge; P. Millet; S. der Reden (org.) (1998). Ver especialmente Th 6.38.3 ss.

⁷⁹ Vegetti (2013c, 18).

⁸⁰ Trabattoni (2010, 13). Note-se que ao mesmo tempo que o autor antecipa uma formulação abrangente sobre o que consistiria a “tese do platonismo”, não permite, contudo, que os incautos a tome no arcabouço de uma doutrina fechada.

conduzidas por Sócrates extrapolam as balizas colocadas pela emergência acachapante dos discursos sofistas, dando relevância aos argumentos e métodos de análise (vale dizer, à própria dialética) inéditos até então. Especificamente sobre o uso da violência como recurso extrapolítico, Hannah Arendt afirma:

“Visto que para os gregos a vida política, por definição, não se estendia além dos muros da polis, o uso da violência lhes parecia dispensar a necessidade de justificação na esfera daquilo que hoje chamamos de assuntos exteriores ou de relações internacionais, muito embora seus assuntos exteriores, com a única exceção das guerras pérsicas, que viram toda a Hélade unida, praticamente se resumissem às relações entre cidades gregas. Fora dos muros da polis, isto é, fora da esfera da política no sentido grego do termo, ‘os fortes faziam o que podiam, e os fracos sofriam o que deviam’ (Tucídides)”.⁸¹

No que concerne explicitamente à educação moral geral, há que se ter em conta que “a filosofia toma o partido da cidade”, conforme Pierre Hadot.⁸² Assim, a polis preocupa-se especialmente com a formação ética dos cidadãos, como atesta, entre outros fatos, o uso de erigir estelas gravadas com máximas de sabedoria délfica nas cidades.⁸³ Para Hadot, cada escola filosófica retoma à sua maneira “essa missão educativa”: entre os platônicos e os aristotélicos, agindo sobre os legisladores e os governantes, considerados os educadores da cidade; entre estoicos, epicuristas ou cínicos, procurando converter os indivíduos por uma propaganda cívica que se dirige a todas as pessoas, sem distinção de sexo ou de condição social. Estabelecer e transformar modos de vida exige o reconhecimento de princípios que regem a direção tanto da alma como da ação política, conforme a célebre Carta VII de Platão: “Quando

⁸¹ Arendt (2011, 37), complementa sua explicação sobre como se vivia a política na antiguidade grega afirmando que “a polis se definia explicitamente como um modo de vida fundado apenas na persuasão, e não na violência e, assim, essas não eram palavras vazias para criar ilusão, o que demonstra, entre outras coisas, o costume ateniense de ‘persuadir’ os condenados à morte a se suicidar tomando cicuta, poupando assim o cidadão ateniense, em todas as circunstâncias, a indignidade da violação física”.

⁸² Hadot (2014, 303).

⁸³ O Decreto das *Primicias*, datado de 435-430 a.C, é tido como um dos instrumentos pelos quais Atenas se colocava como "Educadora da Hélade" (*Ellados Paideusin*) (cf. Isoc. *Panegírico*, 28-32). Este decreto tratava especificamente das doações de alimentos e objetos valiosos em ouro e prata em troca do acesso ao santuário e rituais sagrados de Eleusis, em honra a Deméter e Coré/Perséfone. O decreto pode ser acessado em tradução para língua inglesa em: <https://www.atticinscriptions.com/inscription/IEleus/28a>. Último acesso: 14.05.2022.

se dá conselhos a um ser humano doente que segue uma má dieta, a primeira coisa a fazer para restituir-lhe a saúde é mudar o seu modo de vida” (Pl. *Ep.* VII 330c).⁸⁴

Ademais, no tocante à dinâmica da convivência, haveria que se ter uma concordância sobre o que é justo: o justo é o bem político, isto é, a vantagem comum. Ou seja, numa comunidade política bem constituída, tal determinação se efetua pelo caminho privilegiado da deliberação em comum sobre o que é justo fazer ou não fazer. Aquilo que é posto em comum abrange a totalidade da vida social, política, religiosa. Isso significa que apenas quem compartilha com outros essa capacidade de pôr em comum forma uma comunidade política com os demais. Portanto, o pertencimento à comunidade haveria que pressupor “a capacidade de comunicar, partilhar, comungar, participar”.⁸⁵

Nesse capítulo examino a noção do bem comum na antiguidade grega e as implicações para a fundação de uma cidade ideal. Considero que a partir desse delineamento e tendo por referência o diálogo *República* de Platão é possível tornar mais evidente o desafio de refletir sobre “o comum” na contemporaneidade. De acordo com Dardot e Laval⁸⁶ as expressões “bem comum”, “vantagem comum” ou “utilidade comum” vêm diretamente do latim. Mas as fórmulas latinas correspondentes decorrem da filosofia grega e da maneira como esta última discute a concordância entre “o justo e o vantajoso”.⁸⁷ Portanto, é preciso destacar que “o grego distingue o bem no sentido de útil ou apropriado do bem no sentido de aquisição e posse (*ktesis*)”. A vantagem comum (*koine sympheron*) constitui um bem no primeiro sentido (útil, apropriado, vantajoso), mas não no segundo, porque não pode ser objeto de posse.⁸⁸ Em

⁸⁴ Hadot (2014, 303).

⁸⁵ Dardot e Laval (2017, 250).

⁸⁶ Dardot e Laval (2017, 246-251).

⁸⁷ Cf. Dardot e Laval (2017, 28).

⁸⁸ No caso das “leis romanas” sobre a propriedade da terra e seus desdobramentos sobre a condição de posse ou propriedade, vê-se em Coulange (2006, livro II, cap. VI, n. 38, *grifo meu*) que: “No artigo da lei das Doze Tábuas, que trata do devedor insolvente, lemos *Si volet suo vivito*: pois o devedor, quase escravizado, conserva ainda algo de próprio; sua propriedade, quando a tem, não lhe é confiscada. Os contratos conhecidos em direito romano sob os nomes de emancipação com fidúcia, e de *pignus* eram, antes da ação serviana, meios indiretos de assegurar ao credor o pagamento da dívida; eles provam indiretamente que a expropriação por dívidas não existia. Mais tarde, quando se suprimiu a servidão corporal, foi necessário encontrar um meio para se ter direitos sobre os bens do devedor. Isso não era fácil; mas a distinção que se fazia entre **a propriedade** e **a posse** ofereceu um recurso. O credor obteve do pretor o direito de vender, não a propriedade, *dominium*, mas os bens do devedor, *bona*. Somente então, por uma expropriação disfarçada, o devedor perdia o gozo de sua propriedade”.

decorrência, a vantagem comum abarca, no universo simbólico da antiguidade grega, tudo aquilo que pode ser alçado tanto no plano de utilidade ou vantagem coletiva (social), como no programa individual de uma vida na ordem (*taksei*) e bela (*eunomia*). Grosso modo, sabe-se que na história da filosofia moral dessa tradição, “o bem” recebe diferentes conceituações. Para Platão, como para Aristóteles, o justo da polis é fundamentalmente um estado em que a vantagem (*sympheron*) não tem por correlato nenhum dano (*blaberon*).⁸⁹ Nesse sentido, ultrapassam as formulações tradicionais. Portanto, a justiça só começa ali onde se para de repartir utilidades, de equilibrar lucros e perdas. A justiça enquanto princípio de comunidade não existe onde todos se ocupam unicamente em impedir que indivíduos que “vivem juntos” (*suzen*) causem-se danos recíprocos em tentativas vãs de reequilibrar a balança dos lucros e das perdas. Pelo contrário, ela começa somente ali onde se trata daquilo que cidadãos possuem em comum e onde se cuida da maneira como são repartidas as formas de exercício e controle desse poder comum. Em suma, a justiça, enquanto virtude, não é o simples equilíbrio dos interesses entre os indivíduos ou a reparação dos danos que uns causam aos outros. É a escolha da própria medida (da escala de valores) segundo a qual cada parte só abarca a parcela que lhe cabe tendo em vista o todo, conforme foi corajosamente defendido por Sócrates na *República*.

Aqui cabe uma breve parada para vislumbrarmos os limites da concepção aristotélica, em contraste com a platônica. Para Aristóteles, essa dificuldade pode apenas ser resolvida nos termos colocados anteriormente, ou seja, quando se trata do indivíduo considerando a passagem entre a ordem do útil e a do justo. Vejamos:

“O livro V da *Ética a Nicômaco* dá, na verdade, uma solução para o problema: a justiça consiste em não pegar mais do que sua parcela nas coisas vantajosas e menos do que sua parcela nas coisas desvantajosas. Contanto que se reduza o *blaberon* ao ‘nocivo’ e se identifique como *sympheron* essas coisas ‘vantajosas’, é possível dar um sentido preciso à passagem da ordem do útil à do justo: o vantajoso e o desvantajoso são então a matéria sobre a qual se exerce a virtude da justiça que consiste em pegar a parcela conveniente, a parcela média de umas e de outras.”⁹⁰

⁸⁹ " 'Que dano me fizeste, que dano te fiz?', são essas, segundo o Teeteto, que com certa ironia nessas palavras de advogado, perito em transações e tribunais, revela-se definitivamente ignorante da justiça que fundamenta a polis." (Rancière 1996, 20)

⁹⁰ Rancière (1996, 20).

O raciocínio teleológico implica que o telos do bem comum seja imanente à sensação e à expressão como "nocividade" da dor infligida por um outro.⁹¹ Esse, contudo, me parece ser um escopo rasteiro para o vôo de Sócrates na *República*, ao discutir justiça. De fato, diante da aporia final a que chegam no livro I, Gláucon toma a iniciativa de retomar os argumentos do sofista Trasímaco para recolocar as questões que mais lhes interessam: “- Meu desejo é ouvir o que é a justiça e a injustiça e que capacidade tem uma e outra quando estão no íntimo da alma e **mandar às favas os salários e as coisas que delas decorrem**” (358b5-8, *grifo meu*), ou seja, os limites de um cálculo utilitarista sobre perdas e danos e suas devidas compensações. Sócrates, ao contrário de Trasímaco, há de explicar que quem pratica a justiça o faz por ser algo bom, algo que não se pode evitar e que é natural que aja assim, pois muito melhor do que a vida da pessoa injusta é a da justa. Assim, busca elogiar a justiça pelo que ela mesma é (*auto kath' hauto* 358d4).

Vejam os passos da argumentação de quem defende, em Atenas, que quem pratica a justiça só o faz de má vontade (e ainda pior, “por incapacidade de cometer a injustiça”): de acordo com a opinião corrente da maioria por natureza, cometer injustiça é um bem e sofrê-la, um mal, mas o sofrer injustiça se destaca mais porque **o mal que há nela é maior que o bem que há em cometê-la** (358e, *grifo meu*). Sendo assim, quando as pessoas, umas contra as outras, cometem injustiça e dela são vítimas, ao sentirem o gosto de uma e outra coisa, se não são capazes de evitar uma e obter a outra, parece-lhes útil estabelecer um contrato que as proíba de mutuamente cometer injustiça e sofrê-la. Portanto, o contrato adviria da constatação de que sofrer uma injustiça é um mal muito maior do que o bem de cometer. Segundo Gláucon:

- Essa é a origem e a essência da justiça que fica entre o ótimo, cometer injustiça e não ser punido, e o péssimo, ser vítima de injustiça e não poder vingar-se. A justiça, estando entre esses dois extremos, é amada **não como um bem**, mas como algo que é honrado por falta de ânimo para cometer injustiça, pois quem pudesse fazer isso e fosse verdadeiramente humano, nem mesmo com uma única pessoa estabeleceria uma convenção que o proibisse de cometer injustiça e de sofrê-la. Isso seria uma loucura de sua parte! Então, Sócrates, eis a natureza da justiça e sua origem, segundo o que se diz. (359a5-b7 *grifo meu*)

⁹¹ Ver Rancière (1996, 17-22).

Assim, ao se observar como a justiça é tratada na cidade atual, ver-se-ia que quem pratica a justiça só a pratica de má vontade.⁹² Aqui Gláucon, traz à baila a divisão dos bens em três tipos – os que apreciamos em si mesmos (os quais gostamos de ter, mesmo não cobiçando o que dele decorre, por exemplo, a alegria e os prazeres que são inofensivos) os que apreciamos por si mesmos e por seus resultados (por exemplo, a sensatez, a visão e a saúde) e os que apreciamos apenas por seus resultados (mesmo sendo penosos, os visamos pelos benefícios que nos concedem⁹³). Nessa medida prepara os interlocutores para a formulação da importante questão que Sócrates terá de enfrentar e responder convincentemente, qual seja, o ponto sensível de toda a discussão sobre a prática da justiça, que concerne ao fato de que é “absolutamente melhor ser justo que injusto” (357b), e não relativamente. Assim, Sócrates inclui a justiça entre os bens daqueles que querem ser felizes:

- Em qual dessas espécies inclui a justiça?
- Eu creio que na mais bela espécie, disse eu, naquela que, por ela mesma e também pelo que dela decorre, quem pretende ser feliz deve amar. (358a1-3)⁹⁴

Note-se, contudo, que a “justiça política” não é apenas a ordem que mantém juntas as relações estabelecidas entre os indivíduos e os bens. Ela é mais que tudo a ordem que determina a divisão do comum. Para Sócrates, em suas ponderações à Adimanto, nessa ordem, a dedução do útil para o justo não se faz da mesma maneira que na ordem dos indivíduos. A política começa justamente onde se para de equilibrar lucros e perdas e onde se tenta repartir as parcelas do comum, ou seja, onde se quer “harmonizar segundo a proporção geométrica as

⁹² Concordo com a leitura de Roberto Bolzani Filho em que, nessa passagem, transparece a necessidade de se aprofundar o efeito que a prática da justiça, e da injustiça, causa no íntimo das pessoas (*enon en tei psykei*), não sendo possível dissociar ética de política. Em suas palavras: “Pode-se assim interpretar a maneira como Gláucon faz sua intervenção inicial no segundo livro como uma demonstração de sua capacidade de assimilação, análise e compreensão do debate que acaba de presenciar, dando-lhe continuidade justamente porque soube com ele aprender que não há como bem formular e investigar o problema da justiça e da injustiça, senão do ponto de vista da natureza humana, da alma e suas capacidades” (Bolzani Filho, 2013, 18).

⁹³ “- Mas vês, disse [Gláucon], uma terceira espécie de bem na qual inclui a ginástica, os cuidados médicos durante uma doença, a prática da medicina e as outras formas de ganhar dinheiro?” (357c) Ainda segundo Gláucon: - Esses bens são penosos, mas nos trazem proveito, e não por eles mesmos gostaríamos de tê-los, mas para ganharmos os salários e tudo que deles advém” (357d).

⁹⁴ Orig.: ἐν ποίῳ, ἔφη, τούτων τὴν δικαιοσύνην τιθεῖς; - ἐγὼ μὲν οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, ἐν τῷ καλλίστῳ, ὃ καὶ δι' αὐτὸ καὶ διὰ τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτοῦ ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι. (358a1-3)

parcelas de comunidade e os títulos para se obter essas parcelas, as *axiai* que dão direito à comunidade”. Para que a polis seja ordenada conforme o bem, é preciso que as parcelas da comunidade estejam em estrita proporção com a *axia* de cada parte da comunidade: “ao valor que ela traz para a comunidade e ao direito que esse valor lhe dá de deter uma parte do poder comum”.⁹⁵

Para que a comunidade política seja mais do que um contrato entre quem troca bens ou serviços, é preciso que a igualdade que nela se estabeleça seja radicalmente diferente daquela segundo a qual as coisas se trocam e os danos se reparam. Antes de avançarmos na descrição dos diversos perfis que o termo “Comum” adquire na longa tradição do pensamento hegemônico dito “ocidental”, com destaque ao que me interessa nesse estudo, isto é, ao que concerne à associação entre ética/moral e normatividade do direito de propriedade, cumpre passar em revista alguns aspectos que considero indispensáveis, embora insuficientes nessa breve exposição, acerca de justiça e lei na antiguidade grega.

Em primeiro lugar, vale registrar que a maioria das normas escritas gregas que chegaram até nós são oriundas de Atenas e versam mais sobre questões processuais do que substanciais. Ou seja, as normas tratam mais detidamente dos procedimentos dos tribunais, de seu funcionamento, que dos critérios de definição do que hoje entendemos como tipificação legal. Conforme Michael Gagarin, os juízes helênicos manejavam com amplo grau de liberdade o espaço para preencher as lacunas nas legislações, de modo que os tribunais também funcionavam como órgãos legislativos.⁹⁶ Canfora, em seu livro *O mundo de Atenas*, esclarece:

“O tribunal ocupa na sociedade ateniense dos séculos V e IV uma posição central, equivalente e talvez superior à da assembleia e do teatro. É no tribunal que desembocam as infinitas controvérsias possíveis referentes à propriedade: a luta sobre a propriedade, sobre os modos de exercício dos cargos públicos, em especial quando incluem a administração de dinheiro, as controvérsias sobre o montante das despesas com que os ricos devem arcar em prol da comunidade

⁹⁵ Rancière (1996, 21).

⁹⁶ Destaque-se a afirmação do autor sobre o caráter prático e rotineiro dos procedimentos judiciais decorrentes disso: “With regard to human justice I am in substantial agreement with Havelock's view that justice in early Greece was ‘a procedure not a principle’ and that no Greek at that time would have ask the question ‘What is thought to justice?’ Nonetheless, we may still seek to discover certain general rules or principles underlying early Greek justice. Even if the Greeks themselves could not, or at least did not.” Gagarin (1989, 106)

(as chamadas “liturgias”), tudo isso tem como arena diária o tribunal. (...) O fragmento *Sobre o sistema político ateniense* dedica uma parte extensa à corrupção nos tribunais. No quadro ali apresentado, toda a máquina administrativa e política da cidade aparece e se revela extremamente corruptível (“Basta se apresentar com uma boa quantia de dinheiro no Conselho ou na assembleia e se recebe satisfação”, III, 3) mas, o principal objeto de reflexão é o tribunal. O autor chega à conclusão de que o volume de controvérsias que aflui aos tribunais é tão grande que, em todo caso, o mecanismo irá fatalmente se emperrar, qualquer que seja o grau de corrupção a que se possa chegar. ‘Em Atenas, pode-se fazer muito com o dinheiro e se poderia fazer ainda mais se se tivesse mais. [É interessante essa avaliação da corrupção como veículo de celeridade na vida pública.] Porém, bem sei que a cidade tampouco seria capaz de dar andamento aos assuntos de todos os postulantes, qualquer que seja o valor de prata ou de ouro que alguém eventualmente ofereça.’ E passa à exemplificação dos ‘tipos de ações’: se alguém não consertou o navio, se está construindo em terreno público etc. Ademais, é preciso dirimir os litígios sobre os encargos da montagem dos coros para os diversos festivais periódicos (Dionisiacas, Targélias, Panateneias, Prometeias, Heféstias). A cada ano são eleitos quatrocentos trierarças e todo ano é preciso dirimir as eventuais controvérsias também entre eles. Os magistrados precisam ser submetidos a exame e distribuir os respectivos processos; fazer o acompanhamento dos órfãos; nomear os guardas das prisões. Isso também anualmente. A enumeração prossegue até que se abre um singular debate entre os dois interlocutores, um dos quais sugere utilizar ‘menos juízes a cada vez’ (em cada processo) enquanto o outro objeta dizendo que, com ‘poucos juízes para cada tribunal’, ‘seria mais fácil trapacear e corromper os juízes’ (III, 3 -7).”⁹⁷

As normas na Grécia eram adaptadas ao cotidiano, mesmo havendo o esforço, a partir do século VII a.C, de escrevê-las e dispô-las ao conhecimento geral da comunidade. *Nomos*, nos diz Gagarin (2005, 53), significava tanto "lei" quanto "costume" ou "modo de agir". A lei, por sua vez, era permanente, comissionada e não podia ser alterada a não ser que se chamasse

⁹⁷ Canfora (2011, 427).

um novo legislador, como ocorre com Sólon, convocado para solucionar uma situação para a qual o código draconiano não mais dava conta.⁹⁸ Portanto, segundo Gagarin, as disposições normativas na Grécia pré-letrada (“proto-legal”), como em outras sociedades pré-letradas, tendem a ser *ad hoc*, ou seja, estabelecidas tanto sobre as questões particulares dos dois disputantes, quanto pelo objetivo do “crime” ou da situação em geral. Os acordos muitas vezes reafirmam certas regras gerais de hábitos ou comportamentos, mas raramente fornecem qualquer orientação específica sobre como agir no futuro (como ocorre, por exemplo, em “um sistema de litígio obrigatório de leis escritas”). No entanto, apesar das ambigüidades na resolução de disputas na obra de Homero, dois princípios muito gerais parecem ser universalmente defendidos, por mais solta e imprevisível que seja sua aplicação em um caso específico: a aderência ou restauração de normas de “comportamento adequado” e de “compensação por danos”, seja por restituição ou retribuição, ou ambas.⁹⁹

Em Homero e Hesíodo, e nos poetas do período arcaico de uma maneira geral, o tratamento dado à justiça remonta a uma ampla e vigorosa valorização de seu papel no cosmo, mesmo que ainda não se vislumbre analisar sua natureza propriamente dita. Assim, justiça (*dike*) possui valor reconhecido e seus efeitos, quando presentes, são notoriamente valoráveis. A ausência de justiça traz problemas, assim como sua violação causa desastres terríveis. Em decorrência, vislumbrar a excelência, *arete*, onde ela possa ocorrer, revela-se como uma tentativa específica e plausível de identificar a existência de justiça: coragem ou sabedoria, por exemplo, poderiam bem representá-la. Contudo, ainda não se encontra uma indagação explícita

⁹⁸ Note-se, ademais, que *nomoi* são leis que as pessoas observam de forma a viver de uma forma justa e ordenada (Gagarin 2005, 53). O legislador – aquele que estabelece *thesmoi* e *nomoi* – irá basear seus estatutos e leis em uma certa concepção de *dike*. De acordo com Gagarin (1998, 81) “The oldest surviving legal inscriptions are probably those from the Cretan city of Dreros, which century have been tentatively dated to the middle or second half of the seventh. One of these is apparently complete: *The city has thus decided; when a man has been kosmos, the same man shall not be kosmos again for ten years. If he does act as kosmos, whatever judgments he gives, he shall owe double, and he shall lose his rights to office, as long as he lives, and whatever he does as kosmos shall be nothing. The swearers shall be the kosmos [i.e., the body of kosmoi] and the damioi and the twenty of the city.* This inscription has naturally aroused the interest of epigraphers and historians, who have directed their attention primarily to the evidence the law provides for the political organization of Dreros. The identity of the bodies mentioned in the last clause, especially “the twenty of the city”, has been the subject of much dispute. Even a brief consideration of the text, however, shows that the law itself is directly concerned with the legal system at Dreros, and that elements of the city’s political organization are mentioned only in passing.”

⁹⁹ Gagarin (1989, 106).

sobre *dike*: o que é exatamente sua natureza? Ao invés disso, é frequente a sua associação com a distribuição equânime de direitos e o reconhecimento das devidas reclamações de outros.¹⁰⁰

Em Homero, justiça (*dike*) está intrinsecamente associada aos ditos sobre direitos, aos julgamentos e às soluções de contendas. Zeus pune aqueles que na assembleia proferem sentenças judiciais tortas. Minos porta um cetro dourado em sua mão e julga os mortos no Hades.¹⁰¹ Contudo, *dike* não envolve apenas o procedimento, mas também o resultado, a sentença. Assim, a ideia de justiça para gregos antigos não se relaciona apenas com o proceder corretamente, mas também com a reflexão acerca do que é correto.¹⁰² Logo, "dar a cada um aquilo que lhe cabe" é uma noção que permaneceu relativamente estável durante a Grécia arcaica e clássica.¹⁰³ Segundo o que é amplamente acatado, inclusive por Píndaro, o essencial da natureza do que é certo encontra-se igualmente distribuído no mundo e nas pessoas, proporcionando equilíbrio.¹⁰⁴ Assim, a tradição assegura que a justa medida, "sem excessos", orienta as atitudes virtuosas: "due shares allotted in equal measure". O equilíbrio é a régua para a tábua de valores para orientar uma vida feliz: "Once the nature of 'balance' has been impressed upon souls, they can carry this feature into their human existence".¹⁰⁵ Há portanto uma associação direta entre justiça e a "parte devida", ou seja, a porção apropriada para cada um. Nesse contexto as divindades possuem suas prerrogativas: mesmo que Zeus seja aquele que garante a ordenação do cosmo, ele encampa o processo de fixação das competências das demais divindades e suas relações com os humanos, tornando-se o princípio garantidor do equilíbrio do universo à medida que é preciso dividir e delegar tarefas às demais para que esse equilíbrio seja mantido - caso contrário, haveria o ferimento da *time* (honra) alheia. Divindades

¹⁰⁰ Seguirei aqui Shirley D. Sullivan (1995, 174-228).

¹⁰¹ "In the *Iliad* and the *Odyssey*, the term *diké* commonly has the meaning of 'custom' or 'judgement'. In some passages it signifies 'moral right'." Sullivan (1995, 225).

¹⁰² Ver Jaeger (1971); Eagleton (2013).

¹⁰³ Sullivan (1995, 75).

¹⁰⁴ "Pindar in his odes, therefore, considers justice very valuable in the city. He relates it, like Hesiod and Solon, to 'good order' (*eunomie*). For humans striving to excel, justice must be practised. Wealth is to be generously shared; just actions, with recognition of the claims of others, are to be chosen. For people longing to escape the fate of transmigration, justice is crucial. Three times they must 'keep their souls from unjust deeds' during life on earth. Then they will escape rebirth. 'Justice of fair name' (*Nem.* 7.48), therefore, Pindar thinks to be of great importance". Sullivan (1995, 211). Ressalte-se que já em Homero a justiça era valorizada pelos deuses e deusas por seu valor intrínseco e reconhecida como algo que os seres humanos devem se esforçar para praticar. Quando as pessoas deixam de ser justas, elas granjeiam punições sobre si mesmas.

¹⁰⁵ Sullivan (1995, 209).

e seres humanos compartilham estruturas sociopolíticas e valores morais semelhantes, valores que se opõem e se complementam, formando um sistema complexo de preceitos morais e éticos reafirmados nos costumes e rituais cotidianos. Poetas oferecem discursos e máximas morais que servem de orientação para ouvintes, cuja educação consiste em memorizar obras de poetas e guiar-se por elevados padrões morais encontrados em atos narrados de heróis e em provérbios. No mais das vezes, poetas detêm fortes conexões no âmbito do poder, podendo atuar nas cortes dos reis e tiranos como conselheiros, quando não exercem eles mesmos algum cargo religioso ou magistratura, como foi o caso de Sólon, Crítias ou Sófocles.¹⁰⁶

Em Hesíodo a justiça é o tema a ser tratado tanto em *Os Trabalhos e os Dias* quanto na *Teogonia*, onde a ascensão de Zeus organiza o universo, trazendo justiça a deuses e humanos (*Teog.* v. 901-903), imiscuidos no mesmo universo que agora se torna estável e imutável. Zeus detém uma posição singular no Olimpo: ao vencer os titãs, alcança uma situação privilegiada entre divindades com quem compartilha ofícios e honrarias. Na visão hesiódica, Zeus, como distribuidor de justiça, concede prosperidade ao que acata a *arete* humana por meio do trabalho. Note-se que prosperidade, para o poeta beócio, diz respeito à discernimento, modéstia e indústria. Em ambos os poemas *dike* opõem-se à *hybris* (insolência, desmedida).¹⁰⁷

Em Hesíodo, “*Themis*” é um conceito mais amplo que “*Dike*”, pois envolve a totalidade de uma ordem entendida como natural e antecessora aos dizeres de justiça dos humanos. Aliás, é por sua causa que humanos sabem o que é a justiça, isto é, o que lhes cabe na repartição do universo. *Themis* é, portanto, a designação de como as coisas devem ser: do próprio equilíbrio cósmico, das leis divinas ou, simplesmente, da constância do mundo; e ainda das regras que regem e organizam a cidade.¹⁰⁸ Sendo a segunda esposa de Zeus, mãe das

¹⁰⁶ Ver Nagy (1989, 139); Mossé (1997, 14-16); Engler (2016, 58).

¹⁰⁷ *Hybris* é definido, em termos gerais, como uma injúria à *time* de outrem, isto é, quando alguém se concebe muito superior a outrem, de forma que lhe retire sua devida porção em honra (*time*).

¹⁰⁸ É interessante perceber que, em Hesíodo, a justiça marca a entrada na ordem e garante a permanência do universo. Para Hesíodo, a injustiça caracterizou o reinado de *Uranus* e *Cronos*, porém Zeus aprendeu a justiça e, assim, assegurou seu próprio governo e a continuidade do cosmo ordenado. “In Hesiod’s *Theogony* we saw how important justice was on the divine level. Its absence caused the downfall of the first two rulers of the gods. Zeus finally had the wisdom to marry ‘Law’ (*Themis*); he then produces a daughter, ‘Justice’ (*Diké*). His reverence for justice would prove to be one reason that he could continue as ruler of the universe.” Sullivan (1995, 211).

Estações (*Horas*) e das Moiras, além da Paz (*Eirene*), Justiça (*Dike*) e Boa ordem (*Eunomia*),¹⁰⁹ *Themis* gerou não apenas a ordem natural (representada pela regularidade das estações), como também as entidades responsáveis pelo destino dos humanos. Portanto, as Moiras, ou seja, as deusas do destino, fixam aos mortais os seus lotes de bem e de mal, *Klotho* (a que fia), *Lakesis* (a que sorteia) e *Atropos* (a que corta os fios da vida) representam a fatalidade como configuração e ordenação dos destinos humanos segundo pesos e medidas divinos.¹¹⁰

Ésquilo faz de *Themis* a mãe de *Prometeus*; o titã que retira a humanidade de seu estado de selvageria e lhe traz o fogo, que representa o acesso ao conhecimento.¹¹¹ Outrossim, o mito nos conta que foi *Themis* a primeira a introduzir profecias, sacrifícios e ordenanças de divindades e a instruir os humanos na obediência às leis e à paz. Consequentemente as pessoas que preservam o que é sagrado aos deuses e às leis humanas são chamadas *thesmophylakes* (guardiães das leis) e legisladores (*thesmothetai*) e diz-se que Apolo, no momento em que responde aos oráculos, está "emitindo leis e ordenanças (*themisteuein*), em vista do fato de que *Themis* é a descobridora das profecias oraculares".¹¹² Não é por acaso que tantos santuários *Thesmophoros* extraurbanos sejam dedicados a Deméter,¹¹³ cujo culto exalta o cultivo da terra e da atividade do comércio (que garante o abastecimento do trigo e da cevada para a manutenção e existência futura da vida na polis); a reprodução legítima do corpo social; e a observância dos *thesmoi*: o que foi posto pela divindade, vale dizer, dar a cada um o que lhe cabe no *cosmos* ordenado.

¹⁰⁹ Na *Odisseia* ela, juntamente com Zeus, dispersa e convoca as assembleias dos humanos. Hom. *Od.* II.68-69.

¹¹⁰ Ver essas entidades citadas no mito de Er, na *República* de Platão: - "Três outras mulheres, sentadas em volta a intervalos iguais, cada uma num trono, as filhas da Necessidade, as Moiras, vestidas de branco e com guirlandas na cabeça, Láqueis, Cloto e Átropos, cantavam hinos ao som da harmonia das Sereias, Láqueis o passado, Cloto o presente e Átropos o futuro" (617b9-c5).

¹¹¹ Na célebre leitura do mito realizada por J-P. Vernant (1989), os feitos de Prometeus estabelecem o ritual do sacrifício, ato fundador da ordem humana, separando humanos e deuses de modo irrevogável e fundando o ciclo de nascimento-crescimento-reprodução-morte que caracterizaria a vida. Sobre o sacrifício como representação da ordem humana, ver também Detienne (1989).

¹¹² Cf. Diodoro Sículo, *Biblioteca de História*, v.67.3 em Virgolino (2018, 163-165 e 196).

¹¹³ De acordo com Virgolino (2018, 284), em Corinto "os santuários a Deméter - e aqui levamos em consideração também o que se situava no *Rachi* -, através da prática do banquete, parecem enfatizar o pertencimento ao corpo cívico e à observação de valores como a *eunomia*, a boa ordem".

A presença da justiça em todas as coisas permite que tudo continue existindo. Essa concepção sobre o papel da justiça no mundo perdura e se exprime nos diversos testemunhos, atravessando o chamado pensamento pre-socrático. Em Heráclito, por exemplo, justiça é tensão equilibrada e garantia da manutenção do universo. Os elementos (terra, ar, fogo e água) permanecem equilibrados no universo porque qualquer mudança que possa ocorrer entre estes é precisamente regulada, tornando-os igualmente balanceados (“equally balanced”) no *cosmos*.¹¹⁴ Portanto, transformam-se entre si na medida perfeita. Assim, a relação – ou seja, a devida proporção - está inexoravelmente submetida ao conflito, como também à justiça. De acordo com Sullivan:

“The Presocratics assign an important role to justice, especially cosmic justice. They see in it the force that allows the universe to continue in existence. Without it the opposites which compose all things would quickly show disarray. Anaximander sees these opposites as constantly falling into balance as once asserts its nature at the expense of another. But time acts as judge over the opposite and constantly reestablishes balance. Heraclitus, in contrast, believes that the opposites remain ever in an equally-posed tension, their conflict ensuring that no one opposite becomes predominant. The universe is a ‘war’ but a just one. Parmenides describes one form of justice, accepted by mortals whose ideas, however, are misleading. This justice, similar to that of Anaximander and Heraclitus ensures the balance of the opposites in the universe. Parmenides describes these opposites as ‘night’ and ‘light’. With regard to the true understanding of the universe, justice relates to Being, making it have the range of characteristics it must have. Being must be one, unchanging, unmoving, and complete. It is just that it be so and it cannot be otherwise. In referring to this justice, Parmenides relates it to ‘necessary’ and ‘fate’. All three forces ensure both the existence and exact nature of ‘what is’. Justice, we see, was a subject of great interest to these early Greeks. They do not define it exactly as a concept but they have a clear notion of varying kinds of it. Justice was to become in the fifth century a theme of the *Oresteia* of Aeschylus and in the fourth century the topic of one of Plato’s greatest dialogues, the *Republic*.”¹¹⁵

¹¹⁴ Kahn (1979, 207).

¹¹⁵ Sullivan (1995, 227-228).

Para os ditos pré-socráticos a justiça vai se tornando mais e mais proeminente como um fator relativo ao comportamento humano. Justiça torna-se a chave para assegurar a “boa ordem” na cidade e na vida privada, de modo que se possa conquistar e sustentar prosperidade e excelência. Theognis volta seu foco ao tratamento detalhado de *arete*, atribuindo grande importância ao papel do caráter herdado. O poeta considera que, sem esse ingrediente (a justiça), *arete* não pode ser exibida, pois justiça é sua forma mais elevada.¹¹⁶ Entre os legisladores, a dimensão humana já havia adquirido uma especial relevância ao direcionarem a atenção principalmente à ordenação da polis. Nas inspiradas palavras de Jacques Rancière, estamos aqui no universo simbólico organizado de acordo com o funcionamento do *cosmos*:

“A boa polis é aquela onde a ordem do *cosmos*, a ordem geométrica que rege o movimento dos astros divinos, manifesta-se como temperamento de um organismo, no qual o cidadão age não segundo a lei mas segundo o espírito da lei, o sopro vital que o inspira. É aquela na qual o cidadão é convencido por uma história, mais do que retido por uma lei, em que o legislador, ao escrever as leis, entrelaça numa trama cerrada às admoestações necessárias aos cidadãos assim como ‘sua opinião sobre o belo e o feio’ (Pl. *Leg.* VII, 823a). É aquela na qual a legislação se absorve por inteiro na educação, mas também na qual a educação transborda os meros ensinamentos do mestre-escola, e em que ela se oferece a todo instante no concerto do que se oferece a ver e se dá a entender. A arqui-política é a integral realização da *physis* em *nomos*, o total tornar-se sensível da lei comunitária”.¹¹⁷

Sólon propugna que é na instituição da justiça que se funda a sociedade humana. Zeus observa as ações humanas e, embora possa demorar, termina por infligir punição àqueles que cometem injustiça. Apenas a riqueza conquistada de forma justa e com a aprovação divina pode perdurar. Uma vez que a justiça é abençoada tanto por Zeus quanto pela natureza, as cidades que honram a justiça e o direito têm o poder de prevenir o sofrimento inocente nas gerações futuras. Assim, Sólon, o célebre legislador ateniense do século VI a.C, acredita que uma sociedade baseada na justiça e na “boa ordem” (*eunomia*) irá florescer.¹¹⁸ Por seu turno,

¹¹⁶ Sullivan (1995, 234).

¹¹⁷ Rancière (1996, 77).

¹¹⁸ Sullivan (1995, 226). Sobre Sólon, ver D. Leão (2000).

identifica na ambição humana a causa dos mais injustos comportamentos humanos, pois o desejo de possuir mais normalmente conduz à ultrapassagem dos limites e à violação de direitos de outras pessoas.¹¹⁹ Em seu poema, a ferida que a cidade sofre decorre desses comportamentos.¹²⁰

A imagem da cidade que sofre e fica doente é frequentemente trazida na *República*. No livro X, dialogando com essa tradição, Sócrates encerra a enumeração dos bens advindos da justiça em 611b. Até aí, visa extrair benefícios e honras, para os que encampam a vida justa, suficientes para o convencimento de seus interlocutores. No entanto, é ainda preciso indicar outras recompensas, a exemplo da restituição da devida fama aos que desse modo viveram suas vidas. Em suas palavras, deuses amam pessoas justas e assim as recompensam na vida e após a morte:

- Em nosso discurso, disse eu, não resolvemos as dificuldades sem fazer menção nem às recompensas nem à reputação que decorrem da justiça como fizeram Hesíodo e Homero, segundo afirmastes. Ao contrário, descobrimos que, para a própria alma, a justiça é o que há de melhor e que é preciso que ela pratique ações justas, quer tenha o anel de Gíges quer não e, além dele, o elmo¹²¹ de Hades.
- O que dizes é bem verdade, disse.
- Então, Gláucon, disse eu, não merecemos censura se, além daqueles bens, restituirmos à justiça e às outras virtudes, sejam elas quantas forem, as recompensas de que, da parte dos humanos e dos deuses, a alma tem à sua disposição enquanto a pessoa vive e depois de morta?
- Plenamente de acordo, disse ele. (612a8-c5)

De maneira peremptória, Sócrates prossegue com a dedução de que as divindades sabem distinguir aqueles que são justos daqueles que são injustos: sendo tudo o que provém dos deuses o melhor possível (611a), deve-se supor que, a despeito de que a pessoa sofra uma

¹¹⁹ Segundo Vegetti (2013c, n. 21 e 23) a questão da *pleonexia* (desejo de ter uma parte maior do que aquela prescrita pela ordem social) está presente tanto em Tucídides, onde “explode” na guerra civil em Cócira (3.82.6) em oposição às “leis vigentes”, e também na personagem platônica Cálicles (*Gorg.* 483c3), o qual expressa posições muito próximas às de Trasímaco: “Trasímaco afirma que a justiça é *isotes* e a injustiça *pleonexia*; o que era a opinião comum dos gregos”.

¹²⁰ Ver Bacelar (2018, 83).

¹²¹ O elmo de Hades, como o anel de Gíges, tornava invisível quem o usava. Cf. Hom. *Il.* v. 844-845.

vida de pobreza e doenças, tudo isso acaba por tornar-se um bem: “- é que jamais os deuses deixarão de cuidar de quem, com boa vontade, quer tornar-se um ser humano justo e, praticando a virtude na medida do possível para um humano, quer igualar-se à divindade” (613a9-12).¹²²

No entanto, há que se reconhecer e enfatizar, nos termos da discussão sobre justiça no diálogo *República*, a importante guinada no tratamento da questão, discernível no embate entre Sócrates e Trasímaco, em especial. De fato, a personagem Trasímaco desponta como representante da emergência de parâmetros e conceitos habilitados pelos sofistas. Nesse âmbito, Sócrates é confrontado com discussões sobre a justiça que atualizam os padrões políticos e morais mediante, inclusive, o uso de novo vocabulário. De um lado Trasímaco traz ao debate a proibição de igualar o conceito de justo com o termo “*deon*”, isto é, com o que “deve ser feito”. De outro, provoca o esclarecimento sobre o posicionamento de Sócrates contrário à definição de justiça que recorre ao grupo de sinônimos relativos à noção de “proveito próprio”, tais como: *ophelimon*, *lysiteloun*, *kerdaleon*, *sympheron* - todos esses corriqueiros no debate ético-político do final do século V a.C.¹²³ Estou de acordo com Vegetti quando conclui que a violência da lei não é o tema central da chamada tese de Trasímaco. Pelo contrário, seu núcleo consiste em considerar o poder como anterior à lei, portanto externo à dimensão normativa instituída pelas leis. Para Vegetti, nem mesmo o Alcibiades (de Xenofonte) chega a essa radicalização extrema do pensamento político e a esse acurado desmascaramento da relação entre política e dimensão moral. A oposição de Sócrates à Trasímaco deve ser considerada como ápice teórico da discussão no que tange à crítica da equação usual entre lei e justiça vigente no debate ético-político. Note-se que entre o século V e IV a. C. esta é uma posição tão aferrada na opinião geral que torna ineficaz a tentativa de refutação atribuída à personagem Sócrates no livro I, o qual acaba em aporia.¹²⁴ Contudo, o ponto principal é atribuir uma certa insuficiência à formulação de Trasímaco sobre o poder e retirar a importante lição concernente ao reconhecimento do fracasso da fórmula restrita ao trinômio lei-justiça-estabilidade. Valeria mais, portanto, compreender a justiça no âmbito de uma arranjo que beneficie o florescimento

¹²² Orig.: οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὅς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλη δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπων ὁμοιοῦσθαι θεῶν. εἰκὸς γ', ἔφη, τὸν τοιοῦτον μὴ ἀμελεῖσθαι ὑπὸ τοῦ ὁμοίου. (613a9-12)

¹²³ Cf. Vegetti (2013c, 15 e 16).

¹²⁴ Cf. Vegetti (2013c, 19).

dos melhores, que arquem com a responsabilidade advinda do poder de governar a polis em prol do bem comum. Nas palavras de Vegetti:

“Plato’s only true answer to Trasymachus consists in the effort to guarantee the ethical quality of the government that is above the system laws-justice-stability. This answer will be formulated only in book 5, and will consist in giving power either to a group of philosophers who are selected on a moral and intellectual basis, or to kings/tyrants philosophically retrained. Nonetheless, in order to avoid that the interest (*sympheron*) of the *archontes* returns to be private or factional, and in order to guarantee that their interest will coincide with the universal benefit of the community, it will be necessary to put in place the ‘communist’ reforms that are discussed from 3.416a ff., and finally in book 5 both family and private property are banned for the *archontes*. This ‘communism’, then, appears to be a necessary consequence of Trasymachus’ challenge, as the only way to overcome his otherwise invincible exposure of the nature of power, and to guarantee radically **the function of collective ‘service’ that Plato attributes to power**”.¹²⁵

Portanto, a virtude que fundamenta as relações humanas na polis é a justiça. Ela é a síntese de todas as virtudes, pelo fato de conferir-lhes um sentido social. É por ela que a pessoa virtuosa torna-se uma boa cidadã. Assim sendo, a justiça é a virtude da sociabilidade e da cidadania. Nesse sentido, as objeções de Sócrates (às formulações de Trasímaco) antecipam o elevado patamar de teorização política que o prosseguimento da discussão irá requerer. Sócrates observa que entre indivíduos perfeitamente injustos, que sempre procuram obter mais do que seus subordinados e seus iguais, nenhum tipo de cooperação na gestão do poder pode ocorrer: “- seja numa cidade, seja numa tribo, seja num exército, seja em outro grupo qualquer” (351b-352a). Sem alguma forma de justiça, ou seja, de valores cooperativos, as pessoas são incapazes de agir em comum (351e)¹²⁶ e nenhum tipo de poder resiste, pois qualquer ordem acaba entrando em colapso sob o peso do conflito entre governados e governantes, bem como entre os próprios governantes. Em outras palavras, parece impossível pensar em uma forma de

¹²⁵ Vegetti (2013c, 20, *grifo meu*).

¹²⁶ “- É que não se poupariam mutuamente, se fossem inteiramente injustos”. Orig.: οὐ γὰρ ἂν ἀπέιχοντο ἀλλήλων κομιδῆ ὄντες ἄδικοι (352c4).

poder que seja inteiramente definida pela coerção e despotismo. Sem um nível mínimo de consenso para o exercício do poder e na ausência de regras compartilhadas por subordinados e detentores de poder, nem mesmo estruturas que visam usá-lo como uma ferramenta para opressão e pilhagem podem funcionar indeterminadamente. Essa objeção abre caminho para a busca de um tipo de poder voltado para o serviço público a ser sustentado por algum nível de consentimento capaz de se contrapor à *stasis*.

Segundo Fulvia de Luise e Giuseppe Farinetti (2013, 86), Platão vive os conflitos internos de uma cultura que teoriza a igualdade política (*isonomia*),¹²⁷ mas não é capaz de impedir na prática o desenvolvimento das diferenças factuais que estimulam relações conflituosas. Para Shorey “the proper historical background for such a broad understanding of Plato’s political and social philosophy is Thucydide’s account of the thirty years’ Peloponnesian war, which Hobbes translated in order to exhibit to England and Europe the evils of unbridled democracy”.¹²⁸ De fato, as práticas correntes na polis dificultam a identificação das possibilidades de se chegar a acordos sociais. Nesse sentido, Sócrates não teme destruir representações retoricamente idealizadas de “igualdade entre cidadãos” para alcançar um consenso duradouro fundamentado, ao contrário, em avaliações arrazoadas sobre as capacidades diferenciadas para o exercício dos cargos cívicos. Essa visão é explicitada na identificação de papéis sociais e na possibilidade da convivência harmoniosa na polis nos argumentos tecidos por Sócrates no livro IV. Lembre-se que o princípio da isonomia, após as reformas democráticas de Clístenes, se materializa em um sistema de representação política em que a nomeação de cargos públicos por sorteio representa simbolicamente a ausência de discriminações. Na polêmica travada na *República*, as objeções de Sócrates escrutinam o sistema vigente no curso de uma crise severa e para além da moldura de sua autorrepresentação idealizada.

¹²⁷ Sócrates viveu em Atenas sob a vigência de um modelo de democracia que funcionava a partir de duas noções fundantes: isonomia e isegoria. Isonomia significa que cidadãos têm igual direito perante a lei e isegoria é o direito que cada cidadão tem de falar diante de seus iguais. Contudo, vale pontuar que na democracia ateniense escravizados, mulheres e estrangeiros não participavam das assembleias deliberativas. Ver Finley (1981; 1989, 81-99); Mossé (1993); Blok (2017).

¹²⁸ Shorey (1937, xxxvi).

O clima de crises políticas recorrentes e animosidades profundas entre os segmentos sociais em dificuldades crescentes para alcançar qualquer consenso sobre os destinos da coletividade pode ser depreendido na seguinte citação de Canfora:

“Para tentar entender as razões da mudança de atitude de um personagem-chave como Xenofonte, é preciso recuar algumas décadas e considerar, do ponto de vista dos equilíbrios sociais, a Atenas do século IV, a Atenas sem império. O índice de aspereza do conflito social após a restauração democrática está bem representado naquele fragmento de oratória assemblear que Dionísio de Halicarnasso encontrava em sua coletânea lisíaca. Dionísio, que lia a íntegra da qual retirou aqueles excertos, comenta que essas alarmantes propostas de limitação do direito de cidadania nasciam num clima em que, tão logo se restaurou a democracia, já se temia que ‘o povo voltasse à antiga licenciosidade’. E o quadro que Aristóteles traça com satisfação na *Constituição de Atenas*, sobre a dureza com que os moderados ao estilo de Arquino tiveram de refrear os extremistas democratas como Trasíbulo, sugere que o retorno ao ordenamento anterior foi não apenas traumático, mas também conflituoso. É talvez sintomático, para se ter uma ideia da situação em meados do século IV, um trecho do *Arquídamo*, de Isócrates (366 a.C.). Aqui o soberano espartano, dirigindo-se aos seus após a catástrofe de Leutra, diz (entenda-se, assim Isócrates o faz dizer) mais ou menos o seguinte: - *agora terminamos como as outras cidades gregas*. E traça este quadro: - *Temem mais os próprios concidadãos do que os inimigos externos. Em lugar da antiga concórdia, chegou-se a tal nível de incompreensão mútua que os ricos estão mais dispostos a lançar suas riquezas ao mar do que a colocá-las à disposição dos indigentes*. Nessa época, Xenofonte vive no Peloponeso, em Élida, ainda hóspede de seus protetores espartanos; mas tem sob as vistas esse quadro. É um tremendo golpe em suas convicções, se o Peloponeso agora se assemelha ao restante da Grécia. Dentro em breve, em Mantinea (362 a.C.), onde seu filho, que se tornou cavaleiro ateniense, encontrará a morte, soçobrará qualquer esperança de uma nova ordem internacional (X. *Hellenica*, VII 5, 27). A reconciliação espartano-ateniense, que provavelmente acarretou sua reintegração ao corpo cívico de sua cidade natal, decerto não soluciona, a não ser num plano pessoal, a desordem generalizada e a falta de perspectivas. E, mais do que tudo, sobrevém uma nova

guerra — a de Atenas contra seus aliados membros da renovada liga marítima — que põe fim a qualquer ilusão (357-5 a.C.).”¹²⁹

Na perspectiva de transformar profundamente as instituições, para salvaguardar o melhor convívio possível, surge toda sorte de questionamentos sobre os critérios de seleção para se atribuir papéis de responsabilidade pública na polis. As regras abertas por um sistema democrático não equilibram as diferenças reais em termos de força, astúcia e poder, ao contrário, promovem (na cidade atual) o privilégio de uma elite inteiramente liberada de testes para avaliar o seu valor pessoal (ou seja, a sua capacidade cognitiva).

De acordo com Rancière (1996, 77):

“O que Platão inventa, de maneira mais ampla e mais duradoura, é a oposição da república à democracia. O regime do dano e da divisão democráticos, a exterioridade da lei que mede a eficácia da parcela dos sem-parcela no conflito dos partidos, ele os substitui pela república que não se funda tanto no universal da lei, mas sobretudo na educação que transforma, incessantemente, a lei em seu espírito. Ele inventa o regime de interioridade da comunidade, na qual a lei é a harmonia do *ethos*, a concordância do caráter dos indivíduos aos costumes da coletividade. Ele inventa as ciências que acompanham essa interiorização do vínculo comunitário, essas ciências da alma individual e coletiva que a modernidade chamará psicologia e sociologia. O projeto [de uma instrução universalista – RM] ‘republicano’, tal como é elaborado pela arqui-política platônica, é a psicologização e a sociologização integrais dos elementos do dispositivo político. A *politeia* coloca, no lugar dos elementos turvos da subjetivação política, as funções, as aptidões e os sentimentos da comunidade concebida como corpo animado pela alma una do todo: divisão dos ofícios, unidade dos tropismos éticos, uníssono das fábulas e dos refrões.”¹³⁰

¹²⁹ Canfora (2014, 455, tradução minha do italiano).

¹³⁰ “A república é a comunidade onde a lei (*nomos*) existe como *logos* vivo: como *ethos* (costumes, maneira de ser, caráter) da comunidade e de cada um de seus membros; como ocupação dos trabalhadores; como melodia que fica nas cabeças e como movimento que anima espontaneamente os corpos, como alimento espiritual (*trophé*) que volta naturalmente os espíritos para um certo torneio (*tropos*) de comportamento e de pensamento. A república é um sistema de tropismos.” Rancière (1996, 76)

Diante disso, concordo com De Luise e Farinetti ao postularem que o projeto de *Kallipolis* consiste em corrigir a democracia em um sentido “meritocrático”¹³¹, mediante a educação das pessoas. Isso se faz a fim de estabelecer correspondências entre hierarquias sociais e diferenças antropológicas reais por meio da identificação das naturezas, que podem ser talhadas, ou não, para determinada função na polis.¹³² Ademais, visa explicar os critérios para uma escala de valores de modo que estabeleça, de forma impessoal, o reconhecimento mútuo entre os grupos sociais e suas devidas atividades interdependentes. Note-se que o igualitarismo (*to ision*) entre os cidadãos, previsto na legislação vigente pelo princípio da isonomia, não implica a aceitação da uniformidade e intercambialidade de todos os papéis sociais. A convivência harmoniosa (e a reciprocidade) poderá ser consensuada na *Kallipolis*, ao invés, pelo reconhecimento mútuo das diferenças individuais e, ainda, pela partilha de critérios de seleção social, com base nos quais a responsabilidade é atribuída a cada um. Assim a imputabilidade, decorrente da capacidade e da incapacidade, passa a ser prevista nas instituições criadas de acordo com a natureza (*para physis*). Em outras palavras, para realizar o projeto da polis unitária, ou seja, para assegurar que nela não haverá “duas cidades mutuamente antagônica, a dos pobres e a dos ricos, e em cada uma delas muitas outras” (423a), o princípio da isonomia é corrigido removendo-se aqueles aspectos que embotam a observação das qualidades individuais e seu reconhecimento social. Simultaneamente sua força de integração é preservada, transformando a isonomia em uma noção de interdependência funcional com significativas implicações éticas. Importante destacar que as diferenças não são determinadas por atributos exteriores relativos a poder econômico ou classe social. Segundo De Luise e Farinetti,

“this kind of inequality, based upon natural anthropological dissimilarities, has to be far removed from confirming or highlighting in any way other kinds of differences, such as economical ones or differences in terms of power that derived from others sources.”¹³³

¹³¹ Cf. De Luise e Farinetti (2013, 86). Afirimo isso, muito embora o risco do flagrante anacronismo.

¹³² Ver o capítulo 5, sobre a primeira onda do livro V.

¹³³ De Luise e Farinetti (2013, 86).

Para a irritação da opinião geral, a reivindicação de igualdade entre mulheres e homens em termos de inteligência, habilidades operacionais e igual responsabilidade na administração da cidade é incisivamente defendida por Sócrates no livro V da *República*. Um dos principais desdobramentos dessa difícil questão, concernente ao suposto antagonismo entre serviço público e felicidade privada, presente no longo debate travado entre comentadores da *República*, é a questão conhecida como “o desafio de Adimanto”, cujas passagens centrais são: 362d1-367e4; 462a2-b7; 402b9-c8; 502c5-509c11.¹³⁴ No que diz respeito à resposta de Sócrates para Adimanto, que trata da interação entre justiça e felicidade da pessoa justa, é importante tomá-la aqui para sublinhar as diferenças entre Platão e Aristóteles, tendo em mente as objeções aristotélicas.

No início do livro IV da *República*, as interrogações formuladas por Adimanto concernem, mais uma vez, aos problemas básicos relacionados aos desafios de se instituir a justiça: é necessário mostrar que a busca da justiça é benéfica em termos da promoção da felicidade individual. De fato, a questão de Adimanto interrompe a composição da estrutura mais ampla do diálogo desenvolvida pelos principais interlocutores, Sócrates e Gláucon, que pretendiam mostrar as características da justiça a partir da composição da cidade como um todo.¹³⁵ Adimanto emerge como o interlocutor preocupado com o risco de que o discurso sobre a abolição da propriedade para guardiães (416d-417b) mine a possibilidade de alcançar a felicidade para aquele pequeno grupo que, por suas características peculiares, possui uma posição de destaque na cidade e, por suposição, teria mais direito de alcançar a felicidade do que os demais cidadãos. Em outras palavras, privar os *arcontes* de todas as posses privadas lhe parece uma ameaça e poderia ser interpretada como uma inversão paradoxal da lógica "normal" do poder. A objeção de Adimanto é assim expressa no início do livro IV:

“- Que dirias em tua defesa, Sócrates, se alguém afirmasse que não fazes muito felizes esses homens e que isso acontece por culpa deles próprios? E são eles realmente os donos da cidade, mas não desfrutam de nenhum bem da cidade, como ou outros que possuem campos e constroem casas belas e espaçosas, compram mobiliário adequado a elas, oferecem aos deuses seus próprios sacrifícios, recebem hóspedes e possuem o que,

¹³⁴ Ver Kraut (2007, 311-337); Irwin (1995); Reeve (1988); Annas (1981), que discutem as questões em torno da resposta à Adimanto, geralmente relacionando o prazer à felicidade e enfatizando que a justiça se realiza em nome do nosso interesse pessoal, a despeito de suas consequências.

¹³⁵ “the structure of the city’s *holon*”, conforme De Luise e Farinetti (2013, 81).

conforme dizes, é o mais importante, ouro e prata, e tudo quanto se considera que os afortunados possuem. Ao contrário, na cidade, diria alguém, eles não passam de auxiliares assalariados, nada mais fazendo que manter a guarda.” (419a)

Registre-se aqui a inversão do signo de seu status, parecendo transformar *arcontes* em escravos, em vez de senhores. Adimanto reage ao espectro da servidão mais do que reagiria a qualquer outra coisa que afrontasse sua posição social, pois desde criança foi ensinado a desprezar mercenários e sua subordinação.¹³⁶ No contexto de uma lógica de aquisição, em que a felicidade é definida em termos de controle de poder e consumo de bens, guardiães seriam assim considerados servos mal pagos, portanto socialmente infelizes: em consonância com a perda de seus bens particulares, seriam privados também do prestígio que o uso de seus bens confere às pessoas privilegiadas. Contudo, Sócrates responde à declaração de Adimanto levando o paradoxo ainda mais longe: "Sim, disse eu, e fazem isso só pelo que comem, sem que, como os outros, recebam um salário além da comida ...” (420a3-4).

As objeções de Adimanto encontram um forte eco teórico nas críticas de Aristóteles aos livros IV e V da *República* de Platão, formuladas na *Política*. A principal acusação de Aristóteles centra-se no risco de se anular a possibilidade de alcançar a felicidade individual. Com base nas opiniões de Aristóteles sobre a dinâmica do prazer, a felicidade estaria fundamentalmente ligada à posse de propriedade privada. Em seus termos, se poder dispor de si mesmo, de seus pertences e filhos, bem como de uma quantidade de recursos que permite o exercício da liberdade (vale dizer, da liberação do jugo dos outros) são consideradas condições indispensáveis para se alcançar a felicidade, então seria inconcebível excluir guardiães do suposto bem viver da cidade e de todas as possibilidades reais de apossar-se dos bens materiais.¹³⁷ É, então, preciso possuir bens para ser feliz.

Sócrates, por sua vez, reafirma sua determinação em mostrar que a justiça compensa em termos de felicidade individual: o problema consiste antes em demonstrar a viabilidade de

¹³⁶ Cf. De Luise e Farinetti (2013, 81).

¹³⁷ Cf. Arist. *Pol.* II 1263b9-15; *Pol.* VII 1332a-b; *E.N* III 6 1113a22-113b1; IX 9, 1170a21; *E.E.* VII 3 1248b26.

sua proposta, identificando a cidade justa e, em seguida, injusta. Nada mais contundente sobre o que defende do que essa resposta:

- Qual será a nossa defesa? É isso que perguntas?

- Sim.

- Prosseguindo na mesma senda, disse eu, acho que descobriremos a resposta a ser dada. Diremos que não seria nada de admirar se também nossos guardiães fossem muito felizes, já que, ao fundar nossa cidade, nossa meta não era que uma única classe fosse muito feliz, mas que, na medida do possível, toda a cidade fosse feliz. É que pensávamos que, numa cidade como essa, encontraríamos justiça e, em contrapartida, numa cidade cuja administração fosse má, injustiça e, depois de tê-las observado, veríamos claramente o que havia muito buscávamos. Neste momento, estamos plasmando a cidade de modo que ela seja feliz, sem dar privilégios a poucos, porque nosso objetivo não é fazer com que alguns sejam felizes, mas a cidade em seu todo.” (420b3-c5)

O conflito entre considerar a administração do poder uma espécie de serviço para a cidade ou um mero instrumento de aquisição em proveito próprio parece exprimir-se nos mesmos termos que opunham Sócrates a Trasímaco. Porém, agora Sócrates está se esforçando para desenvolver uma resposta sobre a felicidade muito mais ambiciosa e complexa do que aquela do livro I, que considerava a “autonomia funcional da alma” (353b-e) como um substituto ou sinônimo de felicidade. Assim, para empreender um argumento de maior envergadura na defesa do bem comum, que desautorize um modo de vida egoísta e ganancioso, é necessário se contrapor à associação entre felicidade individual e o uso particularista e utilitarista do poder. Ao contrário, Sócrates almeja um novo ambiente na cidade justa para o desenvolvimento de um “modelo de felicidade socialmente mediado”.¹³⁸ Para tanto, a demonstração que se segue pretende evidenciar que a posse privada de bens materiais não tem, em si, qualquer relação positiva com a conquista da felicidade individual. Portanto, o processo argumentativo visa atrelar a felicidade com o modo de vida comunitário tão somente proporcionado pela cidade unificada.¹³⁹ Como diz Sócrates, não nos surpreenderia se guardiães

¹³⁸ De Luise e Farinetti (2013, 82).

¹³⁹ Para Vlastos o livro V da *República* se torna perfeitamente compreensível se o tomamos como aplicação da teoria social de Platão: “According to that theory the rights and duties justly allocated to citizens of the polis would be all and only those which would enable of them to make the greatest personal contribution to the happiness and excellence of the whole polis, their own included. This is the criterion by which the abolition of private property for the Guardians is justified: Guardians must own no property because they would be “best craftsmen at their own work” (421c) without rather than with private property.(...) Nothing

que vivem assim, despojando-se de “bens materiais” e “vivendo em comum”, se mostrassem os mais felizes de todos os cidadãos (420b4) e aptos para governar.

Aqui não é possível esquivar-nos do que foi dito na *República* acerca da ideia do bem, no livro VI. Essa questão revela-se no cerne da relação entre filosofia e poder, portanto, atinente ao papel do filósofo na cidade. Ao ponderar sobre o que sustenta a autoridade dos filósofos ao governar, Sócrates considera um certo tipo de saber, que não é de natureza política e cuja superioridade diz respeito à própria natureza de seus objetos (sensíveis e inteligíveis). Destaque-se que a chamada metafísica de Platão alcança seu ápice na discussão sobre a forma do bem e que, para Sócrates, filósofos são as únicas pessoas a poder apanhar o “bem em si” (*auto agathon* 507b5), ou, como Gláucon “sempre ouviu dizer”, a ideia do bem é para Sócrates a mais importante e o mais alto objeto de estudo (*megiston mathema* 505a2), já que é por essa ideia que as coisas justas são úteis e vantajosas. Vale dizer, são os filósofos (ou filósofas) aqueles que “são capazes de apreender o que se comporta sempre de modo semelhante sob as mesmas relações” - 484b3-5 (e são aqueles que são “amantes do ser da verdade” 501d1-2). Portanto, “amantes da ciência capaz de mostrar-lhes algo da essência que é sempre” (485b1).

Há, portanto, que se contestar a eventualidade de reduzir a estratégia platônica da felicidade social a uma abordagem utilitarista, dada a distância que separa Sócrates, na *República*, de qualquer noção de felicidade baseada simplesmente na fruição dos bens. A ideia do bem é fonte do valor de toda coisa e de toda ação, e é impossível à guardiã/ão cuidar das coisas justas e belas se ignora o bem (506a). Segundo Monique Dixsaut, o bem é a fonte de toda diferença ontológica - entre o inteligível e o sensível - e o que demanda uma diferença epistemológica entre a opinião e o conhecimento:

“Que o Bem seja princípio já foi estabelecido de modo menos solene em 505d: ‘em se tratando das coisas justas e belas, muitos escolheriam aquelas que parecem ser [...] , mas quando se trata das coisas boas, ninguém se contenta mais com aquelas que parecem ser (*ta dokounta*), mas buscam aquelas que são realmente (*ta onta*)’. O Bem garante ao mesmo tempo o valor eminente das essências em relação às coisas

less will explain the rationality of Plato’s extraordinary programme, so unprecedented in Greek experience, philosophy, or even fantasy. In particular, it cannot be explained as a mere by-product of the decision earlier on in the *Republic* to deprive Guardians of private property, thereby abolishing in their case the traditional pattern of Greek marriage whose base was private property”. (Vlastos 1994, 141)

submetidas à geração e à corrupção, bem como o valor superior da ciência que as apanha”.¹⁴⁰

Em suma, estou de acordo com a autora de que “é certo que o Bem é o *telos* de todo o inteligível e, nessa medida, a expressão ‘princípio do todo’ pode igualmente remeter ao princípio de toda inteligibilidade, dito de outro modo, o Bem”. Há que se destacar que “cada abordagem dialética particular não vai necessariamente, de modo explícito, até o Bem, mas toda abordagem dialética implica a inteligência do que é o Bem”.¹⁴¹ Nessa perspectiva, é lícito afirmar que o que quer que seja que se possui ou se pensa, isso só nos é vantajoso se é bom (505a-b). Ou seja, apenas quem conhece a ideia do bem saberá por que vale mais ser justo do que injusto e agir justamente do que injustamente. O indivíduo que age de modo ético é aquele que é capaz de autocontrole, de “governar a si mesmo”, sendo que a possibilidade de agir corretamente e de tomar decisões éticas depende de um conhecimento do bem, que é obtido por meio de um longo e lento processo de formação.

Assim, no contexto da *República* é imprescindível estabelecer que a dialética é a “ciência suprema” reservada ao filósofo e filósofa e que é o que confere o direito de governar a cidade. Ainda de acordo com Dixsaut,

“o dialético compreende que o traço essencial, a *idea* do Bem, não é o bom (no sentido ético), mas o inteligível, e é capaz de reconhecer no inteligível um valor mais alto – o valor mais alto -, o Bem é seu bem, é o *telos*, fim e conclusão da dialética. Enquanto a inteligência não determinou o Bem como sendo a fonte de toda inteligibilidade, só é possível ter dele uma imagem, aquela que a opinião se faz do Bem a partir de múltiplos bens. No entanto, a partir do saber paradoxal e completamente desconcertante que tem do Bem, o dialético filósofo obtém as regras de seu governo: **ele sabe que a cidade só será boa se ele conseguir introduzir em sua constituição toda a inteligibilidade de que uma constituição política é capaz.**”¹⁴²

¹⁴⁰ Dixsaut (2021, 85-86).

¹⁴¹ Dixsaut (2021, 84).

¹⁴² Dixsaut (2021, 92 *grifo meu*).

Isso implica que resultem inadequadas as interpretações que enfatizam, como o mote principal, os interesses individuais (interpretação consequencialista, supostamente defendida por Adimanto¹⁴³), tanto como aquela concepção que exclui inteiramente qualquer papel das motivações individuais nas escolhas éticas (visão deontológica, supostamente defendida por Gláucon¹⁴⁴), pois ambas não captam o sentido desse valor para Sócrates.¹⁴⁵ Creio que a emergência das Formas, na *República*, amplia o horizonte para o entendimento de justiça no ordenamento da cidade e da alma e recupera os preceitos inerentes ao arcabouço simbólico grego, complexificando-o para convencer seus pares em uma nova teorização, que dá primazia à busca dialética pelo conhecimento dos bens inteligíveis e seu melhor ordenamento: tudo orientado pelo bem. Segundo Kraut:

“Clearly Plato does think that the Forms exhibit the highest kind of orderly arrangement. He says that the philosopher looks away from the conflict-ridden affairs of human beings to things that are unchanging and ordered (*tetagma* 500c2); by studying the divine order (*kosmos* 500c4) her soul becomes as orderly and divine as it is possible for a human soul to be (500c9-d1). (...) Plato would try to address doubts about whether Forms are the sorts of objects that can intelligibly be called good. He would reply by appealing to his discussion of politics, the soul, and health: in all of these cases, the goodness of a thing consists in a kind of

¹⁴³ Vale dizer, utilitarista. Confronte-se a análise de Annas (1981, 61-62) sobre o que a autora considera como os pressupostos da moral de Adimanto.

¹⁴⁴ Lembre-se que o viés estritamente deontológico da ética kantiana assenta-se na noção de dever segundo a qual o valor moral situa-se exclusivamente no plano da intenção, e não nas consequências de uma ação ou em sua simples conformidade às normas.

¹⁴⁵ As críticas liberal-democráticas geralmente se aferram nessa questão ao afirmarem que o platonismo consistiria em um tipo inatingível ou, necessariamente, coercitivo de “política metafísica”. Segundo De Luise e Farinetti, essa acusação recorrente é encontrada por exemplo em Rawls, no quadro de um contexto teórico mais amplo, com base no que seria o princípio básico da democracia: cada indivíduo deve ser um participante ativo na definição do que é politicamente bom. Por conta desse pressuposto normativo implícito e dadas as inúmeras dificuldades relacionadas com o estabelecimento de uma unidade de medida de “bem público” (que seja basilar para a expressão de um consenso popular), Rawls considera inteiramente impossível instituir uma ordem inspirada em um ideia metafísica de “bom” que vem necessariamente antes da de “justo” e a torna imutável. Para o autor, impondo um padrão perfeito de “bem”, a filosofia de Platão terminaria paradoxalmente perto do utilitarismo em sua estrutura teleológica, que pressupõe uma definição específica de bem. Cf. De Luise e Farinetti (2013, 61-62 e 85). Em resumo, por serem as Formas a-temporais e a-espaciais e, portanto, não determinadas por qualquer perspectiva que seja, esse ponto de partida torna a metafísica de Platão inacessível para uma conceituação de justiça por parte do neokantiano Rawls.

order; and so if the Forms can be shown to have the kind of order that is appropriate for things of that kind, they too will be good. And if they necessarily have a higher degree of order than anything else, then they are best goods there can be”.¹⁴⁶

Assim, é preciso considerar a *Kallipolis* como sendo a realização dessa melhor ordem possível, que coloca em evidência a comunidade política harmoniosa, a cidade unitária, cujas relações sociais consolidam e visibilizam a vantagem comum como condição necessária para cada pessoa desfrutar uma vida justa e feliz.¹⁴⁷ O projeto nuclear da filosofia platônica consiste em substituir a ordem vigente que regula a troca dos bens perecíveis e dos males humanos, pela ordem da proporção geométrica que regula o verdadeiro bem, o bem comum que é virtualmente a vantagem de cada um, sem ser a desvantagem de ninguém.¹⁴⁸ Em decorrência, uma cidade - com o mesmo nome (422e) - que é realmente “uma cidade”-, está articulada por uma integração perfeita das tarefas desempenhadas por seus cidadãos (423d) e se encontra sempre preventivamente ativa contra o estabelecimento de agrupamentos separados e rivais, tais como de ricos e pobres. A guerra dos pobres e dos ricos é assim a crise na própria existência da comunidade política. O modelo desequilibrado de crescimento ilimitado de riqueza contrasta com o modelo ideal de uma polis bem estruturada que, uma vez que começou bem, prossegue como se perpetuasse em um ciclo (424a5-6), isto é, em uma estrutura temporal periódica que, “por um lado, está ligada à repetição natural de movimentos generativos e, por outro, está associada a um processo educacional cíclico que visa aprimorar naturezas que já são boas, sem necessariamente excluir ninguém nesse processo educativo”.¹⁴⁹

Nessa medida, o princípio “*ta hautou prattein*”, que se desdobra na ideia de os cidadãos serem “os mais excelentes artífices do seu próprio *ergon*” na polis justa, sofre uma torção no seu significado: distancia-se ao mesmo tempo da sua versão aristocrática, que enfatiza as melhores qualidades de cada um¹⁵⁰ e de sua interpretação propriamente mercantil, que se atém

¹⁴⁶ Kraut (2007, 322).

¹⁴⁷ Ver Shorey (1937, vol. I, ix).

¹⁴⁸ Rancière (1996, 29).

¹⁴⁹ De Luise e Farinetti (2013, 87).

¹⁵⁰ “Plato, therefore, redefines the model of *kalokagathia* and proposes it as a precise system of educational objectives, which correspond to role prescriptions. The Guardians will have to pursue those qualities and

a “cuidar do próprio negócio”. Tanto as qualidades pessoais quanto os interesses individuais são, na *Kallipolis*, concebidos no âmbito do sistema de relações sociais que determina os limites de qualquer ação, seja individual seja coletiva. Portanto, os papéis sociais não implicam na troca de bens, mas no reconhecimento mútuo de suas posições recíprocas na polis. Assim, a identidade individual se estrutura no âmbito da interdependência socialmente estabelecida. Ressalte-se que este princípio (*to hauton prattein*) sofre alterações ao longo do diálogo. Em 370a, livro II, é apresentado pela primeira vez em um contexto que expressa a multiplicidade - “asocial variety (*mimese*)” - ou seja, em que cada indivíduo deve cuidar inteiramente de todos os aspectos que dizem respeito a si mesmo, sendo polivalente. Essa versão, porém, se encontra modificada no sistema de interdependência de artesãos - “technico-economical interdependence” - da primeira cidade, onde é reformulada como uma reivindicação no escopo da “*expertise*” de cada um em profissões específicas, ou seja no contexto da especialização e divisão de trabalho na cidade; e finalmente se apresenta no que Vlastos (1981) definiu como uma virada normativa, em que o princípio é usado para descrever o ambiente apropriado para fomentar relações sociais bastante integradas na cidade justa.¹⁵¹

Em suma, as qualidades a serem desenvolvidas na cidade são determinadas com base nas funções que atendem às necessidades da polis como um todo. Portanto, um pré-requisito necessário da ordem política da *Kallipolis* é a “integração cultural” com fortes veios de fomento à temperança na valorização das práticas de cooperação entre atividades diferentes e complementares. Assim, o desenho (com as normas inusitadas delineadas por Sócrates, conforme apresentarei na Parte II) busca uma via alternativa entre o desprezo à associação entre “qualidade e poder” (que diverge, portanto, do regime democrático do livro VIII) e a concepção puramente coercitiva característica das ordens hierárquicas aristocráticas. De acordo com De Luise e Farinetti (2013, 99), no livro V é realizada uma revisão lexical explícita do vocabulário concernente à subordinação, o que confirma que na *Kallipolis* a relação de reciprocidade é concebida de tal forma que nenhuma parte da cidade possa ser considerada “escrava” de outra (uma situação que, ao invés, ocorre em outras constituições conhecidas então). Em 463a-b, Sócrates formula a concepção definitiva de cidadania para a *Kallipolis*, em que a reciprocidade

dispositions of the soul (such as good speech, good harmony, good grace and good rhythm associated with good attitude) that will allow them to ‘perform their own task (*ta hautou prattein*)’ (3.400e6); it will be necessary to guide them since childhood to ‘likeness (*homoiototes*), to friendship (*philia*), to harmony (*symphonia*) with beautiful reason (*kalos logos*)’ (3.401d).” De Luise e Farinetti (2013, 91).

¹⁵¹ Cf. De Luise e Farinetti (2013, n. 216, 87).

entre o papel dos governantes e o dos governados não será mais definida por termos como *despotai* (senhores) e *douloi* (escravos), mas sim por *politai* (concidadãos). Para expressar a diversidade de funções na polis, as diferentes categorias de pessoas cidadãos passam a ser chamadas respectivamente de salvadores (*soteres*) e defensores (*epikouroi*) por um lado, e doadores de salários (*misthodontai*) e nutrizes (*tropheis*) por outro. A propósito de guardiães, que são proibidos de tocar em ouro e prata e não possuem casa privada, Sócrates proclama: que sejam assíduos nas refeições comuns e vivam em comum (*koine zen*), como os que estão em acampamento de guerra (416e).

A possibilidade de acordo entre as diversas classes, que evoca imagens musicais de sintonia e resultam politicamente na *homodoxia*, recoloca e modifica o sentido de um vínculo que tradicionalmente se relaciona com a ideia da semelhança, num enquadramento de entes homogêneos (*homoiotetes*). Mencionado em passagens cruciais da *República*, o vínculo de *philia* caracteriza os efeitos da justiça nas relações entre governantes e governados e de cada indivíduo consigo mesmo e reúne as duas componentes da classe de guardiães (auxiliares e governantes).¹⁵² O uso político de *philia* preserva as referências tradicionais avançando num processo profundo, que acaba afetando o valor da cidadania para cada indivíduo da polis e adquire particular importância no caso dos que possuem a qualidade específica para governar (isto é, guardiães). Em outras palavras, a ideia de *philia* evoca um vínculo arcaico entre pessoas que se reconhecem como semelhantes, por meio da qualidade e excelência.¹⁵³ Para tornar essa coesão social possível, Sócrates salienta a presença generalizada, em todas as classes, do princípio racional que se desenvolve graças à educação: *sophrosyne*, como examinado anteriormente. Porém, é crucial que essa virtude se inscreva em um arranjo baseado em sentimentos compartilhados de pertencimento à comunidade, de modo que seja realmente operacional em nível ético-político.

Conforme analisarei na segunda Parte, o mito dos Metais se apresenta como uma metáfora eficaz para realimentar esse sentimento de cidadania. Nesse sentido, a mãe terra é um signo que permite representar a comunidade político-cultural como natural. Uma vez que o processo educacional leva à plena cidadania política e à realização de papéis ativos na polis, Sócrates evoca, em termos metafóricos, o cuidado materno da terra como os efeitos de longo

¹⁵² De Luise e Farinetti (2013, 99).

¹⁵³ Sobre isso, ver capítulos 7 e 8, acerca da nova concepção de “irmãos”.

prazo da educação cívica e a representação simbólica do nascimento como o acesso fortuito ao devido lugar na polis. Assim é possível interpretar, em termos mais ou menos positivos, o encontro entre as necessidades individuais de autorrealização¹⁵⁴ e as funções sociais. De fato, a argumentação de Sócrates no livro IV parece almejar uma autêntica unificação das duas perspectivas, com a compreensão implícita de que apenas um papel social profundamente interiorizado pode levar o indivíduo à aquisição de uma régua adequada para medir as próprias habilidades e o reconhecimento social. De outro lado, uma avaliação de méritos desvinculada do uso das melhores disposições de cada um levaria a resultados indesejados para a cidade.

É possível inferir que na *República*, Platão dá um passo importante em comparação com o modelo “socrático” de autonomia: o horizonte unitário de harmonia interior pode ser articulado em múltiplas tipologias de identidade psicológica, ou seja de personalidade, e cada uma delas pode perceber, na adequação de sua tarefa, a disposição para a ordem própria da “melhor” parte da alma: a racional.¹⁵⁵ Desse modo, é possível fechar o circuito motivacional que une personalidade e função na busca “comum” da felicidade: realizar a própria tarefa significa perceber o que é próprio em cada um e colocar em prática o que faz bem à coletividade. A primazia dos elementos internos sobre os atos externos (ou seja, externos às faculdades da alma) pode ser considerada como uma recuperação da pessoa plena (e em harmonia) alcançada por meio do autocontrole. Caso contrário, a alma estaria destinada a perder suas características mais vitais (incorrendo na injustiça e doença, 444d).¹⁵⁶ A virtude, portanto, é identificada com a capacidade de produzir ordem e só assim se adquirir unidade e, por conseguinte, felicidade. Nesse sentido, não é surpreendente encontrar a afirmação na conclusão da investigação do livro IV: “só existe uma forma de virtude” (445c5-6).

Segundo Reale e Antiseri, essa discussão se dá no âmbito do “paradigma *henológico*”, ou seja, na metafísica do um e da multiplicidade. Para os comentadores:

¹⁵⁴ Todorov (2014, 25) salienta que, na antiguidade grega, o desejo de honras e glória (individual) é sempre facultativo, ou seja, uma aspiração que se pode privar. Trata-se principalmente de destacar na pessoa sua melhor parte: “Aquiles prefere a morte gloriosa à vida sem brilho”. Porém, justamente essa virtude não está presente em todos, apenas nos melhores: “é um ideal, não uma necessidade vital”.

¹⁵⁵ Afastando-se sutilmente da definição tradicional de *eudaimonia*, que postula uma vida bem ordenada, uma vida virtuosa para ser feliz.

¹⁵⁶ Cf. De Luise e Farinetti (2013, 100).

“a temática *henológica* (coisa muito pouco destacada pelos estudiosos, no entanto bastante significativa) resulta central na própria filosofia de Sócrates, que concentrou suas reflexões justamente sobre o problema de as virtudes serem múltiplas ou uma só, chegando à demonstração da tese (que para os gregos de então era totalmente paradoxal) das “muitas virtudes” das quais tudo depende. E justamente como ciência (do Bem), a virtude é uma unidade, que se explica numa multiplicidade de formas.”¹⁵⁷

Independentemente dos desdobramentos dessa questão para os autores que consideram as chamadas “doutrinas não escritas”, como Reale, gostaria de destacar aqui minha concordância com Dixsaut (2017, 97-100) em tomar o trabalho dialético como busca da unidade de uma multiplicidade, cujas operações de reunião e divisão são orientadas por uma visão unificadora. Portanto, é para “a unidade a ser dividida” que o dialético dirige seus olhares. Nesse sentido, o dialético é quem, qualquer que seja o contexto, o objeto e o fim do *logos*, esforça-se em efetuar corretamente “o entrelaçamento do um e do múltiplo, que é a estrutura mesma do discurso”. Note-se que a unidade do modelo de virtude proposto no final do livro IV, em oposição à infinita pluralidade de vícios, representa o resultado de um processo de elaboração que modifica profundamente o conceito de unidade da virtude. Este desenvolvimento é assinalado neste ponto elevado a que chegam na discussão na *República* (445c4-5) e renova radicalmente a posição socrática representada no diálogo platônico *Protágoras*. Vejamos:

- Vem cá, então! Quero que vejas quantas formas o vício assume, formas que, na minha opinião, vale a pena ter diante dos olhos.
- Estou contigo... Só tens que falar...
- Bem, disse eu, como se estivéssemos num mirante, já que chegamos a este ponto da discussão, tenho diante de meus olhos uma única forma de virtude, porém inúmeras formas de vício, mas, entre elas, quatro merecem atenção.
- O que dizes? Disse.
- Pode bem ser, disse eu, que haja tantas formas de alma quantas são as formas de governo.
- Quantas há?
- Cinco formas de governo, disse eu, e cinco formas de alma.
- Dizes, quais são elas? Disse.

¹⁵⁷ Reale e Antiseri (2017, 247).

- Vou dizer, falei. Essa forma de governo de que tratamos é uma, mas poderíamos dar-lhes dois nomes... Se, entre os governantes, há um que se distingue dos outros, o nome seria monarquia; se são muitos, aristocracia.

- É verdade, disse.

-Pois bem! disse eu. Digo que elas constituem uma única forma. É que, tivesse ela um único chefe ou muitos, eles não mudariam em nada as leis essenciais da cidade se adotassem a educação e a instrução que expusemos. (445c-e)

Nessa passagem Sócrates contrapõe fortemente uma concepção unitária de virtude à concepção pluralista defendida pelos sofistas, tomando como referência o indivíduo. Contra a fragmentação decorrente da educação sofística, que enfatizava a multiplicidade de tarefas desempenhadas por cada indivíduo, Sócrates identifica o indivíduo com a simplicidade da relação consigo mesmo. Partindo da "simplicidade" da interioridade da alma, Sócrates elabora aqui um modelo unificado de virtude com base em uma implicação "generativa", que permite conectar desempenhos virtuosos externos às condições internas que os regem.¹⁵⁸ Entretanto, para o Sócrates da *República*, a questão consiste em acomodar as diferenças individuais dentro de um modelo unitário e complexo de interação social.

Um problema análogo surge com relação às diferenças das disposições das partes da alma em relação ao indivíduo. O conceito de virtude deve ser aplicado agora de duas maneiras diferentes, às partes e ao todo. O modelo da unidade da virtude pertence às categorias de unidades complexas que possuem uma organização lógica no todo. Esse equilíbrio concerne, estritamente falando, aos eventos internos da alma e é alcançado por meio de uma boa disposição (isto é, arrumação) do que é próprio da alma. É graças a esse equilíbrio que o indivíduo - definido a partir de 443c - torna-se autossuficiente e harmonizado (isto é, conciliado) e, portanto, capaz da ação justa e honrada, pois recorre à sabedoria (*sophia*) que é a ciência que preside tal conduta (*hexis*).¹⁵⁹ Em decorrência, o indivíduo está pronto para realizar tarefas ativas na cidade, segundo Sócrates:

- Na verdade, ao que se vê, a justiça (*dikaiosyne*) era algo assim, mas em referência não às ações exteriores do homem, e sim à ação que se dá em

¹⁵⁸ De Luise e Farinetti (2013, 101).

¹⁵⁹ De Luise e Farinetti (2013, 101).

seu íntimo, verdadeiramente em referência a ele próprio e ao que é seu. Não permite que cada uma das partes que há nele faça o que não lhe compete, nem que os três princípios de sua alma interfiram uns nas funções dos outros, mas, ao contrário, manda que ele disponha bem o que é dele, mantenha o comando de si mesmo, estabeleça ordem, venha a ser amigo de si mesmo e ponha em harmonia as três partes de sua alma como se nada mais fossem que os termos das escala musical, o mais agudo, o mais grave e o médio e todos os termos intermediários que possam existir, e, ligando todos esses elementos, de múltiplo que ele era, torne-se uno, temperante (*sophrosyne*) e pleno de harmonia. Assim, **em tudo o que fizer, seja a respeito da aquisição de bens ou do cuidado com o corpo, seja a respeito da política ou dos contratos particulares, considere como ação bela e justa a que preserva esse estado de alma e, como sabedoria, a ciência que preside essa ação e com ela colabora**, mas, como ação injusta, a que sempre o destrói e, como ignorância, a opinião que preside essa ação.

- É tudo verdade o que dizes, Sócrates, disse ele.

- Bem! disse eu. Se afirmássemos que encontramos o homem justo, a cidade justa e o que é a justiça no homem e na cidade de forma alguma, creio, nos teriam como mentirosos.

- Por Zeus! Não nos teriam...

- Ah! Vamos afirmar isso?

- Afirmemos! (443c8-444a10, *grifos meus*)

Sophrosyne representa a condição suficiente para determinar a disposição justa da alma, enquanto o conhecimento desempenha um papel de suporte para a fundação e manutenção de tal estado de harmonia. Os exemplos de comportamentos justos fornecidos¹⁶⁰ confirmam o amplo impacto da justiça ao se referir a ações simples, que estão longe de serem peculiares aos filósofos. É possível inferir que todas as pessoas da polis são capazes de agir com justiça, portanto. O vínculo social torna o indivíduo capaz de ser uma pessoa ativa e capaz de se comprometer com o coletivo, uma vez que interioriza e reflete simultaneamente a amplitude da “performance coletiva”, vale dizer, a grande política. *Sophrosyne* é apresentada como a virtude que predispõe a alma a encarnar aquela harmonia cujo resultado final é a virtude relacional de *dikaiosyne*, tanto nos indivíduos como na cidade.

¹⁶⁰ “- É justo que aquele que, por natureza, é sapateiro fabrique sapatos e nada mais faça, que o construtor construa e, quanto aos outros, também seja assim.” (443c4-6)

O modelo de cidade na *República* se define, portanto, por uma homologia estrutural entre a comunidade política e a comunidade de corpo e alma que constitui cada pessoa. É essa homologia que faz da unidade da comunidade política uma totalidade e também permite vislumbrar a distância entre o “viver em comum” (*koine zen*) de Platão e o “viver junto” (*sysen*) de Aristóteles, que exclui esse tipo de unidade.¹⁶¹ A crítica ao comunismo platônico enunciada por Aristóteles no livro II de *Política* alega que o excesso de unidade leva a cidade à ruína, fazendo-a retroceder ao estado de família e indivíduo. Tendo em vista a afirmação de que a cidade perfeitamente “uma” é aquela em que todos os cidadãos dizem ao mesmo tempo “isso é meu” e “isso não é meu”, Aristóteles acusa Platão de cometer um paralogismo, valendo-se do duplo sentido da palavra “todos” (*pantes*): “todos” tanto pode aplicar-se a cada indivíduo em particular (sentido distributivo) como pode designar todos os cidadãos considerados em conjunto (sentido coletivo). Ora, é somente no segundo sentido que o tomam aqueles que possuem em comum mulheres e filhos, de modo que deveriam dizer “isso é *nosso*” e não “isso é meu”. O que está em jogo nessa crítica de Aristóteles é a irredutibilidade da unidade do “nós” da cidade à unidade de um “eu” (*Arist. Pol. II 1261b*) – sendo composta de elementos especificamente diferentes, a cidade não pode ter com uma de suas partes a mesma relação afetiva que uma pessoa individual tem com tal ou qual parte sua.¹⁶² Conforme analisarei na Parte II, com a comunhão de mulheres e crianças, a cidade é reduzida a uma única casa e, portanto, para Aristóteles, deixa de ser uma polis, pois esta é por sua natureza “pluralidade” (*Pol. II 1261a*).

Em resumo, partindo da noção de “comunidade política”, Aristóteles ataca de frente o projeto platônico, quando evoca “as constituições que alguns pensadores conceberam e são reputadas como boas” (*Pol. II 1261a6*). Aristóteles admite que “comunidade” significa “ter em comum”, já que não há comunidade se nada há em comum entre os cidadãos, porém insiste que o problema é sobre o que colocar em comum. A refutação de Aristóteles nesse ponto mira em que os elementos que constituem as unidades são notoriamente diferentes. Portanto, a objeção à proposta de Sócrates de estabelecer a comunhão de mulheres e crianças começa precisamente a partir de seu efeito (negativo para Aristóteles): o de reduzir a cidade à

¹⁶¹ Ver Dardot e Laval (2017, 69) e o capítulo 3, a seguir.

¹⁶² É sempre conveniente destacar que Platão tem outra concepção sobre a organicidade de partes diferentes que compõe o todo e conformam uma totalidade/unidade em harmonia (tanto nos corpos como na alma, tanto no indivíduo como na cidade). Ver capítulo 3.

unidade.¹⁶³ Assim, que a cidade única é o cerne da proposta de *Kallipolis*, ou seja, “que o comunitarismo descende da unidade” ficou muito claro para Aristóteles, que desenvolveu sua crítica frontal à *Politeia* platônica a partir desse ponto.¹⁶⁴ A estreita ligação que se estabelece entre a partilha das mulheres e a meta de fazer da cidade uma única casa implica em um mesmo *topos*, como veremos adiante.

Para Sócrates, ao contrário: a polis torna-se uma única casa e esta se equipara a um único indivíduo. Portanto, na *República*, Sócrates não apenas adota tal imagem (416d), mas também postula que o melhor arranjo de uma polis é aquele que mais se aproxima da condição de um único indivíduo (462c), recorrendo à analogia tipicamente organicista da dor de um único dedo percebida necessariamente por todo o corpo. A unidade completa que a polis deve alcançar, como seu bem supremo (*to mian einai ten polin*), é o princípio fundamental para a fundação da polis justa. Em suma, junto com De Luise e Farinetti (2013, 101), considero que a unidade da cidade, em sua organicidade dinâmica e funcional, tem um caráter em última instância de “unidade de indivisão” (o que implica que a relação do todo com a parte seja redutível a uma relação do todo consigo mesmo). Nessa perspectiva, a comunidade dos bens não está inscrita numa tipologia comparativa dos diferentes aspectos formais da propriedade. Ou seja, não vale como “propriedade comum” em oposição à “propriedade privada”, mas é estabelecida de imediato como condição de uma comunidade de vida que é, acima de tudo, uma comunidade moral, conforme será discutido a seguir. É exatamente essa concepção que exercerá profunda atração intelectual sobre os primeiros pensadores do comunismo moderno.¹⁶⁵

¹⁶³ “O plano de Platão, como ele descreve, é impraticável e não se especifica como deve ser interpretado” (Arist. *Pol.* II, 1261a14-18).

¹⁶⁴ Ver Canfora (2014, 548).

¹⁶⁵ Ver Dardot e Laval (2017, 70).

Capítulo 3)

Perspectivas sobre o “Comum”

A “utilidade comum” concernente à utilidade pública, no sentido do que seja o melhor para a comunidade política, conforme se observa em Platão e Aristóteles, mostra-se um tópico fundamental da filosofia política ocidental. Assim, o útil e vantajoso é algo que possa servir a um uso qualquer, desde que atenda a uma necessidade e permita a sua satisfação. Em Platão, especificamente, desde que permita a satisfação da comunidade política como um todo, vale dizer, da comunidade política vista como uma unidade. Ressalte-se, contudo, que esta visão não atende às demais contribuições legadas por outras organizações sociais, em lugares e tempos diversos, cuja relevância do comum para a vida social se dá sob significantes, valores e formas de convívio muito diversas.¹⁶⁶ O célebre mito da Caverna, apresentado no centro da *República* (VII, 514a-518b), é um marco desse entendimento e foi pouco a pouco visto como simbolização da metafísica, gnosiologia, dialética e da concepção ético-política platônica. Para Reale:

“O mito da caverna expressa também a concepção política genuinamente platônica: com efeito, Platão fala de um ‘retorno’ à caverna daquele que se libertara das cadeias; de um retorno que tem como escopo a libertação dos grilhões daqueles em companhia dos quais ele anteriormente havia sido escravo. E este é indubitavelmente o retorno do filósofo-político, o qual, se seguisse unicamente seu desejo, ficaria contemplando o verdadeiro. Em vez disso, superando seu desejo, desce para procurar salvar também os outros (o verdadeiro político, segundo Platão, não ama o comando e o poder, mas usa comando e poder como serviço, para praticar o bem).”¹⁶⁷

¹⁶⁶ Destaque-se aqui, por exemplo, que nas culturas ameríndias a visão de que os humanos pertencem à terra (e não a terra pertence aos humanos) predispõe para outras relações entre humanos e extra-humanos (ou seja, “terranos”) e configura diferentes modos de convívio. Em pesquisa conjunta com Tânia Stolze Lima, Eduardo Viveiros de Castro investiga as cosmopolíticas amazônicas, as quais afirmam uma multiplicidade perspectiva intrínseca ao real e o seu “multinaturalismo”, que é o mundo da humanidade imanente, “onde o primordial se reveste da forma humana”. Essas cosmopolíticas apontam para visões diversas daquela do etnocentrismo europeu, com seu esforço antropocêntrico de “construir” o humano (“como *não dado*, como a essência mesmo do não dado”). Cf. Viveiros de Castro (2015, 42 e 51-52).

¹⁶⁷ Reale e Antisseri (2017, 169).

Essas noções, que as doutrinas políticas posteriores usarão em abundância, conduzem a certo número de direções díspares que terminam por esvaziar o comum de seu sentido grego. Note-se que a primeira direção tomada pela doutrina política romana é a da “estatização” do comum; já a segunda é de sua “espiritualização” no contexto cristão.¹⁶⁸

Dardot e Laval valem-se de expressões forjadas na antiguidade grega para discutir a possibilidade de reavivar um modo de vida que se contraponha ao individualismo e à apropriação privada de bens públicos que invadiram e colonizaram todos os interstícios da vida na contemporaneidade, sob o jugo do neoliberalismo. Assim, para os autores é premente retomar a atividade de “pôr em comum” (*koinonein*) como instituição do comum (*koinon*).¹⁶⁹ Especificamente, para os autores supracitados, o comum político, seja qual for o tipo de constituição que reja a polis, alinha-se a certa concepção de “vantagem comum” (*koine sympheron*¹⁷⁰) decorrente de uma suposta finalidade útil, conforme a expressão empregada por Aristóteles.¹⁷¹

Para Axel Honneth (2009) desde a política clássica de Aristóteles até o direito natural cristão da Idade Média, o humano fora concebido em seu conceito fundamental como ser capaz de estabelecer comunicação: um *zoon politikon* que depende do quadro social de uma coletividade política para realizar sua natureza interna. Assim, somente na “comunidade ética” da polis ou da *civitas*, com as virtudes “intersubjetivamente partilhadas”,¹⁷² a determinação social da natureza humana é realizada em vista de sua felicidade (o que pode ser entendido como uma concepção teleológica do “homem”). A *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, foi o tratado pioneiro no uso do termo “ética” no sentido em que empregamos até hoje, como um

¹⁶⁸ Ver Dardot e Laval (2017, 31-35).

¹⁶⁹ Dardot e Laval (2017, 246).

¹⁷⁰ Dardot e Laval (2017, 250).

¹⁷¹ Com respeito ao termo *sympheron* - “interesse” - considere-se a instigante digressão de H. Arendt (2011, 48): “O vínculo entre riqueza e governo em qualquer país e a percepção de que as formas de governo estão ligadas à distribuição da riqueza, a suspeita de que o poder político pode simplesmente suceder ao poder econômico e, por fim, a conclusão de que o interesse pode ser a força motriz em todas as lutas políticas – tudo isso, claro, não é invenção de Marx, aliás nem de Harrington (“Domínio é propriedade, de bens móveis ou imóveis”) ou de Rohan (“Os reis comandam o povo e o interesse comanda os reis”). Se quisermos imputar a um único autor a chamada visão materialista da história, teremos de retroceder até Aristóteles, que foi o primeiro a afirmar que o interesse, que ele designava como *συμψέρον*, aquilo que é útil para uma pessoa, um grupo ou um povo, é e deve ser norma suprema a reger os assuntos públicos”.

¹⁷² Cf. Honneth (2009, 31).

estudo sistemático sobre as normas e os princípios que regem a ação humana, com base nos quais essa ação é avaliada em relação a seus fins. Sob esse paradigma a ordem ética do comportamento virtuoso, ou seja, a ordem normativa do comportamento virtuoso, delimitou a “ciência política” a uma doutrina da vida boa e justa e de suas instituições e leis adequadas.¹⁷³ No tocante à felicidade para Aristóteles, ela está relacionada à realização humana e ao sucesso naquilo que se pretende obter. Assim, só é alcançada se aquilo que se faz é bem-feito (ou seja, corresponde à excelência humana e depende de uma virtude – *arete* - ou qualidade de caráter que torna possível tal realização).

Ressalte-se que a simpatia natural existente entre os humanos, ainda segundo Aristóteles, é a do semelhante para com o semelhante, conforme uma longa tradição grega. Já o “bem” implica uma relação com o outro - uma vez que, conforme vimos anteriormente, os outros são necessários para que a virtude possa manifestar-se (Arist. *EE*. 1245b). Assim, o “homem” incapaz de ser membro de uma comunidade, ou que não experimente absolutamente a necessidade de sê-lo porque basta-se a si mesmo, não integra a cidade e, em consequência, é um selvagem ou um deus (Arist. *Pol*. 1253a). Note-se que Aristóteles considera que deuses e animais são autossuficientes e portanto podem ser imaginados sós. Quanto aos humanos, eles são irremediavelmente incompletos e têm necessidade dos outros.

Entretanto, percebe-se claramente em sua formulação que os outros são necessários ao indivíduo como um meio natural e não para assumir uma ou outra função interdependente, o que é enfatizado na *República* de Platão. A relação que Aristóteles estabelece é, portanto, a da copresença dos indivíduos no seio de uma cidade e não da complementaridade.¹⁷⁴ Aristóteles ressalta que, como na natureza e na polis todas as coisas prestam-se a um fim, é lícito supor uma função específica para os seres humanos. Como o propósito da vida humana não consiste na simples atividade vital de nutrição e crescimento, condição que compartilha com a totalidade dos seres vivos, tampouco se localiza nas sensações, posto que a vida sensitiva é comum aos animais, a finalidade natural da vida humana só pode ser encontrada na faculdade que existe exclusivamente na alma humana: o princípio racional. Nessa medida, o fim ao qual se direcionam os humanos é a atividade racional virtuosa e a felicidade, que é o exercício contínuo da razão ao longo de uma vida. É importante salientar que, no tocante à escala das virtudes,

¹⁷³ Honneth (2009, 31 e 32).

¹⁷⁴ Sobre isso, ver Todorov (2014, 27).

embora Aristóteles afirme que os bens do corpo e os bens exteriores são inferiores aos bens da alma, ele não declara que são totalmente dispensáveis. É certo que a vida consagrada aos prazeres do corpo e ao acúmulo de riquezas perverte a natureza, mas também é correto que a satisfação das necessidades corporais e a posse de bens materiais são elementos sem os quais não se atualizam as virtudes dos seres humanos (e assim não há propriamente felicidade).

Assim, não obstante Aristóteles afirme que a felicidade se encontra na ação da pessoa virtuosa, considera que os bens exteriores podem facilitá-la ou dificultá-la. Vale dizer, a felicidade necessita igualmente de bens exteriores (*ton ektos agathon*), pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios.¹⁷⁵ Também é necessário acrescentar que o filósofo não ignora que circunstâncias adversas representem riscos à felicidade, mas considera que o indivíduo virtuoso tem condições de reagir de maneira equilibrada diante delas. Vale lembrar que na concepção teleológica aristotélica, segundo a qual as coisas transcorrem adequadamente se seguem o curso determinado pela natureza, os inferiores são submetidos aos superiores e o todo é sempre mais perfeito do que as partes. Para Aristóteles, a natureza dispõe a fêmea ao domínio do macho, o escravo ao domínio do senhor, as crianças ao domínio dos adultos e a alma irracional ao domínio da alma racional. A vigência da razão virtuosa, por seu turno, é viável apenas na sociedade política, naturalmente superior aos indivíduos.

Essa sociabilidade inscrita na natureza dos indivíduos, na qual os seres humanos realizam concretamente sua humanidade, exprime-se no conceito de amizade (*philia*), sobre o qual Aristóteles discorre em *Ética a Nicômaco*. A amizade perfeita é aquela em que os amigos se associam pelo afeto desinteressado que nutrem um pelo outro, desconsiderando-se qualquer benefício adicional que a relação apresente. Na amizade pelo bem (que difere dos motivos relativos ao que é útil ou agradável) os amigos admiram-se pelo que, de fato, são. Assim, desejam o melhor um ao outro, constituindo o senso de comunidade, no qual vigora a noção de bem comum: finalidade natural da sociedade política. A *philia* é uma virtude, mais do que uma necessidade. Cícero é ainda mais explícito ao formular que a natureza nos deu a amizade para

¹⁷⁵ Cf. Arist. *EN*. 110b22-30. Segundo Aristóteles, “em muitas ações utilizamos, como instrumentos, os amigos, a riqueza e o poder político; e há coisas cuja ausência dificulta a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa ascendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus e se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos” (*EN*. 1099a31-1099b6).

permitir a virtude da associação com outras pessoas e tender, assim, à perfeição. Foi principalmente por intermédio de Cícero que a expressão *utilitas communis*, que traduz a expressão aristotélica, entrou na reflexão ética e política tradicional do Ocidente.¹⁷⁶

Cícero, quando utiliza a expressão, ressalta sobretudo a dimensão do dever que se espera dos magistrados no exercício de sua função. Todos os que têm um cargo devem servir não ao interesse próprio, mas à utilidade comum, que se confunde com a sociedade humana (no sentido de obedecer às obrigações de reciprocidade que ali se estabelecem naturalmente). Em outras palavras, todos devem servir à utilidade da coisa pública (*utilitas rei publicae*), numa perspectiva republicana. Trair a utilidade comum em proveito do egoísmo cobiçoso, como fazem os tiranos, é contra a natureza. É por esse motivo que os tiranos devem ser extirpados da comunidade humana:

“O ‘abandono da utilidade comum é contra a natureza; de fato é injusto’ [apud Cícero, *Les Devoirs*, Paris: Le Belles Lettres, 2002]. Ademais, os dirigentes da cidade devem visar em seus atos à utilidade de todos em conjunto (*utilitas universorum*), mas esta última se identifica apenas com a utilidade comum (*utilitas communis*). A utilidade comum é utilidade do homem (*utilitas hominum*): ‘Se a natureza prescreve que o homem deseje prover ao bem do homem¹⁷⁷, seja ele quem for, pela única razão de ser homem, segue-se necessariamente que, segundo a mesma natureza, a utilidade de todos (*omnium utilitas*) é a utilidade comum (*utilitas communis*)’. Isso quer dizer que o ser humano como parte do cosmo e membro da humanidade deve conformar seu interesse às obrigações da vida em sociedade, lutando contra a *cupiditas* destruidora da comunidade de humanos. A concepção ciceroniana vai até mais longe: a primazia da utilidade comum autoriza o sábio a confiscar os bens de uma pessoa perniciososa que parasite a comunidade.”¹⁷⁸

¹⁷⁶ Tal expressão “seria assimilada e transmitida pelos atravessadores de textos que foram os Padres da Igreja – em especial Agostinho” de acordo com Dardot e Laval (2017, 28).

¹⁷⁷ Leia-se pessoa humana. Destaque-se que na filosofia moral aristotélica, o bem situa-se sempre na natureza (é conforme ao que é natural, sendo o mal o que se desvia do que é prescrito pela natureza).

¹⁷⁸ Dardot e Laval (2017, 29).

Para os autores, no contexto dessa filosofia estoica, a natureza prescreve o que é utilidade comum e, portanto, dita a conduta daquele que tem a responsabilidade política na qualidade de garantidor da utilidade pública (*utilitas rei publicae*). Cabe à pessoa sábia (e honesta) saber o que é essa vantagem comum constitutiva da sociedade humana como tal. Em decorrência, durante séculos, “pela transmissão e pelo cultivo dos textos da idade clássica grega, será exigido dos humanos virtuosos que sirvam à utilidade comum e a ela sempre submetam seu interesse próprio”.¹⁷⁹ Diante dessa perspectiva e em concordância com os autores citados, considero ser aqui de grande importância compreender as possíveis distinções (indistinções) entre o “público” e “Estatal”:

“Essa distinção (ou indistinção) tem uma historicidade própria: para Cícero, a legislação e a ação governamental deveriam ser sempre ‘pela utilidade comum’ (*communi utilitati*). Cícero não confunde utilidade da ‘coisa pública’, que se impõe a todos, com utilidade ‘pública’, no sentido estrito de interesses **do Estado**. Seria inconcebível justificar todos os atos do Estado, o qual pode chegar a defender interesses específicos que se oponham à utilidade da sociedade: ‘São notáveis os casos em que se desdenha a aparência da utilidade pública diante da beleza moral’. Essa oposição propriamente republicana não se encontra no conjunto da doutrina política romana e desaparecerá na época imperial. Aliás, deve-se ressaltar a relativa indistinção, que durará por muito tempo, entre utilidade *comum* e utilidade *pública* (*utilitas publica*): a coisa pública e as obrigações da sociedade humana (*societas hominum*) se confundem. Essa confusão se deve ao fato de que o termo ‘público’ poder ser empregado com dois significados diferentes - aliás, essa dualidade perdura em várias línguas. O público se opõe ao privado, como o comum se opõe ao próprio [particular - RM]. De um lado, portanto, **ele se opõe a tudo que é do domínio privado, mas não necessariamente se liga ao Estado**; por esse motivo fala-se de ‘leitura pública’, isto é, feita diante de todos, ou de ‘opinião pública’, que não é evidentemente a opinião do Estado. De outro lado, **o termo ‘público’ designa o que compete ao Estado como tal, a suas instituições e funções: o *publicum* é o tesouro do Estado, os *bona publica* são os bens do Estado**. A doutrina política romana nos legou um termo que, embora remeta à comunidade de

¹⁷⁹ Dardot e Laval (2017, 29).

cidadãos, pôde ser utilizado para enaltecer e aumentar a dominação da instituição do Estado sobre os sujeitos políticos”.¹⁸⁰

Tal vertente desemboca na doutrina da soberania e transforma o Estado em detentor do monopólio da vontade comum. No *Contrato Social* de Rousseau (1712-1778) essa noção de soberania é refundada: o bem comum identifica-se então com o interesse comum, que é o que há de comum nos interesses particulares e, portanto, constitui o elo social. Dizer que o bem comum constitui o elo social é o mesmo que dizer que a noção de “bem comum” é pensada a partir da instituição do Estado (Estado liberal moderno). Há que se lembrar ainda que Thomas Hobbes (1588-1679), apesar de haver fundado sua análise numa espécie de associação voluntária de indivíduos que concordavam em que uma ou mais pessoas representasse a vontade geral, havia insistido na coerção como elemento essencial da organização do Estado.

Contudo, é possível detectar caminhos sinuosos e inusitados em tradições que se entrecruzam para apontar influências que teimam em permanecer para configurar as instituições. No Império Cristão do Oriente, a doutrina reconstituída a partir da compilação jurídica do Código Justiniano no século VI d.C. restabelece a noção de “utilidade do comum” distinta de “utilidade do Estado”. No entanto, o faz para afirmar que o cuidado com o bem do *koinon* foi confiado por Deus ao imperador.¹⁸¹ A revivescência das fórmulas ciceronianas em Bizâncio deve-se, em parte, à influência dos Padres da Igreja. Agostinho toma de Cícero a definição de “república”, a qual deve basear-se em dois fundamentos: o direito e a utilidade comum. O que se revela aqui é mais seguramente a perenidade da doutrina aristotélica do *koine sympheron*. Esse ponto é muito importante para a continuidade do tema no cristianismo até os dias de hoje.¹⁸² Assim, o bem comum, fundamento ético do político e suposto critério do bom

¹⁸⁰ Dardot e Laval (2017, 29 e 30 *grifos meus*).

¹⁸¹ Dardot e Laval (2017, 31).

¹⁸² De acordo com Dardot e Laval, a estatitização do comum não se faz de um dia para outro: “Os historiadores indicam que as noções romanas nunca deixaram de ser mencionadas nos meios dirigentes das épocas merovíngia e carolíngia. A *res publica* como *persona ficta*, **coisa abstrata encarnada ou representada por uma pessoa pública**, retorna triunfalmente no século XII d.C., época em que Cícero e o direito romano são redescobertos. Mas é nessa época que o bem comum se torna uma categoria teológica importante. Pedro Aberlado, em sua *Theologia Christiana*, ilustra bem o uso estatizante que se faz da noção quando define a *res publica* como ‘aquilo cuja administração é realizada em virtude da utilidade comum’. Mas, na realidade, ele reinterpreta as categorias romanas, reportando-as ao modelo de comunidade da Igreja primitiva. Desse modo, **a primazia da utilidade comum é identificada com o ideal da sociedade cristã**. Tudo que se possui deve ser destinado à utilidade comum, maneira de dizer que o próprio deve submeter-se

governo, torna-se uma arma argumentativa usada por todos os protagonistas da grande divisão entre os defensores do império e os do papa. De fato, tal espiritualização do bem comum é acompanhada pela valorização da hierarquia e pela submissão à ordem divina.¹⁸³

A partir dessa resumida retomada do tema, Dardot e Laval (2017, 34) consideram que se pode ter uma perspectiva do duplo destino do “comum” no chamado Ocidente: Estado e Igreja disputam o monopólio sobre o termo, mas pouco a pouco entram em acordo quanto à divisão dos papéis. Para a Igreja Católica, ainda em Agostinho, os bens finitos devem ser usados como meios e não podem ser transformados em objetos de fruição e de gozo, como se fossem fins. A virtude humana, ademais, é recalibrada em função do amor (*virtus* é a *ordo amoris*), ou seja, amar a si mesmo, aos outros e às coisas segundo a dignidade ontológica própria de cada um desses seres, estabelecendo-se a hierarquia própria dessa doutrina. Vale destacar aqui a formulação paradigmática da concepção do valor absoluto do ser humano e do paroxísmo em sua formulação do “antropocentrismo ocidental, que se deve principalmente a Agostinho em sua precursora formulação cristã sobre o que é o homem, “cujo valor transcende o do cosmo”.¹⁸⁴ No entanto, a doutrina social da Igreja soube adaptar ao direito de propriedade a tese da origem divina da destinação universal dos bens da terra, desde que o uso da propriedade seja para o bem comum, em concordância direta com a escolástica tomista, em que o “homem conhece o fim ao qual cada coisa tende por natureza”¹⁸⁵ e, portanto, conhece uma ordem das coisas em cujo vértice há *Deus* como *Bem supremo*. Assim, Tomás de Aquino distingue três tipos de leis, na síntese de Reale e Antiseri:

“a *lex aeterna*, a *lex naturalis* e a *lex humana*. E acima delas põe a *lex divina*, ou seja a lei revelada por Deus. A *lex aeterna* é o plano racional de Deus, é a ordem do universo inteiro que mediante a sapiência divina dirige todas as coisas

sempre ao comum. Em seu discípulo João de Salisbury, em particular no *Policraticus*, encontra-se a ideia de que o príncipe recebeu a *potestas*, poder de ação, somente para a ‘utilidade de todos e de cada um’. **Mas, no contexto cristão, a hierarquia das leis e dos princípios é muito diferente do pensamento romano clássico. Se não existe poder que não venha de Deus, como diz Paulo na Epístola aos Romanos (Rm 13,1-2), então o príncipe é apenas o mediador entre a lei divina e a comunidade.** Pautar, à maneira antiga, a administração da *res publica* pela utilidade comum leva logicamente à redefinição desta última em novo sentido” (Dardot e Laval 2017, 32-33 *grifos meus*).

¹⁸³ O que se refere à doutrina de Tomás de Aquino. Cf. Dardot e Laval (2017, 34).

¹⁸⁴ Reale e Antiseri (2017, 471).

¹⁸⁵ O homem é natureza racional, isto é, capaz de conhecer: “*Ratio est potissima hominis natura*”. Reale e Antiseri (2017, 576).

para o fim delas. É o plano da Providência conhecido unicamente por Deus e pelos beatos. Todavia, há uma parte dessa lei eterna da qual o homem, como natureza racional, é partícipe. E essa *participatio legis aeternae in rationali creatura* se chama **lei natural**. Em poucas palavras, os homens, enquanto seres racionais, conhecem a lei natural, cujo núcleo essencial se encontra no preceito segundo o qual ‘se deve fazer o bem e se deve evitar o mal’. Para o homem, assim como para qualquer ente, bem é a própria conservação; bem é para o homem, como para todo animal, seguir os ensinamentos universais da natureza: união do macho com a fêmea, proteção e crescimento de suas crias etc. Bem é para o homem, enquanto ser racional, o conhecimento da verdade, o viver em sociedade etc. Todavia, mais que na especificação daquilo que possa ser o *bonum* ou o *malum*, Tomás de Aquino vê a lei natural principalmente como a *forma* na qual o homem deve querer para que sua vontade e a conseqüente ação sejam conformes à lei natural e, portanto, morais; e esta forma é a da racionalidade: a lei natural se refere àquilo a que o homem é levado pela natureza e ‘é próprio do homem ser levado a agir segundo a razão’.”¹⁸⁶

Ressalte-se que o naturalismo, típico das cosmologias ocidentais, supõe uma dualidade ontológica entre natureza - domínio da necessidade - e cultura - domínio da espontaneidade -, regiões separadas e aptas para prescrições normativas assim justificadas com base na oposição supostamente existente entre ambas. Em termos gerais, a natureza é identificada com a realidade e, portanto, há apenas uma natureza e múltiplas culturas. Na concepção cristã supracitada, associada à lei natural está a lei humana, que por sua vez é a lei jurídica, isto é, o direito positivo ou a lei posta pelo homem. Como os humanos, por natureza, são sociáveis,

“eles põem as leis jurídicas para dissuadir as pessoas a não praticarem o mal. E como toda lei é a *liquid pertinens ad rationem* (visto que pertence à razão estabelecer os meios para os fins e também ver a ordem dos fins), a *lex* humana é a ordem promulgada pela coletividade (*multitudo*) ou por quem zela pela comunidade (*ab eo qui curam communitatis habet*) em vista do bem comum”.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Reale e Antisseri (2017, 577).

¹⁸⁷ Reale e Antisseri (2017, 577).

Assim, a coercividade da lei humana possui uma certa função pedagógica, além de ter a função de tornar possível a convivência pacífica entre as pessoas. Como pressupõe pessoas imperfeitas e “visto que não reprime todos os vícios, mas somente os que prejudicam os outros” e, como “os homicídios, os furtos etc” ameaçam a conservação da sociedade humana, esta não deve ordenar todos os atos virtuosos, mas apenas os necessários ao bem comum.¹⁸⁸

Um notável reposicionamento promovido pela escolástica e justificado por uma suposta necessidade prática da divisão das posses e da garantia delas pela lei positiva atingiu seu ápice, em 1891, no século XIX, na encíclica *Rerum novarum*, de Leão XIII, explicitamente dirigida contra as doutrinas socialistas e comunistas da propriedade coletiva: “*O que nos avanta, o que nos faz homens, nos distingue essencialmente do animal, é a razão ou a inteligência, e em virtude dessa prerrogativa deve reconhecer-se ao homem não só a faculdade geral de usar as coisas exteriores, mas ainda o direito estável e perpétuo de as possuir, tanto as que se consomem pelo uso, como as que permanecem depois de terem servido*”. Analisando essa inflexão, Dardot e Laval destacam que:

“O argumento escolástico serviu, portanto, para romper com o ideal da comunidade de bens dos primeiros cristãos e dos Padres da Igreja, dando ‘naturalmente’ ao homem, isto é, conforme sua essência de ser racional, não apenas o direito como o dever de ‘dominar a natureza’. Esse argumento repousa, acima de tudo, na ideia de que o homem é ‘de certo modo, em si mesmo, sua lei e sua providência’, e isso porque ‘tem o poder de escolher as coisas que julga mais capazes de prover não somente ao presente, mas também ao futuro’, como escreve Leão XIII.”¹⁸⁹

Retomando o fio da vertente que seguiu na direção da secularização e da supremacia do humano racional, a partir do século XVII apresenta-se com força a guinada utilitarista, que inverte radicalmente a hierarquia dos termos e transforma o interesse próprio em marca da

¹⁸⁸ Reale e Antisseri (2017, 578).

¹⁸⁹ Dardot e Laval (2017, 264).

natureza humana e novo fundamento das normas. Do “princípio eterno” de uma política do bem comum¹⁹⁰ e da educação cívica, a política passa inexoravelmente a ser entendida, explicitamente a partir de Hobbes, como uma “ciência exata dos *recursos* da natureza humana”.¹⁹¹ Verifica-se, então, uma separação entre o bem (ideal) e o que é bom (real), entre o legal (jurídico) e o legítimo (justo). Embora a problematização da ética tenha tido grande relevo desde Sócrates, o problema da distinção entre Ética, Moral e Direito só aparece na modernidade, com a autonomia das ciências e a passagem do teocentrismo do antigo regime para o antropocentrismo. Nessa medida, na modernidade, a ética passa a ser reconhecida como a ciência da moral.¹⁹²

A partir de Maquiavel (1469-1527), mas com a notável formulação de Hobbes, o contexto teórico passa a ser aquele da luta social entre as pessoas. Maquiavel já se desligara das premissas antropológicas da tradição ao introduzir o conceito de humano como ser egocêntrico, atento somente ao proveito próprio. Em suas análises, sob o ponto de vista de como a coletividade política pode manter e ampliar seu poder, o fundamento da ontologia social apresenta a suposição de um estado permanente de concorrência hostil entre as pessoas.¹⁹³ Nesses termos, impelidos pela ambição de obter estratégias sempre renovadas de ação orientadas ao êxito e sabendo mutuamente do egocentrismo de suas constelações de interesses, os humanos defrontam-se em uma atitude de desconfiança e receio. Nesse horizonte se delinea a luta eterna por “autoconservação” em que se encontra o estado bruto de toda vida social.¹⁹⁴ Em Hobbes, essa formulação exalta a noção de natureza particular do humano, pensada à

¹⁹⁰ Bem comum - βελτίστου ἔνελτίστου.

¹⁹¹ Ver Rancière (1996, 16).

¹⁹² Na modernidade (a partir do século XVI), começa a se desenvolver uma nova tendência que desvincula definitivamente o agir do ser humano de uma concepção teocêntrica de mundo. As guerras de religião dos séculos XVI e XVII acentuam as divergências entre as igrejas cristãs e contribuem para despertar a busca de uma moral “natural” ou “puramente racional”, que esteja acima das diferenças confessionais. Há uma ruptura entre metafísica e ética derivada de uma preocupação crescente com a tutela religiosa. A ética, originada dessa tendência, atinge seu ponto culminante no pensamento do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804), para quem o ser humano, e não mais Deus, se apresenta como legislador supremo. De acordo com Kant, o *faktum* moral é sempre constituído da mesma forma, ou seja, pelo dever e pela liberdade. O dever é incondicionado, expressando uma necessidade que se pronuncia, não pela natureza, mas pela razão, através de uma norma e de um fim. Em outras palavras, o filósofo propõe que o dever tenha seu fundamento, não na sensibilidade empírica ou na contingência das circunstâncias, mas unicamente nas leis racionais, válidas para todos humanos em todas as condições.

¹⁹³ Cf. o Cap. XVII de *O Príncipe* de Maquiavel.

¹⁹⁴ Ver Honneth (2009, 32).

maneira mecanicista, como espécie de autômato que se move por si próprio com a capacidade de se empenhar com providência para o seu próprio bem-estar futuro. Assim, a luta das pessoas por autoconservação, ou autopreservação, é o ponto de referência último de suas análises, pois tanto Maquiavel como Hobbes vêem como o fim supremo da práxis política impedir reiteradamente aquele conflito sempre iminente.¹⁹⁵

Decorre daí também o atomismo que configurou toda a tradição contratualista. Segundo Axel Honneth, para Hobbes:

“Esse comportamento por antecipação se exarceba, porém, no momento em que o ser humano depara com um próximo, tornando-se uma forma de intensificação preventiva do poder que nasce da suspeita; uma vez que dois sujeitos mantêm-se reciprocamente estranhos e impenetráveis no que concerne aos propósitos de sua ação, cada um é forçado a ampliar prospectivamente seu potencial de poder a fim de evitar também no futuro o ataque possível do outro. A partir desse núcleo antiaristotélico de sua antropologia, Hobbes desenvolve então, na segunda parte de seu empreendimento, aquele estado fictício entre homens que ele tentou caracterizar com o título ambíguo de “natureza”. A doutrina do estado de natureza não quer, como Günther Buck mostrou de maneira penetrante, exibir a situação social do começo da socialização humana, abstraindo metodicamente toda a história; pelo contrário, ela deve expor o estado geral entre os homens que teoricamente resultaria se todo órgão de controle político fosse subtraído *a posteriori* e ficticiamente da vida social: já que a natureza humana particular deve estar marcada por uma atitude de intensificação preventiva de poder em face do próximo, as relações sociais que sobressairiam após uma tal subtração possuiria o caráter de uma guerra de todos contra todos”.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Saflate chama a atenção para como “O medo como afeto político, por exemplo, tende a construir a imagem da sociedade como corpo tendencialmente paranoico, preso à lógica securitária do que deve se imunizar contra toda violência que coloca em risco o princípio unitário da vida social. Imunidade que precisa da perpetuação funcional de um estado potencial de insegurança absoluta vinda não apenas do risco exterior, mas da violência imanente da relação entre indivíduos.” (Saflate 2016, 18)

¹⁹⁶ Honneth (2009, 34-35).

No que tange à questão dos direitos decorrentes desses enunciados, destaque-se que o argumento escolástico já havia sido renovado por John Locke (1632-1704),¹⁹⁷ que havia consagrado a propriedade privada como um direito natural. No seu *Segundo tratado sobre o governo*, fundamentou a propriedade no direito natural de cada indivíduo sobre a sua própria pessoa, seu corpo e suas faculdades, portanto sobre seu trabalho: que nada mais é que suas faculdades postas em prática. Assim, o direito de propriedade sobre o mundo exterior tem como justificação primeira e incontestável a propriedade de si mesmo. Em conformidade com essa formulação do pai do liberalismo, em fins do século XVII, o direito de posse não é mais justificado por motivos de simples conveniência, vantagem e utilidade (ou seja, de otimização calculada da relação entre meios e fins), como “pode conceber a razão humana”, mas por um “direito fundamental que cada um tem sobre si mesmo”. Para o filósofo britânico “os bens que me pertencem são como prolongamentos, frutos e meios de conservação do meu corpo pessoal”.¹⁹⁸ Em decorrência, passa-se a ter a justificativa definitiva para o direito natural da propriedade privada na sociedade individualista nos primórdios do capitalismo liberal até o neoliberalismo contemporâneo:

“O axioma desse novo regime normativo é o do indivíduo proprietário de seu eu e de seu corpo. Essa evidência primordial da propriedade de si por parte do indivíduo proprietário será reiterada para tornar o direito de propriedade um direito natural e sagrado e, ao mesmo tempo, uma condição da vida e da comodidade. Esse individualismo proprietário é um ponto do dogma econômico que se encontra intacto na economia neoclássica até hoje predominante.”¹⁹⁹

Ressalte-se, porém, que a essa argumentação jusnaturalista, cuja referência à teologia é ainda bastante clara em Locke, mistura-se um certo argumento utilitarista sobre a incitação da vantagem pessoal, típicos de uma modernidade que se inaugura com novos discursos e um inédito programa político.²⁰⁰ Estamos na fronteira da tematização do sujeito moderno dividido

¹⁹⁷ Locke (1980).

¹⁹⁸ O corpo como primeira propriedade (em Hobbes e Locke), no século XX sofre a seguinte inversão com a crítica de Lacan e a hipótese do gozo, em sua psicanálise: “o corpo como nossa primeira **impropriedade**” (Dunker 2022, 223 *grifo meu*).

¹⁹⁹ Dardot e Laval (2017, 266).

²⁰⁰ Conforme Dunker (2022, 41), “Espinosa, no século XVII, em *Tratado teológico-político*, foi o primeiro a perceber que a política moderna requeria uma versão funcional da metafísica como ponto de reconstrução

entre sujeito ético e sujeito epistêmico, que configura o sujeito político e as instituições de governança. Em Locke, detecta-se o contrato social e a doutrina do direito natural com uma outra roupagem. Passando pela doutrina estoica e epicurista, e encontrando asilo no direito romano e na doutrina canônica da justiça natural, Locke a transforma num reconhecimento dos “instintos naturais do indivíduo”, sendo que o contrato social que o governo estabelece passa a depender totalmente da amplitude do consentimento dos governados, considerando a autonomia própria do sujeito cognoscente da Ilustração.²⁰¹ É preciso destacar que, antes da ascensão do capitalismo, todas as formas de trabalho estavam entremeadas em uma rede de dependências que constituía um único e contínuo tecido de hierarquias sociais, cuja dominação estava explicitada nas relações de dominação estabelecidas na estrutura sociopolítica. Concordando com Nancy Fraser, é notório que:

“Nas famílias e comunidades patriarcais características do período pré-industrial, as mulheres eram subordinadas e seu trabalho costumava ser controlado por outros, mas era um trabalho visível, compreendido e valorizado. Com o surgimento do individualismo religioso e secular, por um lado, e do capitalismo industrial, por outro, construiu-se uma nova e acentuada dicotomia na qual a dependência e a independência econômicas estavam opostas de modo inalterável. Um colorário central dessa dicotomia, assim como da hegemonia do trabalho assalariado em geral, era a obliteração e a desvalorização do trabalho não assalariado, doméstico e de cuidado dos filhos, realizado por mulheres”.²⁰²

Com Bentham (1748-1832) a preocupação dessa doutrina (que em última instância universaliza a condição do homem branco detentor da propriedade e do controle de seu corpo) passa a ser explicitar que o indivíduo proprietário não é um ser genérico que obedece ao desejo divino de conservação da vida, mas o resultado da construção política mais capaz de corresponder ao “funcionalismo humano governado pela busca do prazer e pela fuga da dor”.²⁰³

social da experiência do coletivo. O ponto central, a partir de Espinosa, é que a relação que fazemos, em cada momento histórico, entre metafísica da natureza e metafísica dos costumes é uma relação política. Não que a natureza seja em si dotada de ‘valores’ ou que os valores tenham algum tipo de fundamento natural, mas a relação discursiva entre eles envolve sempre um programa político”.

²⁰¹ Ver Roll (1977, 76-78).

²⁰² Fraser (2022, 179).

²⁰³ Dardot e Laval (2017, 268).

Assim, a instituição da propriedade só é justificável por sua utilidade e incentivos para a maior produtividade - isto é, para a extração do maior rendimento possível por unidade de tempo. O que, em Locke, ainda dependia de um direito natural e, portanto, “do Ser todo-poderoso que era sua origem absoluta”, agora é imputado exclusivamente à autoridade terrena, que leva em conta as motivações individuais para se alcançar os benefícios próprios.²⁰⁴ A abordagem utilitarista da modernidade capitalista, diante do desenvolvimento da economia política, acabou prevalecendo sobre a versão teológica e jurídica do direito natural à propriedade. É sobretudo por razões de eficiência econômica (produtividade) que essa formulação vem sendo defendida há séculos como instituição inseparável do mercado, sendo este visto como o melhor sistema de alocação de recursos jamais concebido. Nessa vertente ideológica, a posse pessoal gera uma produtividade superior a qualquer outra forma de propriedade, coletiva ou comum, porque o indivíduo se dedica com mais zelo e, portanto, com maior empenho, esperando resultados que lhe pertencerão por direito. A concorrência passa a ser o valor moral fundamental do laço social, com sua versão mercantil da luta hobbesiana entre os indivíduos. Com o utilitarismo, consuma-se o divórcio entre a moral natural da fraternidade e da compaixão e a economia proprietária mercantil. De acordo com Christian Dunker:

“É só na modernidade que o sujeito passa a depender de sua denominação e a relação com o corpo torna-se atributiva. Surge, assim, a ideia que condiciona a emergência moderna de responsabilidade como suposição de um sujeito que suporta um predicado, assim como toda ação supõe um agente. O sujeito moral e o sujeito psicológico, próprios da modernidade, são derivações da tradição da atribuição e da ideia juridicamente posterior de imputação e acusação. Inversamente, o sujeito passa a se reconhecer como proprietário de sua vontade e de seu corpo – no passado, no presente e no futuro. Essa identidade do sujeito é o que exigirá a noção de si mesmo como pessoa e, daí, pessoa jurídica capaz de inteligência, lei, felicidade ou desgraça (Locke)”.²⁰⁵

²⁰⁴ “Locke e depois Condillac diziam que, embora os Estados Unidos da América tivessem terras fertilíssimas, estas só seriam fecundas se ali fossem introduzidos verdadeiros direitos de propriedade”. Dardot e Laval (2017, 269)

²⁰⁵ Dunker (2022, 163).

Desde então distingue-se as coisas das pessoas a partir do critério do conhecimento sobre si e da livre vontade, o que permite a distinção entre arte (técnica) e moral, que decorre de uma divisão dos fatos humanitários em duas categorias, conforme o economista Léon Walras (1834-1910), teórico do modelo de equilíbrio geral e precursor marginalista da economia neoclássica. Segundo essa concepção, o fato de o ser humano se conhecer por meio da razão divide todos os seres do universo em duas grandes classes: as pessoas e as coisas. Todo ser que não se conheça e que não “se possua” é uma coisa. Todo ser que se conhece e que se possui é uma pessoa. Apenas o humano é uma “pessoa”; os minerais, as plantas e os animais são “coisas”.²⁰⁶ A finalidade das coisas é racionalmente subordinada à finalidade das pessoas. Como a coisa não se conhece e não se possui, não é responsável pela busca de sua finalidade, pela realização de seu destino e é igualmente incapaz de vício e de virtude, sendo sempre inteiramente inocente. Nesse sentido, é assimilada a um puro “mecanismo”. A pessoa, pelo contrário, pelo simples fato de que se conhece e se possui está encarregada de buscar ela própria sua finalidade, ela é responsável pela realização de seu destino. Portanto, merecerá louvor se ela o realiza e demérito no caso contrário. Esse sujeito consciente tem, pois, toda a faculdade, toda a liberdade, de subordinar a finalidade das coisas à sua própria finalidade. Essa faculdade e liberdade tem um caráter particular: é um poder moral, é um direito. Esse é o fundamento do direito das pessoas sobre as coisas, em seu paroxísmo na modernidade. Portanto, “se existisse um único homem sobre a Terra, ele seria senhor de todas as coisas”.²⁰⁷

Aqui cabe a crítica do pensamento iluminista, com sua autoilusão sobre a onipotência da razão e o autoritarismo de um esclarecimento limitado radicado no princípio da consciência de si ou da subjetividade, em que o sujeito que se refere a si mesmo só toma consciência de si ao preço da “objetivação” da natureza exterior e interior.²⁰⁸ Tal sistema teórico se ancora sobre a defesa de que as faculdades pessoais são propriedade do indivíduo por direito natural. Sendo o indivíduo proprietário de suas faculdades pessoais, é igualmente proprietário de seu trabalho e de seu salário, bem como dos produtos, das rendas consumíveis ou dos capitais novos que forem adquiridos por ele com seu salário. Aplica-se aqui o princípio da desigualdade das

²⁰⁶ Walras (1983, 16-22).

²⁰⁷ Walras (1983, 17).

²⁰⁸ Ver sobre isso Habermas (2000, 79-83).

posições que nos ordena o gozo proporcional aos respectivos esforços, ou seja, sujeitos como agentes maximizadores de utilidade, sem apontar as posições de exploração que encobrem as assimetrias de quem detém propriedade e quem detém apenas a força de trabalho para vender, cuja relação de dominação fica encoberta pelo contrato entre pessoas supostamente livres. À despeito de uma coerência interna nesse sistema justificador do *status-quo* da economia burguesa, a realidade demanda mais explicações, sobretudo acerca de como as pessoas se relacionam e estabelecem vínculos sociais capazes de estabilizar a convivência numa sociedade. Note-se, por seu turno, que a crítica de Marx a essa formulação acerca do indivíduo isolado, expressa nas Teses sobre Feuerbach no anexo da *Ideologia Alemã* (1986, 125-128), especificamente na tese VI, ao contrário, foi enfática ao afirmar que a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Mas sim que, “em sua realidade, é o conjunto das relações sociais”. Vale dizer, os seres humanos têm necessidades uns dos outros e somente puderam desenvolver suas necessidades e capacidades estabelecendo relações entre si.

No cerne desse problema, ao longo do século XIX, despontam mobilizações sociais que desafiam o cotidiano nefasto da produção e distribuição capitalista para a maioria das pessoas. A resposta, para Walras, no escopo de sua visão atomista, é assim formulada:

“Todos que estão na Terra, sendo uns e outros da mesma maneira pessoas, são igualmente responsáveis pela busca de sua finalidade e pela realização de seu destino. Todas essas finalidades, todos esses destinos devem se *coordenar* uns com os outros. Daí a origem da reciprocidade do direito e do dever existente entre as pessoas.”²⁰⁹

Toda a organização da sociedade depende agora inexoravelmente de uma esfera de produção e distribuição de mercadorias mediada pelo mercado, na qual os sujeitos não podem estar incluídos senão pela liberdade negativa do direito formal.²¹⁰ Há que se destacar que, na modernidade, se estabelece o entendimento de “esfera pública” como espaço de distinção e impulsionamento para a formação da classe burguesa que vai paulatinamente conformando uma esfera de exclusão, notadamente de mulheres. De acordo com Nancy Fraser:

²⁰⁹ Walras (1983, 17).

²¹⁰ Honneth (2009, 38).

“Assim, a elaboração de uma cultura distintiva da sociedade civil e de uma esfera pública a ela associada estava inscrita no processo de formação da classe burguesa; suas práticas e seu *ethos* eram marcas de ‘distinção’ no sentido de Pierre Bourdieu, a saber, formas de se definir como elite emergente, distinguindo-se, de um lado, das antigas elites aristocráticas, as quais ela visava substituir e, de outro, dos estratos populares e plebeus, os quais ela aspirava governar. Esse procedimento de distinção, além do mais, ajuda a explicar o aumento do sexismo que caracterizou a esfera pública burguesa: novas formas de gênero, que ordenavam a domesticidade feminina e a separação nítida entre esfera pública e privada, funcionaram como significantes centrais da diferença burguesa em face dos estratos mais altos e mais baixos.”²¹¹

Uma indicação do futuro sucesso desse projeto burguês seria o fato de que essas normas tornaram-se hegemônicas, tendo sido ora impostas, ora aceitas, por segmentos cada vez mais amplos da sociedade. Ademais, as premissas atomistas se condensariam na concepção segundo a qual os modos de comportamento admitidos como “naturais” seriam sempre atos separados de indivíduos isolados, aos quais se acrescem depois as formas de constituição da comunidade (como que vindas do exterior). Hegel já havia chamado a atenção em sua crítica aos enfoques da tradição do direito natural formal (representados sobretudo por Kant²¹²), em que as premissas atomistas determinam que as ações éticas em geral só podem ser pensadas como resultados de operações racionais, purificadas de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza humana. Aqui também a natureza humana

“é representada como uma coleção de disposições egocêntricas, ou como diz Hegel, ‘aéticas’, que o sujeito primeiro tem de reprimir em si antes

²¹¹ Fraser (2022, 99).

²¹² Com Kant a liberdade pessoal é exaltada como conduta ética preponderante. Kant faz uma associação entre o ideal ético e o ideal da autonomia individual, trazendo a figura do sujeito, que se baseia na razão e na sua liberdade e autonomia. Ademais, desde Kant, “o espaço público é onde se pode exercer a razão e alcançar a maioridade, e por generalização, o esclarecimento (*Aufklärung*) enquanto ideologia hegemônica da razão civilizadora do mundo na luta contra a desrazão como loucura, infância e minoridade civilizatória tidas como fontes permanentes de indeterminação e, portanto, de sofrimento na modernidade”. Com essa justificação, “raça e etnia, as mulheres e as orientações não heteropatriarcais de gênero e orientação sexual, bem como as próprias classes empobrecidas e proletárias, ou até mesmo as massas excluídas (*Lumpem*), foram assimiladas e silenciadas como fonte de indeterminação, subrepresentadas politicamente, quando não segregadas e destituídas do direito à existência”. Dunker (2022, 261)

de poder tomar atitudes éticas, isto é, atitudes que fomentam a comunidade”.²¹³

Para Hegel, resulta daí que no direito natural moderno uma comunidade humana só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos “muitos associados”, isto é, de uma concatenação de sujeitos individuais isolados, mas não segundo o modelo de uma unidade ética de todos. É preciso, portanto, desenvolver na teoria “um estado de totalidade ética” como um modelo normativo, pois uma sociedade reconciliada só pode ser entendida de forma adequada como uma unidade eticamente integrada de cidadãos livres. O ideal ético para Hegel estava, no entanto, numa vida livre dentro de um Estado livre, um Estado de direito, que preservasse os direitos dos sujeitos e lhes cobrasse seus deveres e onde a consciência moral e as leis do direito não estivessem nem separadas e nem em contradição.

Nesse escopo, a grande questão de Hegel é entender de que maneira se deve elaborar os conceitos com apoio nos quais se pode elucidar filosoficamente a formação de uma organização social que encontre sua coesão ética no reconhecimento solidário da liberdade individual de todos os cidadãos. O pensamento filosófico-político de Hegel em Jena está dirigido para a solução dos problemas sistemáticos que surgem dessa questão, de acordo com Honneth.²¹⁴ Note-se que o desdobramento das preocupações de Hegel sobre interação estável afasta-o da tradição hobbesiana, que concerne à constelação de interesses dados (isto é, orientações básicas dirigidas a fins), e coloca Hegel como precursor de uma outra tradição devedora do seu modelo de eticidade elaborado em Jena. Assim, Hegel lança as bases para uma teoria social de teor normativo capaz de apontar para uma teoria do “reconhecimento” (“*Anerkennung*”) e um conceito de luta social, que parte dos sentimentos morais de injustiça (Honneth 2009, 255).²¹⁵ Seguindo essa pista, Honneth indica:

²¹³ Honneth (2009, 39). Note-se que a mais profunda perspectiva política de Platão e Aristóteles transparece, segundo Honneth, em Hegel na sua fase de juventude, nos escritos de Jena, conforme veremos a seguir na exposição de Honeth: em que discorre sobre a luta por reconhecimento no escopo da gramática moral dos conflitos sociais (2009) e, ainda sobre a ideia de socialismo buscando extrair sua ideia central “from the intellectual context of early industrialism and place it in a new socio-theoretical framework” (2017, viii).

²¹⁴ Honneth (2009, 42).

²¹⁵ Ver uma breve recuperação do desenvolvimento das teorias do reconhecimento no século XX, notadamente em sua articulação de hegelianismo e psicanálise, em Safatle (2016, 331-349).

“No *Ensaio sobre direito natural*, em toda parte onde fala em termos normativos da totalidade ética de uma sociedade, Hegel tinha em vista as relações nas antigas cidades-Estado (polis). Nelas, ele admira o fato, romanticamente glorificado, de os membros da comunidade poderem reconhecer **nos costumes praticados em público uma expressão intersubjetiva de sua respectiva particularidade**; e em seu texto ele reproduz, até nos detalhes da doutrina dos estamentos, a teoria na qual Platão²¹⁶ e Aristóteles expuseram a constituição institucional daquelas cidades-Estados. Quanto a isso, Hegel continua a se guiar de maneira clara pela ideia aristotélica segundo a qual na natureza humana já estão inscritas como um substrato das relações de comunidade que na polis alcançam um desdobramento completo.”²¹⁷

Certamente, nesse momento, Hegel já extrai de um modelo concreto, “que com entusiasmo acreditou ter encontrado na polis”, os traços gerais de uma coletividade ideal para que possa basear pelo menos uma representação aproximada do seu conceito de “totalidade ética” empregado no texto de juventude. Como observa no seu *Princípios da filosofia do direito*²¹⁸, os gregos tinham o verbo *politeuein* para designar a participação ativa nos assuntos públicos. Considera, porém, inexato traduzir por “fazer política”, pois essa expressão pressupõe a constituição da política como atividade especializada, reservada a uma minoria de profissionais. Ao contrário, *politeuein* significa “tomar parte” nos assuntos públicos como coisa própria a toda cidadania, o que implica o “pôr em comum” ou *koinonein*.²¹⁹ Vejamos a síntese de Honneth acerca de Hegel:

- Em primeiro lugar, “o caráter único de uma tal sociedade se poderia ver, como diz Hegel, recorrendo a uma **analogia com o organismo**, uma

²¹⁶ Em busca da justiça na cidade, Sócrates pergunta:

- Na cidade, portanto, onde estaria a justiça e a injustiça? Elas nasceram em algo do que já examinamos? Em quê?

- Não tenho ideia Sócrates, disse [Gláucon]. A não ser que seja numa **relação dessas pessoas entre si**.

- Mas, disse eu, talvez tenhas respondido bem... Temos de continuar nosso exame sem hesitação! (Pl. R. 371e14-372a4 *grifo meu*)

²¹⁷ Honneth (2009, 43 *grifo meu*).

²¹⁸ Hegel (2009).

²¹⁹ Cf. Dardot e Laval (2017, n. 24, 252).

‘unidade viva’ da ‘liberdade universal e individual’. O que deve implicar que a vida pública teria de ser considerada não o resultado de uma restrição recíproca dos espaços privados da liberdade, mas, inversamente, a possibilidade de uma realização da liberdade de todos os indivíduos em particular.

- Em segundo lugar, Hegel vê os costumes e os usos comunicativamente exercidos no interior de uma coletividade como o *medium* social no qual deve se efetuar a integração de liberdade geral e individual (ele escolhe o termo ‘costume’ - *Sitte* - com cuidado, a fim de deixar claro que nem as leis prescritas pelo Estado nem as convicções morais dos sujeitos isolados, mas só **os comportamentos praticados intersubjetiva e também efetivamente** são capazes de fornecer uma base sólida para o exercício daquela liberdade ampliada). Daí também, como diz o texto, o ‘sistema da legislação’ pública ter de expressar sempre os ‘costumes existentes’ de fato.

- Finalmente, em terceiro lugar, Hegel acaba dando um passo decisivo para além de Aristóteles (que postula a natureza comunitária, ou social, do humano), ao incluir na organização institucional da ‘eticidade absoluta’ uma esfera que ele define provisoriamente como um **‘sistema de propriedade e direito’**; a isso está ligada a pretensão de mostrar que as atividades mediadas pelo mercado e os interesses dos indivíduos particulares – o que em seu todo será sintetizado mais tarde sob o título de ‘sociedade civil burguesa’- seriam uma ‘zona’ realmente negativa, mas ainda assim constitutiva de todo o ético. À inflexão realista que desse modo Hegel procura dar a seu ideal de sociedade corresponde no texto também o fato de, divergindo da teoria política antiga, o estamento dos não livres ser introduzido primeiramente como uma camada de cidadãos que **produzem** e trocam mercadorias”.²²⁰

Portanto, Hegel constrói sua nova teoria social afirmando que toda teoria filosófica da sociedade tem de partir primeiramente dos vínculos éticos, em cujo quadro os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos de sujeitos isolados. Diferentemente

²²⁰ Honneth (2009, 42 *grifos meus*).

do que se passa nas doutrinas sociais atomistas, deve ser aceito como uma espécie de “base natural da socialização humana” em um estado que, desde o início, se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo.²²¹ Esse processo tido como de reconhecimento da própria identidade vai se tornando cada vez mais um tema analisado pelas teorias das ciências da humanidade (notadamente da psicologia social), no início do século XX. Assim, eleva-se à “autorrelação prática” o impulso para o convívio em coletividade, na qual o indivíduo pode estar seguro do valor de sua identidade. Decorre então que o chamado “autorespeito” proclamado por George H. Mead depende da medida em que são individualizadas as respectivas propriedades (características pessoais) para as quais o sujeito encontra confirmação por parte de seus parceiros/as de interação, visto que “direitos” são algo por meio do qual cada ser humano pode saber-se reconhecido em “propriedades” que todos os outros membros de sua coletividade partilham.²²²

Os desdobramentos da intuição de Hegel sobre o modelo de eticidade para a elaboração da teoria do reconhecimento, será apropriado pela psicologia social, com indagações crescentes sobre os desdobramentos (e as crescentes dificuldades) do individualismo para a convivência em sociedade e também para a equidade, ou seja, a justa distribuição dos recursos materiais e imateriais. Destaca-se a importância do reconhecimento da “propriedade” dentro do sistema, o

²²¹ Aqui vale resgatar a discussão trazida por Arendt na contemporaneidade, em que o significado de política extrapola a compreensão partidário-institucional do termo, e diz respeito a quando as pessoas se relacionam com o intuito de criarem algo novo ao modo de viverem juntas. Segundo ela, “a política se baseia no fato da pluralidade humana” isto é, somente há política porque há seres humanos diversos em suas visões de mundo, em suas condições de compreensão, nascimento, cultura, origens, contextos, educação, valores e sensibilidade. Mas para além da pluralidade, para que haja política, é necessário que estas pessoas diversas sejam capazes de agir no espaço público em concerto, disputando diretrizes para o bem comum, estabelecendo acordos e negociações, e buscando a compreensão recíproca para agirem juntas. Sendo assim, a política diz respeito à coexistência e associação de pessoas diferentes e, se a pluralidade é a condição humana para a ação política, “a política surge entre os homens”, e não na interioridade individual, ela surge na disposição do estar junto. Nesse sentido, de acordo com a autora, a negação da pluralidade humana é a negação da atividade política. Lembrando-se que o campo político, representado pela tradição democrática, nasce pelo uso livre da palavra entre iguais. Palavra que presume o conflito ao mesmo tempo que se coloca como mediação para sua resolução, cujo fracasso é a violência. (Arendt, 2017, 15-26). Vale, no entanto, destacar que, como se sabe, a crítica que Arendt faz à filosofia política de Platão dá ênfase ao conceito de fabricação (*poiesis*), ou seja, ao modo como, segundo ela, a filosofia política platônica se funda a partir do vínculo com a atividade técnica (*techne*), oriunda da atividade do artesão (*homo faber*), que projeta e fabrica coisas em seu isolamento, declinando da pluralidade própria da prática política. Ver Arendt (2017, 199-200). Em suma, essa colocação crítica acerca de Platão, imputando-lhe uma postura discriminatória com respeito à política e à democracia, em particular, diz respeito, contudo, a uma controversa identificação da atividade técnica e isolada do *homo faber* avessa à política, supostamente estabelecida por Platão.

²²² Honeth (2009, 137-138).

que desdobra a noção de direitos, fundamentada no reconhecimento jurídico de direitos concorrentes. Vejamos:

“Se o sujeito, pelo fato de aprender a assumir as normas sociais de ação do ‘outro generalizado’ [universal] , deve alcançar a identidade de um membro socialmente aceito de sua coletividade, então tem todo o sentido empregar para essa relação intersubjetiva o conceito de “reconhecimento”: na medida em que a criança em desenvolvimento reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normativas, ela própria pode saber-se reconhecida como um membro de seu contexto social de cooperação. A própria proposta de Mead é falar aqui de uma relação de reconhecimento mútuo: ‘É esta identidade que se pode manter na comunidade: que é reconhecida na comunidade na medida em que ela reconhece as outras’. É claro que, neste contexto, as explicações de Mead se aproximam bem mais do que foi visado por Hegel do que deixa supor a mera coincidência do uso do termo ‘reconhecimento’; pois, não diferentemente de Hegel, ele também quer que a compreensão que aquele que aprende a conceber-se da perspectiva do outro generalizado tem de si mesmo seja entendida como a compreensão de **uma pessoa de direito**. Com a adoção das normas sociais que regulam as relações de cooperação da coletividade, o indivíduo em crescimento não aprende só quais obrigações que ele tem de cumprir em relação aos membros da sociedade; ele adquire, além disso, um saber sobre os direitos que lhe pertencem, de modo que ele pode contar legitimamente com o respeito de algumas de suas exigências: **direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado satisfará**. Nesse sentido, pela concessão social desses direitos, é possível medir se um sujeito pode conceber-se como membro completamente aceito de sua coletividade; é por isso que lhes cabe, no processo de formação do Eu prático, um papel particularmente significativa: **‘Se alguém quer manter sua propriedade na comunidade, é da maior importância que ele seja um membro dessa comunidade**, uma vez que a adoção da atitude dos outros garante que os próprios direitos sejam

reconhecidos. [...] Com isso recebe-se uma posição, consegue-se a dignidade de ser membro da comunidade.”²²³

Da mesma maneira que Hegel, Mead²²⁴ também vê como motor dessas modificações geridas uma luta através da qual os sujeitos procuram ininterruptamente ampliar a extensão dos direitos que lhes são intersubjetivamente garantidos e elevar o grau de autonomia pessoal. A liberação histórica da individualidade se efetua por isso, para os dois autores, como uma luta por reconhecimento de longo alcance.²²⁵ Assim, o direito é tido como *medium* em que as pretensões à autonomia dos sujeitos, suscetíveis de universalização, alcançam o reconhecimento.²²⁶ A especificidade dessa formulação, discernível tanto em Hegel como em Mead, é que consiste em atribuir diferentes esferas de interação a padrões diferentes de reconhecimento recíproco, ao qual deve corresponder um potencial particular de desenvolvimento moral e também formas distintas de autorrelação individual. Ressalte-se que a plausibilidade dessa subdivisão da vida social redefine três tipos de interação que estruturam, a partir da década de 1990, a célebre Teoria do Reconhecimento. Esta nomeia três formas de “integração social”, conforme se realize pela via: 1) das ligações emotivas (do amor); 2) da adjudicação de direitos (do direito) ou 3) da orientação comum dos valores (da solidariedade).²²⁷ Nessa concepção, o sujeito adulto obtém a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da sua própria autonomia, respeitada por todos os outros, mediante a “experiência do reconhecimento jurídico”. Como no caso do amor, os direitos se deixam conceder como signos “anonimizados” de um respeito social, vale dizer, dos direitos universais de liberdade e igualdade.

Assim, emerge no sujeito a consciência de poder se respeitar a si próprio porque merece o respeito de todos os outros, mas só sob as condições em que direitos universais não são mais adjudicados de maneira díspar aos membros de grupos sociais “definidos por *status*”. Em princípio - de modo igualitário a todos os indivíduos como seres livres - a pessoa de direito

²²³ Honneth (2009, 136-137 *grifos meus*).

²²⁴ (Cf. George Herbert Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, 1972, p. 21, *apud* Honneth 2009, 136).

²²⁵ Honneth (2009, 144-145).

²²⁶ Honneth (2009, 245).

²²⁷ Honneth (2009, 159-211).

individual poderá encontrar um parâmetro para que a capacidade de formação do juízo autônomo encontre reconhecimento fora dela. É o caráter público que os direitos possuem, porque autorizam seu portador a uma ação perceptível aos parceiros de interação, o que lhes confere a força da constituição do autorrespeito. Ou seja, é mediante a atividade (facultativa) de reclamar direitos que é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar reiteradamente que o indivíduo encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável.²²⁸

Interessa-me particularmente a segunda forma de integração social (da adjudicação de direitos), uma vez que a interposição das relações jurídicas no âmbito do reconhecimento da apropriação de bens materiais e imateriais é tida como um sustentáculo imprescindível da vida social no capitalismo, respaldada pela respectiva teorização sobre direitos mútuos reciprocamente reconhecidos. Ressalto, entretanto, que essa inflexão concernente às relações intersubjetivas de reconhecimento de direitos faz vista grossa às posições distintas de classe, sexo, raça, enfim, de dominação. Ou seja, restringe a análise às posições de indivíduos isolados em uma situação de simetria e correspondência entre uma situação constatada de posse de um, que é eventual, e que pode ser a situação de outro a qualquer momento (situação, portanto, universalizável), o que demandaria o mesmo “respeito” aos supostos direitos individuais de posse.²²⁹ Enquanto Sócrates recorre ao argumento sobre a capacidade individual de cada guardião, ou guardiã, vinculada à possibilidade de lhe ser atribuída a responsabilidade de governo (o que historicamente correspondia, ao mesmo tempo, a um direito decorrente da cidadania que atribui *ad hoc* o direito de possuir propriedade na polis), para Honneth, o laço social se estabelece pelo reconhecimento mútuo, entre indivíduos, fundamentado no direito recíproco e mutuamente reconhecido em uma sociedade de sujeitos de direito. Parece, portanto,

²²⁸ Honnet (2009, 197).

²²⁹ Concordo com Nancy Fraser quando afirma que: “Uma característica marcante que distingue o liberalismo de outras orientações teórico-políticas é que o liberalismo presume uma forma muito forte de autonomia do político. A teoria política liberal presume que é possível organizar uma forma democrática de vida política sobre a base de estruturas socioeconômicas e sociosexuais que geram desigualdades sistêmicas. Assim, para os liberais, o problema da democracia é como isolar processos políticos de processos considerados não políticos ou pré-políticos, aqueles que caracterizam, por exemplo, a economia, a família e a vida cotidiana informal. Para os liberais, portanto, o problema é como fortalecer as barreiras que separam as instituições políticas – que supostamente encarnam relações de igualdade – das instituições econômicas, culturais e sociosexuais – que repousam sobre relações sistêmicas de desigualdade.” (Fraser 2022, 107) Essa discussão opõe a igualdade formal do liberalismo à sua crítica na igualdade social substantiva. Creio que a emancipação virá da fusão dessas dimensões da vida social, que leva em consideração sua permanente porosidade e entrelaçamento, mesmo no capitalismo, e da transformação estrutural do modo de vida em prol dos interesses comuns, ao se pôr em comum as mais diversas práticas de convívio social.

que há uma equivalência entre essas duas concepções: a capacidade ou disposição natural para o exercício do poder, reconhecida amplamente na cidade e posta como instituição que respeita as disposições singulares de cada pessoa e atribui funções “de acordo com a natureza – *kata physis*”. Ou seja, a possibilidade de interação social entre indivíduos, que se relacionam diante do reconhecimento mútuo do valor de suas respectivas capacidades, em circunstâncias empíricas próprias.

Hegel busca conceber a via pela qual a “natureza ética” alcança seu verdadeiro direito como um processo de negações a se repetirem, em que as relações éticas da sociedade devem ser sucessivamente liberadas das unilateralizações e particularizações ainda existentes. Nessas circunstâncias concebe-se a “existência da diferença”, que permite à eticidade superar seu estágio natural primeiro e que, em uma série de reintegrações de um equilíbrio destruído, a levará finalmente a uma unidade do universal e do particular. Isso significa que “a história do espírito humano” é concebida como um processo, “positivo”, de universalização conflituosa dos potenciais “morais”, já inscritos na eticidade natural na qualidade de “algo envolto e não desdobrado”, ou seja, imanente (Honneth 2009, 44).²³⁰ Em síntese, de acordo com Honneth, um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa à medida que “partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesma desse modo”. Isso é o que podemos chamar de “autorrespeito”.²³¹ Para Honneth a vida social é uma luta por reconhecimento que, por força moral, promove desenvolvimento e progressos na realidade da vida social do ser humano.²³²

Nessa concepção, portanto, a fonte emotiva e cognitiva de resistência social e de levantes coletivos é a experiência de desrespeito. Assim, o autor considera que Platão parece intuir que sua missão é contribuir para o desenvolvimento moral da sociedade. Daí a posição central no processo de formação moral e aperfeiçoamento, na *República*, via a educação daqueles que irão ocupar posições centrais para a melhor organização social.²³³ Tal como

²³⁰ “Eticidade não é estritamente moral, mas partilha com esta orientação universal o objetivo (fim) da autorrealização humana”. Honneth (2009, 271)

²³¹ Honneth (2009, 197).

²³² Honneth (2009, 227).

²³³ Honneth (2017, 7).

suposto pela contemporânea teoria do reconhecimento, os fenômenos disruptivos da convivência social em suas lutas e conflitos históricos só desvelam os riscos da degeneração quando se torna aprensível a função da lógica universal da ampliação de reconhecimento para o estabelecimento de um progresso moral a ser buscado em novas instituições.²³⁴ Nessa perspectiva defendida por Honneth, haveria sim interação social constitutiva (e não apenas indivíduos isolados desconectados de um projeto político de cooperação). Em decorrência, a luta por reconhecimento é a forma política de estender os direitos e viabilizar o comum para alcançar o socialismo.

No âmbito dessa disputa sobre o conceito de “comum”, as vertentes de pensamento de esquerda, que intentam superar o utilitarismo como o modelo guiado pelo ponto de vista da razão utilitarista ou do interesse próprio, buscam alinhar-se à perspectiva da equidade e justiça. Ressalte-se que os primeiros socialistas exigem que a esfera econômica seja submetida à diretiva social não apenas para afastar os males de uma moralização meramente parcial da sociedade que parasse nos limiares da economia, nem apenas para garantir uma distribuição mais justa dos recursos por meio de uma nova ordem econômica, mas sim para garantir que a produção avance sobre o propósito moral de despojar a liberdade proclamada na revolução burguesa de seu caráter meramente privado e interesseiro. Em vez disso, a liberdade deveria ser entendida como uma forma de cooperação livre, conciliando-a assim com a outra promessa revolucionária: fraternidade. Para Honneth, visto desse ângulo, o movimento socialista sempre se baseou em uma crítica imanente da ordem social capitalista moderna, aceitando as bases normativas de justificação – liberdade, igualdade e fraternidade – mas indo além, por meio da argumentação de que esses valores não podem ser plenamente conciliados entre si enquanto a liberdade não for interpretada de forma menos individualista. Vale dizer, os primeiros socialistas supunham que a noção legal de liberdade individual era estreita demais para ser conciliável com o princípio da fraternidade.²³⁵ Enquanto, de um lado, na economia de mercado os indivíduos realizam objetivos compartilhados simplesmente reconhecendo uns aos outros como indivíduos que buscam utilidade, negando desse modo, sistematicamente, sua dependência mútua, em uma associação de produtores livres seus membros realizam os objetivos compartilhados produzindo intencionalmente uns para os outros com base no

²³⁴ Ver Honneth (2009, 265).

²³⁵ Honneth (2017, 11-13).

reconhecimento mútuo das necessidades uns dos outros e realizando suas próprias ações individuais para o bem dessas necessidades.

Fourier e seus alunos justificaram seus planos para uma sociedade cooperativa argumentando que somente associações livres de produtores poderiam satisfazer a demanda de que todos os membros da sociedade cooperassem livremente.²³⁶ Na introdução à edição italiana do *Capítulo Inédito d'O Capital: resultado do processo de produção imediato*, Bruno Maffi afirma que Marx teria anotado que

“por um direito que provinha portanto, não do passado, mas do futuro, os primeiros socialistas contra-argumentaram polemicamente que, se o ‘capital’ é uma massa de objetos úteis, pura riqueza material, então, tal será certamente socialmente necessário, mas não será o capitalista...”²³⁷

É neste ponto que socialistas trazem seu próprio conceito de comunidade. Por mais que suas respectivas terminologias possam diferir, sempre entendem que “comunidade” significa mais do que geralmente é caracterizado pelo termo – não apenas como um conjunto de valores compartilhados e um certo grau de identificação com os objetivos do grupo, mas principalmente como um sentimento de responsabilidade mútua e empatia. A noção socialista fundamental é que os objetivos dos membros de uma comunidade não apenas se sobrepõem, mas estão intersubjetivamente entrelaçados, conforme vimos anteriormente, de modo que seus componentes não agem apenas “juntos”, mas “um para o outro”.

Em suma, desde os primórdios das lutas sociais de enfrentamento ao capitalismo, tendo em vista o socialismo, sobressaem-se inúmeras clivagens que conformam projetos políticos de organização social concernentes ao modo de vida próprio de uma ética comunitária. Não se considera apenas a cooperação na comunidade como uma condição necessária para a liberdade, mas também como a única forma de exercer a verdadeira liberdade (“para socialistas, nada mais merece ser chamado de liberdade”²³⁸). A liberdade social,

²³⁶ Ver Hobsbawm (1970).

²³⁷ Marx (1975, 11).

²³⁸ Honneth (2017, 24).

portanto, significa participar da vida social de uma comunidade cujos integrantes são tão solidários uns com os outros que apoiam a realização das necessidades justificadas uns dos outros para o bem uns dos outros. Isso faz da liberdade um elemento de um individualismo holístico (ou expressivo: no ideal de trabalho como expressão de si, expressão de suas qualidades e interesses), oposto ao individualismo possessivo. Por esta razão, a liberdade – a livre realização das próprias intenções ou objetivos – não pode ser realizada por indivíduos, mas apenas por um coletividade do tipo acima descrito, sem que esse coletivo tenha que ser visto como uma entidade superior aos seus elementos individuais. Embora o grupo social como um todo se torne o meio da liberdade pensada enquanto capacidade, propriedade, característica ou realização, tal existência deriva unicamente da interação dos sujeitos individuais. No entanto, o coletivo só se torna portador da liberdade individual se a comunidade conseguir inculcar certos modos de comportamento em seus componentes, institucionalizando-os. Isso é o que eu considero que faz Sócrates no livro V da *República*, conforme examinado na Parte II a seguir.

Portanto, é preciso viabilizar um elo estreito entre a norma de reciprocidade, a gestão democrática e a participação ativa na produção de um certo número de bens que atendam às necessidades da comunidade. Em especial, na ação de coprodutores que juntos estabelecem regras coletivas para si mesmos visando possibilitar a ação coletiva. Segundo Dardot e Laval, o paradigma dos comuns não considera em primeiro lugar um sistema de propriedade, contratos e mercados, mas sim as normas e regras sociais, bem como mecanismos legais que dêem às pessoas a possibilidade de compartilhar a propriedade e o controle dos recursos coletivos. Assim, é possível entender a mudança terminológica de grande importância que substitui “*common good*” por “*commons*”.²³⁹ De certa forma, essa economia política dos comuns retoma à sua maneira as tradições de pensamento do socialismo, que via a cooperação como antídoto à lógica capitalista da concorrência. O paradigma dos comuns define-se expressamente *contra* a expansão da lógica proprietária e mercantil, com a qual o neoliberalismo é sobejamente identificado. Assim, a reação ao ímpeto recrudescido de apropriação desenfreada de novos espaços de acumulação capitalista leva à mobilização da sociedade para se contrapor ao

²³⁹ David Bollier sublinha: ‘Evocando os comuns, podemos começar a construir um vocabulário compartilhado para designar o que nos pertence coletivamente e devemos gerir de forma responsável. Podemos reconquistar o controle de um patrimônio intergeracional que vai da atmosfera e dos oceanos ao genoma humano e à internet, passando pelo espaço público e pelo domínio público. Todos esses bens coletivos são objeto de exploração, privatização e mercantilização agressivas.’ (D. Bollier 2007, 29 *apud* Dardot e Laval 2017, 157)

fenômeno da mercantilização extensiva em todos os domínios da vida humana e extra-humana na Terra, favorecendo a tomada de consciência da interdependência das questões ambientais, sociais e econômicas. Além disso mira na compreensão dos impactos nefastos do “ideal empresarial de si”, enquanto dispositivo disciplinar, tão bem apropriado pelo ideário neoliberal.²⁴⁰ Enquanto movimentos de resistência, em forte oposição às práticas de apropriação e espoliação vigentes, a reivindicação dos comuns almeja reatar com a tradição de luta contra a expansão da lógica proprietária que forneceu o arcabouço jurídico ao capitalismo desde os seus primórdios.

A atual luta dos comuns faz convergir, portanto, uma ampla gama de movimentos em decorrência da própria magnitude de questões que lhe concerne. Vejamos:

“Poderíamos dizer, usando o vocabulário gramsciano de Ernest Laclau e Chantal Mouffe, que a noção de ‘comuns’ é um desses termos que garantem uma ‘cadeia de equivalência’ entre lutas em campos muito diferentes. Esse valor estratégico, aliás, é enfatizado por aqueles que militam há muito tempo por uma coalizão dos bens comuns, reunindo ambientalistas que lutam pela defesa dos ‘bens comuns físicos’ e programadores que lutam pela promoção dos ‘bens comuns informacionais’. Mas o que Naomi Klein desejava ao reinvestir na categoria de comuns era a conexão entre o ‘bem-estar local’ e os processos mundiais mais abstratos, a fusão entre os movimentos de defesa ou criação de modos de vida mais conviviais, mais democráticos, mais autônomos, e a luta contra a onipotência das grandes empresas. A temática dos comuns tem poder de atração porque parece ser capaz de estabelecer a ligação entre as lutas *contra* os aspectos mais nocivos do neoliberalismo (mercantilização, privatização, aquecimento climático etc.) e as lutas *a favor* de uma nova organização social, baseada em princípios de solidariedade e partilha, respeito ao meio ambiente e à biodiversidade.”²⁴¹

²⁴⁰ Ver Foucault (1978-1979).

²⁴¹ Dardot e Laval (2017, 113-114).

A economia política do comum pode ser, portanto, concebida como relações sociais entre pessoas que priorizam o comum, segundo regras de coprodução, compartilhamento ou uso, dando-se ênfase em práticas transformativas. A contribuição dessa nova economia política reside na busca da diversidade de experiências de pôr em comum traduzidas em instituições que possibilitem a produção e a reprodução dos recursos materiais e imateriais em prol do coletivo. Note-se contudo, que a redistribuição transformativa presume uma concepção universalizante (ou seja, inclusiva) e igualitária da moralidade entre as pessoas. Nesse sentido, considero que o diálogo *República* antecipa a bandeira política do século XXI: nossa tarefa histórica é criar espaços para vicejar o comum, conforme se verá a partir dos princípios evocados e, também, das medidas práticas imprescindíveis para enfrentar os processos disruptivos da comunidade política apresentadas e discutidas por Sócrates e seus interlocutores, notadamente no livro V de sua *Politeia*, sobre a justiça.

Capítulo 4)

***Kallipolis*: modelo para a fundação da cidade justa**

É, no meu entendimento, certamente o caso de considerar o diálogo *República* como uma obra de pertinência ético-política. Nesse escopo, o modelo (*paradeigma*) da *República* não é uma narração utópica no sentido de um “*libro dei sogni*”.²⁴² Esses sonhos, que se encontram no campo da pura fantasia como imagens desiderativas, se oporiam à ordem social em curso e efetivamente existente de “topia” (da palavra grega “*topos*”).²⁴³ De outro lado, não se trata de um programa político, uma vez que não é possível determinar teoreticamente o tempo e espaço de sua realização.²⁴⁴

Há uma forte e longa tradição de se apresentar e discutir utopias na historiografia ocidental. Em tais obras persiste a especulação sobre a possibilidade de uma sociedade perfeita, definida essencialmente pela remoção do conflito social. Assim, esse gênero se caracterizaria pelo retratamento de uma sociedade imaginária ideal, seja na forma de uma proposta ou de uma narrativa ficcional.²⁴⁵ De todo modo, a utopia sempre foi concebida como um paradigma ou meta para a reforma social e política, a exemplo da *Utopia* de Thomas More, *Cidade do Sol* de Campanella e outras imitações renascentistas de Platão.²⁴⁶ Segundo Doyne Dawson, as narrativas utópicas dos estóicos e cínicos foram geralmente colocadas entre as “utopias de fuga”, ou seja: “Utopias of escape, on the grounds that they were private fantasies which may have had an ethical purpose of an individualistic sort but could not have had social or political

²⁴² Para vegetti: “Il *paradeigma* della *Repubblica* non è, come si è visto, una narrazione utopica nel senso del ‘*libro dei sogni*’, perché presenta le sue condizioni di realizzabilità; ma neppure è un programma politico immediato perché non è in grado di determinare, nella teoria, tempi e luoghi di questa realizzabilità” (Vegetti 2000, 138 *grifo meu*).

²⁴³ Cf. K. Mannheim (1976, 217).

²⁴⁴ Observe-se que um programa político se caracteriza pelo detalhamento das medidas e ações de governo, em termos de tempo e localização e, muitas vezes, pelo estabelecimento das metas a serem atingidas.

²⁴⁵ Essa tradição também é chamada de “utopia social”, “utopia realista” ou apenas “utopia”. Cf. Dawson (1992, 3).

²⁴⁶ Thomas More (2003), inspirado na *República* de Platão, cunha esse nome ao narrar, no ano de 1516, a organização de uma ilha chamada “*Utopia*”. No Renascimento italiano este gênero literário apareceu em diversas obras, tais como: *Mondo Savio e Pazzo* (1552) de Francesco Doni (1513-1574); *La Repubblica Immaginaría* (1580) de Ludovico Agostini (1536-1609); *La Città Felice* (1553) de Francesco Patrizi (1529-1597); e *Il Belluzzi* (1621) de Ludovico Zuccolo (1568-1630), entre outros. Ver C. Curcio (2004, 167).

goals”.²⁴⁷ Tantas adjetivações esvaziam o seu sentido e tornam esse conceito vago e dispensável para uma análise mais rigorosa sobre os inumeráveis projetos de sociedade pensados, debatidos e referenciados ao longo da história.

No livro V da *República* de Platão são estabelecidas duas condições que permitiriam considerar possível a realização da cidade justa: de um lado, o que se coloca como “princípio” e, de outro, como “fatos”. Com respeito ao princípio, e seguindo a argumentação no âmbito da primeira e segunda ondas, Sócrates demonstra que é possível a reforma da polis à medida que as recomendações legislativas estão em conformidade com a natureza (*kata physis*). O conceito de natureza é claramente relacionado com um valor “normativo”, uma vez que aquilo que é natural corresponde às qualidades ou propriedades essenciais aos objetos em si. Ademais, reflete a melhor ordem possível do ente. Por essa razão, a natureza é a garantia do que é possível realizar e se mostra, ao longo da investigação, um critério consistente para avaliar as instituições existentes na polis. Ao contrário, as instituições da cidade atual geralmente não estão de acordo com a ordem natural, sendo de fato contrárias à natureza - *para physis* (456c).²⁴⁸

Há pelo menos dois planos fundamentais nos quais se pode pensar o conceito de natureza no livro V da *República*: i) Sócrates trata das naturezas particularizantes e distintas, no plano sensível, que opõe homens e mulheres, justificando suas atividades reconhecidamente diferentes na cidade atual; 2) a natureza tida como essência, que unifica o gênero humano e que efetivamente justifica a educação comum para mulheres e homens. Essa última é a natureza que é própria (constitutiva e unificante) da humanidade, que é igualmente apreendida na natureza do belo em si (401c) e que se opõe à multiplicidade de coisas belas.²⁴⁹ Assim, a legislação proposta para a *Kallipolis* não é impossível e nem um mero desejo, já que está de

²⁴⁷ Dawson (1992, 3).

²⁴⁸ Esse tema, isto é, a natureza tida como garantia da possibilidade de reforma da polis, será aprofundado a seguir no estudo da primeira onda no capítulo 5.

²⁴⁹ “τὴν φύσιν. Segundo J. Adam (1902, 95), “Krohn justly observes that the φύσις τοῦ καλοῦ of III 401c is ‘the true beauty, which has an adequate external form, whereas that of Book V is the essence of Beauty, which is never fully expressed in any outward form’.”

acordo com a natureza humana.²⁵⁰ O que foi legislado não é irrealizável, nem é apenas um sonho, ao contrário, são as instituições atuais que estão aquém da natureza humana.

Observe-se que esses argumentos deram margem ao posicionamento crítico de Aristóteles, partindo de “fatos” para questionar as leis propostas por Sócrates na *República*. A contraposição entre o estado atual das coisas e o projeto delineado no diálogo platônico foi ressaltada como um desenho de constituição que é, dentre todos, o mais distante da realidade histórica (Arist. *Pol.* II.1261a8 ss). De acordo com Aristóteles, uma demonstração de sua “não desejabilidade” e impossibilidade consistiria na evidência histórica de que nada similar jamais foi descoberto nem tampouco tentado no passado (Arist. *Pol.* II.1264a1). É importante observar que Aristóteles considera a Magnesia, cidade apresentada no diálogo *Leis*, um modelo também irrealizável - pois requer um legislador (*oikist*) com poderes absolutos - e tão impossível (utópica) como a *Kallipolis*. Portanto, a segunda melhor constituição desenhada pelo Ateniense seria tão questionável quanto a primeira, apesar de todas as concessões e transigências incontestavelmente observadas neste último diálogo. É interessante notar que nas *Leis* a discrepância do estado de coisas atual (*Leg.*V 739e) representa, ao contrário, uma marca da impossibilidade do modelo utópico. Isso abriu caminho para a conexão, estabelecida por Aristóteles no livro II da *Política*, entre a “normalidade” do que existe (1263a22), a natureza humana que é representada no estado de coisas dado e, ainda, a normatividade do sistema normal/natural. É a partir dessa perspectiva “que deriva o caráter ‘antinatural’, portanto indesejável e impossível, atribuído ao estilo de vida coletivista delineado na *República*”.²⁵¹

Os comentários de Aristóteles tiveram enorme influência na recepção da *República* ao longo da história, levando a uma notável polarização acerca do entendimento sobre qual é o seu verdadeiro escopo. Na sua longa história exegética as interpretações que enfatizaram seu escopo predominantemente político, tendo a justiça como o *topos* principal, caminharam lado a lado com um conjunto significativo de interpretações que desconsideraram ou mesmo negaram esse caráter da obra. Portanto, desde o aparecimento da *República*, a polissemia, os múltiplos sentidos dados ao texto, em especial ao conteúdo do livro V (449a-480a), jamais cessou. Já sob o crivo de seus interlocutores contemporâneos, Sócrates enuncia as medidas

²⁵⁰ “Plato's proposals - so he asserts - are ‘natural’, because in harmony with the natural endowments of gifted women; and it is because they are natural that he calls them possible”. J. Adam (1902, n. 449a).

²⁵¹ Vegetti (2013b, 114). Cf. Arist. *Pol.* II.1263b.

relativas à educação das mulheres, vida em comum e governo de filósofos sob um intenso fogo cruzado.

Nessa extensa e controvertida recepção destaca-se Próclo, comentador do século V d.C. e fundador da tradição exegética que tentou “despolitizar” a *República*, seguida até os nossos dias. Enquanto Próclo (*Diss. VII in R.*, 210.25-30) admitia a impossibilidade de separar ética e discurso político nesse diálogo, sua estratégia exegética afirmou uma incontestável prioridade ontológica para as virtudes e vícios da alma, pré-existente como modelo (*paradeigma*) para as constituições políticas. Assim, as formas de governo “externas” (*politeia*) seriam imitações daquelas internas e, ainda, atividades secundárias se comparadas com as primárias. A autêntica arte política diz respeito às formas internas de governo, sendo as externas apenas sua imagem. Para essa tradição, o objeto da *República* seria a *politeia* interna e a política da alma voltada às virtudes (em detrimento daquelas medidas atinentes à polis que são apenas cópias e imagens refletidas).²⁵²

Com seus comentários acerca dos temas inscritos no livro V, Kant e Hegel destacam-se como influências nas duas principais vertentes interpretativas da *República* discerníveis na modernidade até meados do século XX. As propostas de legislação apresentadas por Sócrates são contestadas e reafirmadas por meio dos mais antagônicos argumentos, expressos por comentadores mediante diferentes visões de sociedade e dos dilemas sobre sua organização. Nessa dispersão hermenêutica apresentam-se reflexões de fundo liberal, conservador, socialista, nazista, neoliberal etc. vale dizer, relativas a distintas vertentes de pensamento que permeiam os embates ideológicos desse período histórico. A relevância das questões concernentes à propriedade privada e às maneiras de constituir a família mostram-se cruciais para o desvendamento das conflitivas perspectivas presentes no arcabouço de interpretações sobre o coletivismo, as quais revelam uma ruidosa polifonia, sempre renovada.

O encontro de Kant com o pensamento ético-político de Platão partiu de seu interesse em identificar o significado originário da palavra “ideia”²⁵³, chegando a afirmar que a *República* platônica tinha se tornado proverbial como um exemplo de “perfeição sonhada”. Porém, Kant adicionou que seria pueril relegar o modelo de Platão como inútil sob o pretexto

²⁵² Ver Vegetti (2000, 56-61), Monoson (2000, 125-154) e Arruzza (2019, 10-23).

²⁵³ Seguirei basicamente a abordagem de Vegetti (2010; 2013a; 2013b) sobre a polissemia na interpretação da *República*.

da sua impossibilidade de realização. Para o filósofo, isso seria uma falácia empírica, pois não se pode derivar leis sobre “o que se deveria fazer” daquilo que é feito. Seria necessário distinguir, pois, ser e dever ser, fato e valor, o que não é feito pelas críticas “naturalistas” e “historicistas” (referindo-se à Aristóteles). Segundo Kant, a legislação e a administração do poder descritas por Platão deveriam ser tidas como princípios ideais teóricos, ou seja, modelos que visassem conduzir a legislação e o governo o mais próximo da maior perfeição possível. Em sua *Crítica da Razão Pura*²⁵⁴ Kant considera que independentemente do grau de atendimento ao critério que pode ser historicamente alcançado, este, contudo, não pode ser determinado em abstrato. Os fatos não são perfeitamente adequados às ideias e não podem exercer a função arquetípica e reguladora específica da ideia. Nesse sentido, seria inadequado exigir de um modelo normativo a historicidade e a factibilidade que os críticos cobram desde Aristóteles (no livro II de *Política*) e Próclo (nos seus comentários à *República*). Em síntese, Kant propiciou a inauguração de um certo padrão de interpretação da *República* de cunho normativo, ou seja, de um “ideal transcendente”, que não é visto como utópico (no sentido de uma quimera, ou seja, de uma “fantasia de escape”), nem tampouco como um programa político.²⁵⁵ Contudo, mesmo considerando Platão o pai do “transcendentalismo normativo” em oposição ao “positivismo normativo”, relegou-o a um lugar apartado do pensamento político e da *práxis*.²⁵⁶

No outro extremo, encontra-se a interpretação de Hegel, empenhada antes de tudo em negar o caráter “quimérico e extravagante” da *República*. Hegel não considera a dita utopia uma “quimera” nem um “pio desejo” porque o ideal, graças ao seu conceito inerente, contém verdade.²⁵⁷ Para Hegel, nas *Lectures on the History of Philosophy*, o privilégio assegurado “por Platão” ao Estado e à comunidade (sobrepujando o indivíduo) e a sua radicalidade organicista decorrem do fato de o filósofo representar a ética na vida grega de acordo com seu “modo substancial”, isto é, de acordo com “o espírito do Estado absoluto”.²⁵⁸ Assim, a “vida do Estado

²⁵⁴ Kant (2001, 321-328).

²⁵⁵ Zuolo (2009) parte da estrutura prevista na teoria da eficácia para problematizar a realização prática do projeto de cidade justa.

²⁵⁶ Cf. Vegetti (2010, 67-73; 2013b, 105).

²⁵⁷ De acordo com Hegel: “It was Socrates who took the first step towards finding a means of combining the concrete with the universal, if only in a subjective and one-sided way; thus his polemics were not directed against concrete applications of the principle.” Hegel (1984, 36).

²⁵⁸ Cf. Hegel (1995, 439).

Grego” constitui o verdadeiro conteúdo da *República* platônica, com seu radical estranhamento da ideia de individualidade e de subjetividade interior (que teria se originado, por sua vez, em Sócrates e se desenvolvido ao longo do Cristianismo até os tempos modernos). Segundo Vegetti, Hegel identifica a filosofia platônica com o espírito comunitário da civilização grega, compreendida e descrita na sua realidade substancial pela filosofia. Nessa medida, não duvida da desejabilidade do modo de vida comunitário proposto na *República*.²⁵⁹ Vale dizer, o suposto “plano utópico” desenhado no livro V poderia ser concebido como um paradigma tanto ético como político.²⁶⁰

Note-se, contudo, que no contexto da Alemanha na primeira metade do século XX, a *República* interpretada como a expressão acabada do Estado e de tal “Espírito Grego” foi lastimavelmente apropriada na representação do modelo totalitário de gestão da sociedade, pois essa recepção contribuiu para a prefiguração do totalitarismo do Estado Nazista, enviesando o debate qualificado da obra em todas as suas vertentes.²⁶¹

Embora ambas visões tenham sido muito disseminadas, a superação dessa secular tradição crítica deu-se com o advento da publicação, em 1944, do célebre livro de Karl Popper intitulado *The Open Society and its Enemies*, em que o autor tece um feroz ataque à Platão, imputando-lhe a alcunha do totalitarismo político e considerando-o precursor do Nazismo e do Stalinismo. A polêmica lançada por Popper, nas circunstâncias do embate ideológico que marcou as décadas que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, foi ilustrativa da exegese contemporânea do diálogo, revelando o desconforto de seu conteúdo com respeito ao ideário liberal-democrático.²⁶² Note-se que Popper foca nos livros V e VI da *República*, em que supostamente Platão descreve as medidas que deveriam levar ao “estado ideal” de caráter eminentemente autoritário. Em suas palavras: “In view of all that Plato says about Goodness and Justice and the other Ideas mentioned, my thesis that his political demands are purely

²⁵⁹ Vegetti (2013b, 106).

²⁶⁰ Ver Vegetti (2010, 73-82).

²⁶¹ Sobre a apropriação da *República* de Platão pela literatura nazista, em especial por helenistas alemães nas primeiras décadas do século XX, ver o incontornável artigo de Mauro Bonazzi (2020). Ver também Vegetti (2010, 111-139).

²⁶² Ver sobre isso F. Ferrari (2019).

totalitarian and anti-humanitarian needs to be defended”.²⁶³ Para Popper, Platão usa a teoria das ideias como o instrumento teórico que permite delinear e fundar o modelo do Estado perfeito, por definição imutável e invariável. Isso posto, o problema do “engenheiro social utópico” é projetar os meios adequados à obtenção da finalidade estabelecida.

Os distintos contrapontos às críticas de Popper ampliaram ainda mais a discussão sobre uma suposta “intenção” de Platão, em prejuízo do aprofundamento acerca do comunitarismo e da eficácia das propostas de Sócrates contidas naquela passagem do diálogo. Ao invés de propor o resgate da análise textual qualificada, alguns autores passaram a exaltar um mal-entendido sobre os propósitos de Platão. Destaca-se Gadamer entre os que buscaram refutar Popper por meio da demonstração, segundo ele, da compatibilidade das propostas de Platão com o liberalismo democrático.²⁶⁴ Seu intento era buscar diminuir a importância dos temas do livro V no escopo de todo o *corpus* platônico. Com esse pano de fundo, Gadamer afirmou ser a *República* uma grande provocação aos modernos, notadamente à consciência cristã e liberal do humanismo, cujo uso de sua autoridade para sustentar posições é, de fato, inconteste.²⁶⁵ Para resolver esse conflito constrói a hipótese segundo a qual o diálogo não é nada mais do que um “jogo racional” que pode ser subscrito no gênero literário de pensamento utópico. Para Gadamer, Popper não teria percebido tal coisa e, assim, teria interpretado de forma literal o ideal de Platão, não vislumbrando sua intenção de apenas estimular o livre pensar. A partir daí, propõe uma solução simples e direta para livrar Platão dessa carga inconveniente e onerosa representada pela utopia na *República*: a *Kallipolis* seria considerada como um substituto imaginário da realidade, desenvolvida (quando muito) para proporcionar uma perspectiva crítica em direção às situações históricas, sem qualquer requerimento intrínseco em termos de “desejabilidade” ou “aplicabilidade prática”. Note-se que também Rosen (2005) é explícito

²⁶³ Popper (1966, 94).

²⁶⁴ Considero autores liberais, grosso modo, aqueles que aderem à defesa intransigente do indivíduo e da liberdade individual nos campos econômico, político, social, jurídico etc, em oposição às ingerências, intervenções e coerções do poder social. Assim, mostram-se partidários da concorrência, ou seja do livre-mercado, contra qualquer intervencionismo estatal nas relações econômicas entre indivíduos, classes ou nações - doutrina cuja origem remonta ao pensamento de J. Locke (1632-1704); A. Smith (1723-1790); J. Bentham (1748-1832); J. S. Mill (1806-1873) e outros que propugnaram a busca do interesse individual, o cultivo do individualismo e a primazia da propriedade privada, colocando em segundo plano justiça, interesse coletivo, liberdade coletiva e bem comum. Ver Harvey (2011); Peck (2012). Dentre os autores liberal-democratas participantes do debate, podemos citar: Rosen (2005); Levinson (1953); Annas (1997); Bambroug (1967); Bloom (1991); Vlastos (1977); Griswold (1995); Blossner (2007), dentre outros. Com referência aos autores liberais, de um modo geral, cumpre averiguar porque a *República* não é reconhecida como uma obra política voltada à melhor *politeia*, conforme o resumo que se seguirá.

²⁶⁵ Gadamer (1986, 63).

acerca disso, concluindo que o estado ideal proposto por Sócrates na *República* ser ou não possível é uma questão secundária. Assim o autor se desloca para a posição defendida anteriormente por Strauss (1964), e apoiada por autores como Crombie (1962) e Bloom (1991). Segundo Strauss a constituição da *Kallipolis* seria indesejável, à medida que forçaria o filósofo a ser ativamente envolvido na vida política.²⁶⁶ O diálogo de Platão poderia ser classificado como ficção irônica, deliberadamente destinada a autorrefutar-se, ou seja, a indicar as limitações inerente à prática política e ao catastrófico efeito derivado das tentativas de moldar a política de acordo com a imaginação filosófica. Portanto, a utopia desenhada na *República*, de acordo com tais abordagens, seria indesejável, tanto como impossível. Qualquer ataque baseado no conteúdo dessas páginas do diálogo estaria comprometido, devido a uma grosseira falha de entendimento do próprio texto platônico.

Outras variantes dessa estratégia de interpretação seguiram um caminho diferente. No tocante à abordagem que considera a *República* como substancialmente alheia ao domínio político destaca-se Annas (1976, 1981, 1997), precedida por Voegelin (1966) e Sparshott (1967). No final da década de 70, Annas publicou o livro em que afirmava não haver prova suficiente de que Platão e a Academia haviam tido interesse direto em política. Esse seria um texto ético, o que significa que o diálogo se dedica a uma longa arguição sobre a autossuficiência da virtude para se alcançar a felicidade.²⁶⁷ Para Annas, a descrição da *Kallipolis* teria a função de permitir ao indivíduo formar uma ideia de virtude que deve ser internalizada e seguida ao longo da vida. Serviria, portanto, para iluminar a alma, graças à metáfora sobre a hierarquia entre as partes de uma cidade: modelo para a ordem moral no indivíduo. Em suma, a metáfora política teria apenas a função subsidiária: “to render the individual able to attain an idea of morality that he can internalize” (Annas 1997, 145).²⁶⁸

²⁶⁶ A impossibilidade do filósofo atuar na política, para Leo Strauss (1964), igualava-se às demais prescrições de Sócrates no livro V (a igualdade entre os sexos e o completo coletivismo), sendo todas consideradas contra a natureza.

²⁶⁷ Annas considera o livro V uma digressão do tema principal. Acerca das três ondas do livro V da *República*, escreveu que as medidas políticas propostas na *República* pareceriam absurdas se interpretadas na literalidade e duvidava, inclusive, que Platão tivesse tido qualquer interesse em política nesse diálogo (apenas no *Político* e *Leis*), que deve ser interpretado como um texto que trata da moralidade individual. Cf. Annas (1997, 141-160).

²⁶⁸ A questão ética não esgota o interesse desses autores sobre o diálogo de Platão. Para muitos, a atenção se volta sobretudo aos tipos de constituição e suas degenerações associadas aos tipos de almas discutidos no livro VIII.

Bloessner chega, por um caminho diferente, às mesmas conclusões de Annas. Segundo Vegetti (2013a, 5), é possível afirmar que Bloessner cria uma versão particular ao interpretar a abordagem desse diálogo, na qual a doutrina contida não seria nem “psicológica” nem tampouco “política”, mas uma estratégia argumentativa desenhada para convencer os interlocutores sobre a suposta tese socrática de que a justiça recompensa. Na visão de ambos, o aspecto político do diálogo está à serviço, de modo subordinado, ao objetivo ético de formação do indivíduo. A dimensão política não é mais do que uma poderosa ferramenta metafórica para convencer os parceiros no diálogo, Gláucon e Adimanto. Logo, ao evidenciar o conflito político é possível ilustrar metaforicamente o conflito no interior da alma. A *República* como um todo e o livro VIII, em particular, foram desenhados para demonstrar a teoria da conexão entre a ordem moral da alma e a felicidade, ou seja, para nos convencer que *eudaimonia* provém da justiça.

Creio que a polissemia do texto nos diversos momentos de sua recepção evidencia, como não poderia deixar de ser, o seu deslocamento em modalidades enunciativas distintas que traduzem a sua própria importância como dispositivo de autoridade, à despeito da polifonia ruidosa e dos mal-entendidos que acalenta. Assim, essa breve referência aos autores que negaram a intenção política de Platão na *República*, no grande acervo de abordagens de cunho liberal, ficaria evidentemente viesada sem mencionar o outro polo, que parte da convicção acerca da contribuição ímpar do pensamento político de Platão.²⁶⁹ Uma das questões relevantes a mobilizar os(as) comentadores(as) é a comparação da *República* com as *Leis*, na tentativa de inferir uma guinada concreta com respeito à implementação do projeto político.

Para Francisco Lisi, por exemplo, a situação dramática e os pressupostos em que se formula o projeto da *República* são muito diferentes daqueles das *Leis*.²⁷⁰ Destaca, portanto, que a fundação da cidade justa (*Kallipolis*) não se restringe a uma forma de organização social, uma vez que o paralelismo entre cidade e indivíduo (ou seja, entre a organização política e a melhor disposição da alma individual) implicaria também no reconhecimento de que o estado descrito tem também uma validade normativa ética. A despeito de a dimensão política se encontrar em primeiro plano, tanto do ponto de vista teórico como prático, os interlocutores no

²⁶⁹ Dentre esses intérpretes da *República* é possível citar: Guthrie (1975); Vegetti (2000, 2010, 2013a e b); Kraut (2007); F. Ferrari (2000, 2019); Saunders (2007); Lisi (2013); Kahn (2013); Casertano (2010); Bluestone (1987); Trabattoni (2012); Monoson (2000); Cornelli (2009, 2013, 2014); Bobonich (2010); Thakkar (2018) dentre outros.

²⁷⁰ Cf. Lisi (2013, 95-103).

diálogo discutem a probabilidade de sua implantação e seus impactos sobre o indivíduo e a polis. Sobre a questão se a *República* é uma utopia (no sentido em que Thomas More utiliza esta palavra), Lisi responde que não. No entanto, o modelo é um paradigma válido porque: i) permite projetar outros modelos mais adaptados ao momento atual; ii) tem tido historicamente lugar; iii) poderia dar-se em decorrência de uma “intervenção divina” que favorecesse sua implementação. Ademais, é válido para o indivíduo à medida que seu valor está na demonstração de como o ser humano deve se dirigir pela razão e que esse domínio consiste, fundamentalmente, no “império do comum sobre o particular”.²⁷¹ Portanto, tendo a proposta um caráter normativo, é natural que não se possa realizá-la tal como foi concebida, mas bastaria que se levasse a cabo os aspectos essenciais do modelo. Em resumo, a cidade descrita na *República* aparece como um modelo teórico desenhado para ser posto em prática, com apenas uma condição essencial: a coincidência entre o poder político e a sabedoria filosófica (473c11-e3). Em decorrência, é secundária a forma constitucional (democrática, oligárquica, aristocrática etc.) em que filósofos exercem o governo, desde que detenham o conhecimento do que é o melhor.

Enfim, esse resumo revela as dificuldades decorrentes dessa “polissemia platônica”²⁷², ou mesmo das diversas perspectivas interpretativas verificadas na profusão de caminhos que levam a conclusões e comentários antagônicos sobre o livro V. O esforço para interpretá-lo não pode prescindir de uma retomada do texto original, tendo como pano de fundo as ricas referências ao debate travado, de forma a recuperar a dimensão ético-política do pensamento de Platão em toda sua complexidade, bem como para resgatar uma elevada consideração acerca da eficácia da pretensão epistêmica, assim como ética, do *logos*.

No tocante ao que seria entendido como escopo político no período clássico da antiguidade grega, o programa de estudos da Academia de Platão estabelecido no diálogo *Leis* teria sido continuado por Aristóteles, especialmente após a criação de sua própria escola em Atenas, em 335 a.C..²⁷³ Na conclusão de seu tratado *Ética a Nicômaco*, o filósofo estagirita

²⁷¹ Lisi (2013, 97 e 103).

²⁷² De acordo com Vegetti (2010, 271) a amplitude do arco interpretativo propõe reflexões importantes acerca da natureza mesma da filosofia platônica, que já na antiguidade ofereceu duas imagens radicalmente separadas do Platão teórico: “cético para a Academia antiga, hiperdogmático, ao invés, para o neoplatonismo”.

²⁷³ Ver Dawson (1992, 93-95).

propõe estabelecer uma base empírica para o estudo da política, reunindo um significativo acervo de constituições. De acordo com a tradição, Aristóteles e seus alunos compuseram normas constitucionais de 158 *poleis* e *demos*, principalmente gregas.²⁷⁴ No início do quarto livro de *Política* (1288b21 ss.) Aristóteles apresenta um roteiro de estudos que pode ser descrito como a elaboração do programa político de *Leis* (739e ss.), sendo que em três etapas. Vejamos:

1. a primeira tarefa da ciência política é identificar a melhor constituição, sem levar em conta as circunstâncias reais dos indivíduos e dos governos, vale dizer, desconsiderando a polis em que viveríamos se, dentro dos limites da possibilidade, pudéssemos viver exatamente como queremos (1260b27; 1325b33 ss.);²⁷⁵
2. estabelecer a segunda melhor constituição como o de tipo mais comum (*koinos*), ou seja, um tipo que estaria ao alcance de quase qualquer polis (ou, pelo menos, disponível para o maior número de cidades nas circunstâncias existentes). Aristóteles identifica esta constituição “mista” com a “constituição intermediária”, também chamada simplesmente de “a constituição” (*politeia* - o que implica que é a única verdadeira constituição);²⁷⁶
3. a terceira tarefa é relativa às reformas práticas em cidades reais. Aristóteles faz uma distinção adicional: a melhor constituição disponível para uma cidade só existe sob certas circunstâncias.

Para Dawson (1992, 95), a palavra-chave aqui é *anankaion*, “circunstância” (ignorada totalmente para o primeiro ideal e parcialmente para o ideal constitucional intermediário).

²⁷⁴ Apenas fragmentos destes sobreviveram até o surgimento de um papiro contendo a *Constituição de Atenas* no ano 1890 da nossa era. Cf. Dawson (1992, 94).

²⁷⁵ Segundo Dawson (1992, 94), Aristóteles se refere aqui ao esforço que um legislador com poderes absolutos teria de realizar para estabelecer um modelo que não se verificasse na prática, por sua perfeição.

²⁷⁶ Para Dawson (1992, 94), existe aí mais de uma versão do ideal constitucional médio ou misto. Porém, a versão preferida de Aristóteles é aquela baseada nas “pessoas medianas” (*mesoi*), com atributos e qualificações que exclui da cidadania aqueles abaixo do que é considerado um hoplita do Peloponeso: “At 4.11-12 this hoplite *politeia* is described as a ‘middle constitution’ because it is based on the ‘middle citizens’ who are neither rich nor poor; and this is clearly identified with the second-best or ‘common’ constitution of 4.1. It is only possible where the middle group is large, and rarely found now because the middle group is usually small. At first it is difficult to understand how the middle group, if it means the hoplites, can be small. But what Aristotle says is that the middle group must be *kreitton*, stronger, than either the rich or the poor. He cannot mean by this that they must be simply more numerous than either, for surely it would always be the case that a group called ‘middle’ would be more numerous than a group identified as ‘rich’. He must mean that wealth has to be distributed evenly enough so that the hoplite smallholders become numerous and influential enough to dominate the community; the point at which they reach critical mass he leaves undefined, but he could see that this was not happening in the Greek world of his day”. Dawson (1992 n. 45, 109).

Aristóteles quer dizer com isso, essencialmente, que o padrão socioeconômico encontrado em uma determinada polis, e numa determinada época, torna algumas cidades adequadas para a democracia e outras para a oligarquia (isto é, essas categorias predispõem uma cidade para um certo tipo de regime de governo). Assim, o filósofo político não aconselharia uma cidade a adotar a oligarquia se as circunstâncias da cidade a tornassem mais adequada para a democracia. De outro lado, há o tipo de constituição que se baseia em uma mera suposição (ou hipótese). Portanto, uma cidade pode requerer um certo tipo de constituição, seja ou não a melhor para ela. Nesse caso, é tarefa do filósofo aconselhar seus cidadãos sobre como estabelecer e manter o tipo de constituição que desejam, mesmo quando o filósofo sabe que não é a melhor opção para eles. O grande defeito da filosofia política anterior (na opinião de Aristóteles) era que tendia a se concentrar em algum modelo único, fosse uma cidade ideal ou alguma cidade real, como Esparta. Aristóteles considerava ser responsabilidade do verdadeiro estadista filosófico dar bons conselhos a qualquer polis, em quaisquer circunstâncias (1288b39), com base no arsenal da pesquisa empírica sobre os tipos de constituição existentes e na análise dos fatores que tendem a preservar e destruir cada uma delas.

Voltando a Sócrates, vemos que, para a configuração do modelo da *Kallipolis*, ele não se restringe a recorrer à conformidade com a ordem da natureza como condição de possibilidade da necessária transgressão do existente (em linha com o princípio destacado anteriormente – *kata physis*). Sempre que a referência não é imediatamente evidente (como na segunda onda), essa condição poderá ser buscada por meio da consistência interna da proposta e na coerência do encadeamento dos argumentos, ou seja, pelo discurso (*logos*). Nas palavras de Sócrates:

- Essa aí é, então, a comunidade de mulheres e de filhos, Gláucou, e como ela será ...²⁷⁷

Que ela é consequência do restante da constituição e é excelente precisamos confirmar com nossa discussão. Ou faremos isso de outra maneira?

- Por Zeus! Com a nossa discussão, disse ele. (Pl. R. 461e6-462a1)

Torna-se portanto necessário mostrar a consistência nos diversos aspectos propostos no âmbito do projeto *vis-à-vis* o desenho geral e os objetivos da constituição, vista como um todo.

²⁷⁷ Substituímos a tradução de Anna Lia Prado (2014) de “ - Aí tens, Gláucou, a comunidade de mulheres e de filhos e como ela será” por “Essa aí (*aute*) é então (*toiaute*) a comunidade de mulheres e filhos, Gláucou, e como ela será”.

A coerência intrínseca do argumento, no qual diferentes sentenças estão automaticamente conectadas umas com outras (498e2) substitui a referência à natureza como condição de possibilidade teórica do desenho ideal. Note-se que isso seria um tipo de condição de necessidade (ou seja, ser útil e vantajosa para a cidade). Uma vez que a “desejabilidade” de certo objetivo estivesse estabelecida (mediante o consenso sobre o princípio que assegura que tudo em comum é melhor), a implementação das medidas necessárias para atingir esses objetivos seria uma consequência automática, conforme destacaremos na análise da segunda onda, na Parte II.²⁷⁸ Assim, o modelo é possível de ser implementado à medida que se conforma tanto com a *physis*, como com o *logos* capaz de convencer e motivar as pessoas para que este modelo seja posto em prática, em algum momento ou algum lugar.

Esse tipo de possibilidade se apoia na demonstração da sua “não impossibilidade teórica” e, conseqüentemente, em uma caracterização mais negativa do que positiva da efetiva aplicabilidade prática do projeto de reformas.²⁷⁹ Com o objetivo de se mover da não impossibilidade para a situação de “realizável” (“positiva”), ou seja, do princípio para o fato empírico, Sócrates precisa de um segundo tipo de condição, dessa vez situada no plano do poder, vale dizer, da capacidade prática diante da contingência do comando político. Para tanto, o discurso da *República* apresenta uma significativa virada: não se discute mais sobre as condições de possibilidade da “utopia”, mas sim sobre a possibilidade de tais condições serem efetivamente preenchidas. Para realizar o projeto, uma mudança (*metabainein*)²⁸⁰ será necessária. Esta não será fácil, nem pequena, porém possível (473c2-5). A partir daí, uma nova condição necessária para iniciar a transformação da polis se impõe: que filósofos devem alçar o poder na cidade ou, alternativamente, que governantes sejam convertidos à filosofia, de modo que o poder político e a filosofia fiquem definitivamente atados (473c-d). Caso isso não ocorra, todo o discurso será apenas um “piedoso desejo”, ou seja, semelhante a uma oração (*hos alos euchais* 499c2-6) e seus autores serão objeto de ridicularização.

O projeto político delineado na *República* não se atém à competição cotidiana pelo poder, à qual o filósofo é alheio, mas à reforma radical da comunidade política para que seja

²⁷⁸ A inferência à “desejabilidade” da proposta foi iniciada, na tradição de comentadores do diálogo de Platão, por Aristóteles. Sobre a discussão acerca da possibilidade e desejabilidade das normas para a *Kallipolis*, ver Zuolo (2009).

²⁷⁹ Ver Vegetti (2013b, 115).

²⁸⁰ “*Metabainein*” é na *República* um termo técnico para indicar a transformação constitucional (ver 547c5 e 550d3).

conduzida à justiça e à felicidade, ou seja, a um novo modo de vida. Assim, Sócrates está apto a dizer, para todos que se engajaram na investigação, que um projeto teórico jamais deveria ser avaliado por sua aplicabilidade (473b3). É o mundo que deve ser transformado pela teoria e *praxis*, amalgamadas no melhor modelo concebido dialeticamente.

PARTE II – O LUGAR DAS MULHERES NA *KALLIPOLIS*

“- Essa aí é então a comunidade de mulheres e de filhos, Gláucon, e como ela será ...” (Pl. R. 461e6-7).

No centro do que foi desenhado no livro V é possível perceber o mesmo percurso que marcou o livro IV: o empenho de Sócrates na construção da unidade ameaçada, com vistas à superação do conflito social que vinha degenerando aceleradamente a polis. Portanto, havia que se barrar a fragmentação e buscar justiça e saúde como os melhores traços do corpo cidadão. Conforme foi explicitamente demandado pelos interlocutores de Sócrates, a proposta de comunhão na classe governante é estabelecida para garantir o que poderia ser a “minha polis”, ou seja, a cidade unificada, capaz de assegurar a estabilidade contra sua inclinação para a divisão e *stasis* (462a-b). É premente, portanto, suplantando a cultura da guerra e buscar compromissos políticos, selados na busca de consensos pela palavra (*logos*) e em instituições unificadoras da polis, notadamente porque estas já teriam existido. De acordo com Lisi, o passado mítico instrui tal formulação:

“Por lo tanto, el *nomos* establece una diferencia fundamental entre el arte divino, tal como era ejercido por los dioses en la época de Cronos, y el arte humano. Precisamente, el arte político consiste en ordenar la sociedad en una *politeia*, en establecer las instituciones y las reglas que rigen la convivencia humana. En ese sentido, tal como se expresa en las *Leys* todas las constituciones humanas son imitaciones de ese estado paradisíaco de justicia que existía en la época de Cronos, donde había vida en común, en la que reinaba el comunismo absoluto y se daba la mejor forma de reorganización de una manada humana. La *politeia*, e.d. el régimen político, nace en la época de Zeus, cuando los hombres deben ordenarse por sí mismos.”²⁸¹

Vimos no capítulo 2 da primeira Parte, que Gláucon desafia Sócrates a fornecer um argumento contra a noção geral de que a justiça é valiosa apenas para aqueles muito fracos para conseguir obter vantagens pessoais (II 358e-359b). Nessa passagem, Adimanto observa que o relato cínico de Gláucon é inteiramente consonante com as lições transmitidas pelos costumes

²⁸¹ Lisi (2013, 101).

atenienses. Embora os pais ensinem seus filhos a serem justos, o fazem referindo-se às recompensas que resultam de uma reputação de justiça, como cargos políticos e alianças firmadas nos casamentos. A esse respeito, eles estariam simplesmente imitando poetas como Homero e Hesíodo, que retratam uma relação transacional entre divindades e humanos em que o comportamento justo é uma forma de garantir favores de deuses e deusas. Dado que uma outra maneira de garantir tais benefícios é oferecer sacrifícios, a conclusão lógica é que pessoas injustas podem ser favorecidas pelas divindades, desde que sejam ricas e poderosas (362e-366a).²⁸² Considero, portanto, que nesse momento do diálogo Sócrates se vê como alguém que se debate contra as opiniões correntes na polis, diante de evidências desalentadoras para a manutenção da coesão social.²⁸³ Diante de tantas deformações morais, Sócrates terá de se atirar com ímpeto à tarefa de grande reformador social. Daí ser urgente, para Sócrates, colocar em questão a necessidade de um fundamento comum para a transformação almejada, tal como explicitado a partir do livro V em suas propostas para a *Kallipolis*, que é o foco da análise nessa Parte II.

Ao ter em mira ultrapassar uma onda ainda maior que a primeira, caberia perguntar sobre qual dificuldade específica Sócrates estaria advertindo seus interlocutores. A célebre refutação de Aristóteles em *Política II* parece indicar as suscetibilidades morais das posições divergentes no debate público sobre os tópicos das mulheres e da família.²⁸⁴ Os alertas de Sócrates sobre os perigos iminentes, que ameaçam a cidade em decorrência da ambição (*pleonexia*) individual que afronta a união (*koinonia*), sinalizam para a dificuldade na investigação dialogal nessa seara. A comunhão de mulheres e filhos, presente na cultura ancestral e nas tradições ditas bárbaras,²⁸⁵ é introduzida no livro V com a devida advertência acerca de um difícil percurso para fundar a cidade justa, cuja classe governante possa cuidar do bem comum livre de obstáculos. As mudanças endereçadas aos guardiães – que não se

²⁸² Thakkar (2018, 153).

²⁸³ Sobre as figuras de “unidade” e “coesão” e as dificuldades, na modernidade, da democracia liberal em suas representações simbólicas do lugar vazio do poder, ver Saflate (2016, 87 ss). Nesse sentido, chamo a atenção para a organicidade singular na proposta de “totalidade harmônica” de Sócrates para a *Kallipolis* nos próximos capítulos.

²⁸⁴ Ver também Xenofonte (*Oec.* 7.16 seg.; *Mem.*, II, 2, 6, 36; *Econ.* I,1; III,1; *Oeconomicus Smp.*, II, 9).

²⁸⁵ Vlastos (1994, 136): “Thus Herodotus write that the Agathyrsi ‘have in common intercourse with the women (4.104) and that the Namasonans ‘believe in having many wives and in having intercourse with them in common’ (4.172.2).”

estendem propriamente aos artífices e comerciantes da polis - são trazidas à consideração. Para Bloom, a decisão de buscar justiça em primeiro lugar na cidade e a conseqüente distinção entre justiça na cidade e justiça no indivíduo mantém, diante de nós, a permanente questão de saber se a justiça que torna uma cidade saudável é a mesma que torna um indivíduo sadio.²⁸⁶ Nesse âmbito, as propostas de Sócrates visam dismantelar a natureza privada da riqueza e das relações familiares, tendo em vista o bem comum. O novo modelo de relações de parentesco é direcionado à toda a classe governante da *Kallipolis* visando a superação da organização familiar associada ao *oikos*.

O melhor para a polis é a comunhão de tudo - um princípio a ser desejado e implementado pela comunidade política. Essa solução, a ser investigada por Sócrates e os demais presentes na casa de Céfalos, parece ser mais desafiadora e sensível ao imiscuir-se no domínio da moral vigente, retroagindo argumentativamente aos primórdios da antiga constituição gentílica. Assim, propala um retorno à segurança, proteção e partilha das antigas tribos e da memória sobre o que era comum entre amigos e iguais. Sócrates postula que, averiguando e delineando a moldura da norma constituinte para um novo estilo de vida, se as pessoas ficarem convencidas da importância desse princípio perseguirão de bom grado as medidas práticas para a implementação da comunalidade de mulheres, homens e crianças. A simples descrição de como a ordem vigente se apresenta é uma maneira de denunciar as condições deletérias existentes e vislumbrar os desafios para uma comunidade política renovada. Nesse contexto, a discussão sobre *gynaikeios nomos* (451c3) tem grande importância para toda a regulamentação que se seguirá.

²⁸⁶ Ver Bloom (1991, viii-x).

Capítulo 5)

Lei sobre mulheres na *Kallipolis*: a primeira onda do livro V da *República*

A Lei das Mulheres discutida no livro V da *República* é um exemplo notório da intenção reformista de Sócrates visando a justiça na polis. A legislação acerca das mulheres, em geral, tem sido historicamente relegada pelos intérpretes da *República*. Ao analisar essa passagem, que se detém nos argumentos lançados por Sócrates, considero que esse passo é fundamental para conceber a igualdade entre os sexos (sob o fundamento ontológico da própria natureza humana) e favorecer a mudança institucional de acordo com a natureza: *kata physis*, abrindo espaço para as mulheres governarem a polis. Ressalte-se que antes de partir para o confronto externo, Sócrates considera urgente que concordem entre si. Assim, Sócrates exorta seus interlocutores a iniciarem a discussão questionando a natureza humana das mulheres e sua capacidade para as mesmas funções que os homens desempenham na cidade. Portanto, almeja concluir a investigação com o consenso sobre o que fazer e como enfrentar os pontos de vista opostos na cidade.

A discussão que se desenrola entre Sócrates e seus amigos, passagem conhecida como a “primeira onda” (451b8-457d5), tem como desfecho a conclusão que a natureza comum de homens e mulheres, ou seja, dos seres humanos, é crucial para assegurar que cada pessoa exerça sua capacidade própria em uma atividade (*ergon*) correspondente e, portanto, justa. Ademais, é determinante para garantir uma educação igualitária para mulheres e homens. Conforme veremos a seguir, essa conclusão revolucionária conduz ao reconhecimento de que as instituições atuais estão afrontando a natureza e, por isso, são passíveis de serem alteradas para se ajustarem ao que é natural. Atendo-se ao que é próprio dos seres humanos, independentemente do sexo dos indivíduos, e ao que corresponde à tarefa específica de cada um nas atividades cooperativas da polis, as novas instituições cívicas corresponderiam à melhor resposta possível para a preservação da justiça e para a harmonização das relações entre as pessoas na comunidade. A norma da *Kallipolis* garantiria, portanto, que qualquer pessoa talhada para o governo da polis tenha o seu aperfeiçoamento educacional amparado na *politeia*. Natalie Bluestone sintetiza toda a passagem:

“In Plato’s *Republic* (...) Socrates proposed an ideal society in which superior men and women would rule together equally. The Athenian philosopher thus became, more than twenty-four hundred years ago, the first advocate in human

history of a measure of sexual equality. The guardians of his society were to be true philosophers, passionately committed to reason and trained in its rigorous application. Believing that some women possessed the necessary capacity for reason and philosophy, he introduced the startling proposal that identical leadership roles required identical education for the most capable members of both sexes.”²⁸⁷

Note-se que, estando a ponto de iniciar a explicação dos vícios que degeneram a polis,²⁸⁸ Sócrates é interrompido por Polemarco, Adimanto, Gláucôn e Trasímaco, que apelam para que retome o discurso sobre a comunidade de mulheres e filhos e a educação das crianças. Essa interrupção, que o direciona para o enfrentamento das conhecidas três ondas (*trikymia*), tem sido amplamente destacada por comentadores do diálogo. De uma maneira geral, é possível discernir as seguintes posições divergentes:

- i) quem considera que essa interrupção é apenas retórica, sendo portanto os tópicos das duas primeiras ondas periféricos ou, mesmo, inadequados e isolados do tema e da estrutura do diálogo. E ainda aqueles que consideram tais questões apenas preparatórias para a introdução da terceira onda: W. Jaeger (1971), F. M. Cornford (1941), M. S. Kochin (2002), D. Roochnik (2003);
- ii) quem considera o livro V provocativo, chocante ou ultrajante, embora importante para a estrutura, somados àqueles que o tacham de ridículo, cômico (em disputa com Aristófanes) e questionam a seriedade de seus propósitos: L. Strauss (1964), J. Annas (1976); A. W. Saxonhouse (1976, 1992), N. D. Smith (1980), M. Canto (1989), A. Bloom (1991);
- iii) quem enxerga a unidade da obra e a importância da discussão (e/ou consideram os livros V-VII como o núcleo central da *República*): J. Adam (1902), P. Shorey (1937), E. Voegelin (1966), R. L. Nettleship (1987), N. H. Bluestone (1987, 1988), G. Vlastos (1994), Vegetti (2000), F. Zuolo (2009), M. Buchan (1999), E. Blair (2012);

²⁸⁷ Bluestone (1988, 41).

²⁸⁸ O desdobramento dessa questão surge no livro VIII da *República*.

- iv) Por último, quem considera os livros V-VII como uma inserção tardia: Jowett e L. Cambell's (1894), B. Bosanquet (1985). Dentre outros.²⁸⁹

Ressalte-se que Sócrates expressa o seu receio em continuar, diante da incredulidade que o tema desperta e de sua preocupação em proferir discursos entre amigos quando ainda possui tantas dúvidas. Frente às exortações para seguir, Sócrates passa a preparar seus interlocutores a fim de entenderem a coerência da legislação para a *Kallipolis* e elaborarem conjuntamente o discurso capaz de refutar as críticas de outros interpeladores que não estariam ali presentes na discussão.

Para J. Adam (1902, 274) a questão sobre a melhor constituição da cidade é tratada por Sócrates no livro V em três diretivas: na primeira onda, que abarca a “comunidade de educação entre os homens e as mulheres guardiães” (451c-457b); na segunda, mediante a “comunhão de esposas e filhos” (457b-466d); e na terceira e maior onda, que trata do “comunismo” e da possibilidade de se realizar a “cidade perfeita” no mundo (471a ss.). A última onda não seria ultrapassada até que a descrição do filósofo e da sua cidade alcance um desfecho no livro VII. Em decorrência, os livros V-VII formam um conjunto coerente no qual o princípio dominante é a *physis* notadamente nas duas primeiras etapas (451c-466d). Para o autor, há que se ter em vista que a conclusão que se chega, após a argumentação da primeira onda sobre o governo das mulheres, é que é preciso superar a condição da cidade atual, que se mostra “contra a natureza”.

Considero, portanto, que o debate circunscrito a essa primeira onda coloca Sócrates frente à necessidade de uma sofisticada exposição sobre a coerência e lógica interna do discurso, que toca seu eixo de apoio: “*to hautou prattein*” - dar a cada um de acordo com a natureza e a justiça, diferenciando a argumentação da erística propriamente dita - ou seja, do combate com palavras vazias (450e3-451a2). Assim, segundo Sócrates, antes de qualquer coisa é necessário saber discernir e evitar a erística.²⁹⁰ Tentando examinar detidamente as oposições entre os dois caminhos possíveis (452e4-6), Sócrates instiga Gláucon e Adimanto a iniciarem a argumentação questionando-se acerca da natureza das mulheres e da capacidade para exercerem as mesmas funções executadas por homens na cidade. Com esse propósito, Sócrates

²⁸⁹ Cf. Blair (2012, 88-93). Para uma análise das diferentes visões de comentadores acerca da questão das mulheres em Platão, até os anos 1970, em especial sobre as diversas formas de “hostilidade” à proposta relacionada com “Philosopher Queens”, ver Bluestone (1988, 45-60).

²⁹⁰ Sobre erística nesse diálogo de Platão, ver Erler (2012, 101-103).

passa ao encadeamento de cada argumento para delinear uma norma para as mulheres. Sua preocupação, no entanto, não se atém ao riso que poderia provocar, “pois isso seria uma postura de criança”²⁹¹ mas, ao temor de cometer um deslize no tocante à verdade (*aletheia*) e arrastar os amigos consigo, circunscrevendo-os às opiniões correntes da cidade. A dúvida (*apisteo*) de Sócrates, que contrasta com a posse de uma verdade pré-estabelecida, deve aqui ser tida como genuína, dado o caráter condicional e hipotético com o qual toda a argumentação passa a se desenrolar na construção de um modelo (*paradeigma*) consensuado. Ao ter problematizado o papel dos homens como guardiães até aquele momento da discussão, Sócrates coloca, finalmente, em cena o *drama* das mulheres.²⁹²

Ressalte-se que ao iniciar o exame da capacidade de mulheres com respeito à guarda da polis, Sócrates parte da opinião de cidadãos comuns (*kat’emen doxa*). Ademais, considera que o tratamento de homens como “guardiães de um rebanho” (451c8) deve ser consequente e, portanto, capaz de atribuir às mulheres uma “geração e criação semelhantes” (451d). Assim, recorre à analogia com cães e constata que fêmeas vigiam, caçam e fazem tudo em comunhão com os machos (e não ficam dentro de casa, considerando que parir e criar filhotes as tornam incapazes).²⁹³ Ademais, as fêmeas caninas realizam todas essas atividades, “à despeito de

²⁹¹A mesma expressão “Γέλωτα ὀφλεῖν οὐ τι γέλωτα ὀφλεῖν - παιδικὸν γὰρ τοῦτό γε” (Pl. R. 451a) é encontrada em Aristóphanes *Nu.* v.1035.

²⁹² Segundo Vegetti (2000, 44), Platão estaria aludindo à dramatização da vida cotidiana na Atenas clássica, com performances separadas de homens e mulheres como acontecia nas obras de autores como Sophron (siciliano do séc. IV a.C.). Segundo Diógenes Laércio III 18, Platão teria importado uma cópia da famosa *mimes* de Sophron, inspirando-se nela para sua representação da política.

²⁹³ O recurso à metáfora canina para a atribuição das mesmas funções para homens e mulheres é considerada inadequada e abrupta para inúmeros intérpretes. Dentre os que criticam a analogia de Platão, pode-se destacar: B. Jowett (1894), E. Barker (1957). Dentre quem defende a pertinência da analogia para a dedução das conclusões, ver: J. Adam (1902), P. Shorey (1937), J. Annas (1976), B. Bosanquet (1985), E. Blair (2012). C.W. Taylor (2012, 77-78) considera que Platão mostrou, com essa referência aos cães, como seria absurdo restringir apenas aos homens a guarda da cidade, abrindo mão de um amplo contingente da população constituído por mulheres.

serem mais fracas”.²⁹⁴ Note-se que até aqui há apenas uma afirmação de uma suposta analogia: se entre os cães é assim, deveria ocorrer o mesmo entre homens e mulheres.²⁹⁵

A primeira menção aos cães foi lançada no livro II (375a-376b), em cuja passagem a referência às mulheres é diretamente relacionada com guardiães (*phylakes*) enquanto cães de guarda. A importância dessa analogia para a exegese da primeira onda pode ser atestada pelos comentários de Aristóteles. Sua crítica é precursora de uma forte rejeição ao enunciado baseado na referida analogia.²⁹⁶ A objeção de Aristóteles (*Pol.* II 1261a14-1264b20) considera absurdo usar a metáfora dos animais para se estender as tarefas masculinas às mulheres, baseando-se no fato de que essas fêmeas animais não têm nenhum dever na *oikonomia*. À medida que questiona a validade da comparação com os cães de guarda, no que tange a diferenças de sexo, e alega que os animais não tem de lidar com a organização da casa, Aristóteles inaugura uma vertente exegética acerca da naturalização da divisão do trabalho associada à suposta diferença de naturezas entre os sexos, que atravessa milênios angariando adeptos e chega com vigor ao século XX na conhecida análise cáustica de Karl Popper (1966).²⁹⁷ Ressalte-se que, considerando que o livro V fomentaria um projeto de mudanças com aplicação prática, Aristóteles não parte da apreciação da educação e das funções comuns na polis para ambos os sexos com vistas à igualdade, mas da descrição das consequências nefastas de sua implantação

²⁹⁴ Orig.: κοινῆ, ἔφη, πάντα: πλὴν ὡς ἀσθενεστέραις χρώμεθα, τοῖς δὲ ὡς ἰσχυροτέροις (451d10-11). A afirmação de Sócrates de que fêmeas “são mais fracas” tem dividido intérpretes ao longo do tempo. De um lado, há quem atribua as diferenças de sexo ao corpo e, em decorrência, corrobora uma certa interpretação dualista (corpo x alma). Destaque-se que aqueles que relacionam as diferenças ao corpo entendem que a fraqueza das mulheres diz respeito tão somente à menor força física, verificada empiricamente nos animais. De outro, comentadores advertem para o fato de a “abordagem de Platão” ser eminentemente ética, compreendendo a inferioridade da mulher sob uma determinação moral que se apresenta na alma, mas produz efeitos físicos também. Assim, o corpo da mulher apenas revelaria o *status* da inferioridade moral de sua alma. Considero que todo o debate desvia do ponto que é o mais significativo na proposta de Sócrates, qual seja: a natureza humana é comum e, nesse sentido, habilita igualmente cada indivíduo a exercer a função que seja afim à sua dotação singular, independentemente do seu sexo.

²⁹⁵ Segundo Blair (2012, 97) a referência aos cães obedece a uma estratégia argumentativa de Sócrates calcada em dois objetivos: em primeiro lugar, estabelecer o fio condutor entre o desenvolvimento da discussão atual e a discussão prévia acerca da educação na polis no livro III (particularmente sobre a vida dos guardiães). Em segundo, oferecer à imaginação uma fotografia para se ater durante a argumentação de cunho abstrato que se seguirá na discussão mais “filosófica” da terceira onda. Creio, no entanto, que essa interpretação simplifica e embota a importância das razões dadas no discurso de Sócrates e a complexidade do método dialético que se desdobrará ao longo da primeira onda.

²⁹⁶ Sobre a leitura aristotélica dessa questão na *República*, ver F. Calabi (2000, 421-438).

²⁹⁷ Para N. H. Bluestone (1987, 186): “This question of whether anatomy is destiny remains as alive today as it was twenty-four hundred years ago”.

para a suposta desarmonia da vida privada. Nesse âmbito o filósofo questiona que, se Sócrates faz das mulheres algo de posse comum e abole a propriedade privada, os homens cuidarão dos campos, mas “quem cuidará da casa (*oikos*)”?²⁹⁸ Nos termos de Aristóteles, uma vez que a falta de responsabilidade das mulheres sobre a casa perturbaria as relações sociais e destruiria essa harmonia, tais medidas ambíguas e impraticáveis não alcançariam a almejada unidade da polis.

Voltando à investigação ocorrida no início do livro V, é preciso considerar que Sócrates problematiza a opinião corrente que aceita a diferença de natureza entre homens e mulheres para avançar a ideia de uma natureza humana comum.²⁹⁹ Como ponto de partida, Sócrates questiona que, caso sejam atribuídas às mulheres as tarefas destinadas aos homens em Atenas, inclusive as atividades da guerra, elas deveriam ser tratadas segundo as mesmas regras. Porém, reconhece que muito do que está sendo dito e concordado até aquele momento, por não estar de acordo com os costumes, pareceria “ridículo” (452a) se colocado em prática conforme apresentado. Paradoxalmente, o que deveria ser considerado bom e aceitável para a educação das mulheres pareceria ridiculamente “contrário aos costumes”.³⁰⁰ No entanto, a própria experiência acabaria levando ao reconhecimento do que é verdadeiro e bom (451d7-9) e evidenciando que só o que é nocivo pode ser risível (452e).³⁰¹

No tocante à proposta ser possível (452e), a resposta só virá em algumas páginas adiante.³⁰² Conforme veremos, a “natureza” (*physis*) é a categoria de análise central da argumentação. Para Monique Dixsaut, Platão inova ao tomar conjuntamente os dois termos, *physis* e *nomos*, recebido da tradição como um par de opostos, que até então parecia “inquebrável”.³⁰³ Segundo a autora, falando sobre “o nome” da própria natureza de uma coisa, ele entende por “natureza” (*physis*) a forma (*eidos*). Ao identificar a natureza com a forma,

²⁹⁸ Arist. *Pol.* 1264b4-7.

²⁹⁹ Ver Marques (2010, 429-440).

³⁰⁰ Para Sócrates, tudo o que é risível é relativo ao lugar e à época especificamente considerados. Assim, adverte seus companheiros que não há muito tempo aos helenos parecia feio e risível o que agora parece tal à maioria dos bárbaros, ou seja, que os homens fossem vistos se exercitando nus nos ginásios (*gymnous andras orasthai* 452c8).

³⁰¹ Segundo Vegetti (2000, 46), aqui é difícil não constatar uma referência à Aristófanes, inclusive mediante o termo *komodein* (que se refere à sátira, comédia), em 452d: δαιμόνιοι, ἐξῆν τοις τότε ἀστείοις παῦτα κωμῳδεῖν, ἢ οὐκ οἶει. Ver também J. Adam (1902, 345).

³⁰² Nos termos de que essa prática “não é contrária à natureza” - *me para physin* 456b7.

³⁰³ Dixsaut (2001, 195).

deixa-se necessariamente de definir a natureza como o que é "natural", vale dizer, como o que não é "por convenção" sendo, portanto, retirada do par *physis-nomos* onde cada um dos dois termos só poderia ser definido como o oposto do outro. Olhando para a natureza "daquilo que é o nome", o *nomothetas* (legislador) impõe o *nomos*, que por sua vez muda de significado: *nomos* torna-se o nome daquilo que toda natureza implica em termos de ordem e melhor arranjo. Assim pensada, a natureza torna-se a norma, permitindo detectar, segundo o seu benefício, o caráter útil ou nocivo de *nomoi*. Vejamos:

“Ce faisant, Platon travaille les deux termes d’une opposition sibien reçue qu’elle semblait indépassable. Car, en parlant à propos du nom de la nature propre d’une chose, il entend alors par “nature” (*physis*) la forme (*eidos*) – celle vers laquelle regarde le fabricant de navettes, et qui n’est pas une navette particulière, ni une navette cassée, mais qui est bien la forme qu’elle doit avoir pour remplir sa tâche, sa fonction de navette, et le mieux possible (Pl. *Cra.* 389a-b). Or en identifiant la nature à la forme, on cesse nécessairement de définir la nature comme ce qui est “naturel” et comme ce qui n’est pas “par convention”: on la fait donc sortir du couple *physis-nomos* où chacun des deux termes ne pouvait se définir que comme le contraire de l’autre. En regardant vers la nature de “ce qu’est le nom” (Pl. *Cra.* 389d), le nomothète impose le *nomos*, qui à son tour change de sens: *nomos* devient le nom de ce que toute nature comporte d’ordre et d’arrangement. L’opposition de la *physis* e du *nomos* avait fini par absorber, et par véhiculer, une quantité d’autres antinomies: du côté de la nature se retrouvait la brutalité du fait par opposition au mot qui n’est qu’un mot, la vérité de l’individu singulier par opposition à l’hypocrisie des opinions morales professées par la collectivité. Ainsi pensée la nature devient norme permettant de déceler, selon qu’elles lui profitent ou non, le caractère utile ou nuisible des *nomoi*.”³⁰⁴

³⁰⁴ Dixsaut (2001, 195-196).

Se o problema é atinente às propostas de Sócrates serem ou não contrárias à natureza, as objeções baseadas na crença de que são contrárias à convenção (ou à lei) podem ser julgadas fora de tribunais, ou seja, de uma maneira reflexiva.³⁰⁵ Assim, mostra-se factível ultrapassar a objeção conservadora de que a medida irá, a princípio, parecer ridícula "pelos padrões atuais" (452b). Com esse consenso estabelecido, Sócrates se arma para defender que a noção de ridículo, concernente às pessoas (mulheres e idosos) se exercitarem nuas no ginásio, refere-se apenas a uma convenção localizada que pode ser alterada à medida que questões valorativas sejam estabelecidas por novos critérios. O exemplo da ginástica como espetáculo a ser visto mostra uma dimensão fenomênica que não exclui o julgamento dos valores e dos costumes, expandindo-o dialogicamente. Por conseguinte, o critério para julgar essa prática é colocado racionalmente, por meio de argumentos refletidos. O que aparece diante da polis, mais do que a nudez feminina, é o juízo comum sobre as ações e hábitos das mulheres.³⁰⁶ Portanto, segundo a *doxa* geral, mais do que a nudez dos corpos, a ausência do corpo feminino se inscreve no espaço de invisibilidade pública enquanto dimensão axiológica amplamente compartilhada na cidade atual e que Sócrates visa combater mediante uma nova colocação do problema.³⁰⁷

Em vez de, como no senso comum, o desejável ser afirmado por ser facilmente dedutível da condição "natural" do sexo feminino, a investigação prossegue com a pergunta sobre a possibilidade de se normatizar essa questão:

– Será que, em primeiro lugar, não devemos ficar de acordo com a possibilidade ou não de chegarmos a um acordo? Isso é possível ou não? Devemos permitir que haja um debate, caso alguém, brincando ou a sério, queira discutir se a natureza humana da mulher é capaz de participação com a do homem em todos os trabalhos ou em nenhum, ou se em alguns casos ela é capaz e em outros não? E o encargo do que se refere à guerra compete a quem? Se começássemos da melhor maneira, o provável não seria terminarmos da melhor maneira? (452e4-453a6)

³⁰⁵ Ver Sandford (2010, 15-16).

³⁰⁶ Sobre a suposta condição de inferioridade das mulheres, diante de valores de enaltecimento da virilidade masculina, ver Blair (2012, 154 e Apêndices A e B). Sobre o critério de excelência - *arete* - aplicado às mulheres ser medido em relação ao silêncio que lhes deve cercar na Atenas clássica, ver Gastaldi (2010, 67 e 87).

³⁰⁷ Ver Marques (2010, 432).

Sem responder, Sócrates prossegue reafirmando que cada um deve exercer uma única função (*ta erga* 453a2), a que lhe cabe por natureza, sendo essa a definição de justiça estabelecida no livro IV.³⁰⁸ Uma vez que entraram em acordo, a decorrência do que foi dito anteriormente teria de ser que os homens e as mulheres devem fazer as mesmas coisas, mesmo tendo naturezas completamente distintas. Vejamos como Sócrates, simulando um contraditor, explicita a contradição a que chegaram:

- ‘Há como negar que a mulher seja, em sua natureza, muito diferente do homem?’
- Como poderia deixar de ser diferente?
- ‘Não convém, então, também incumbir cada um dos dois de um trabalho de acordo com sua natureza?’
- Sem dúvida.
- ‘Como? Não estais enganados agora e em contradição convosco mesmos, quando dizeis que é preciso que os homens e as mulheres façam os mesmos trabalhos, embora tenham uma natureza muitíssimo diferente?’ Terás, admirável amigo, uma defesa em relação a isso? (453b7-c6)³⁰⁹

Portanto, a primeira onda é formulada não só como um paradoxo relativo aos costumes, mas também como uma contradição interna na argumentação. Sócrates admite a autocontradição que resulta do seguinte encadeamento argumentativo: os interlocutores concordaram que à natureza diferente cabe função diferente e que a natureza da mulher é diferente da do homem; mas ao atribuírem as mesmas ocupações a homens e mulheres, atribuem as mesmas ocupações a naturezas diferentes, o que contradiz o primeiro enunciado. Sócrates reconhece que se enredou involuntariamente por um caminho que não leva aonde queria ir:

- Que extraordinária, Gláucôn, disse eu, é a força da arte da antilogia!
- Por quê?

³⁰⁸ Justiça é “cumprir a tarefa que é a sua sem meter-se em muitas atividades” Orig.: καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ (433b1).

³⁰⁹ Orig.: ὁμολογήσαμεν οἶμαι: πῶς γὰρ οὐ;
 ‘ἔστιν οὖν ὅπως οὐ πάμπολυ διαφέρει γυνὴ ἀνδρὸς τὴν φύσιν;’
 πῶς δ’ οὐ διαφέρει;
 ‘οὐκοῦν ἄλλο καὶ ἔργον ἑκατέρῳ προσήκει προστάττειν ’
 τὸ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν;’
 τί μήν;
 ‘πῶς οὖν οὐχ ἁμαρτάνετε νυνὶ καὶ τἀναντία ὑμῖν αὐτοῖς λέγετε φάσκοντες αὐτὸς τοὺς ἀνδρας καὶ τὰς γυναῖκας δεῖν τὰ αὐτὰ πράττειν, πλεῖστον κευθρισμένην φύσιν ἔχοντας;’ ἔξεις τι, ὃ θαυμάσιε, πρὸς ταῦτ’ ἀπολογεῖσθαι; (453b7-c6)

- Porque, falei, ao que parece, muitos caem nela mesmo contra a vontade, pois não acham que estão discutindo, mas dialogando, já que não são capazes de examinar o que está sendo dito, dividindo-o segundo os gêneros, mas uns e outros, atendo-se apenas ao nome, buscam contradizer o que foi dito, por meio de uma antilogia e não do diálogo. (454a1-10)

Portanto Sócrates admite que, mesmo sem querer, lançaram-se na antilogia acreditando estar fazendo dialética. A antilogia erística implica no risco permanente de se ficar preso às palavras e não seguir o caminho investigativo aberto pelo diálogo, que visa, ao contrário, examinar o que se diz e distinguir segundo as formas (*kat'eide diairoumenoi to legomenon episkopein* 454a6). Sócrates constata contrariado que a contradição não é uma escolha deliberada, mas um acontecimento no processo de pensar. Embora conceda que há uma certa nobreza ao se reconhecer as próprias contradições (454a), alerta para o perigo de se recair na argumentação por contradição, a qual pode se impor mesmo contra a vontade, fazendo dos debatedores vítimas da contestação e prisioneiros da literalidade do que é dito.³¹⁰ O afã combativo na discussão poderia impedi-los de perceber diferenças relevantes e formular adequadamente o problema. Isso faria com que, em vez de desenvolverem uma investigação compartilhada, os interlocutores entrariam em conflito uns com os outros numa luta pela vitória na argumentação. Assim, Sócrates destaca o sentido oposto entre discutir (*erixein*), tomado com um sentido pejorativo e, de outro lado, conversar e manter um diálogo filosófico (*dialegesthai*) para se chegar à verdade.³¹¹

Torna-se necessário, portanto, desfazer a contradição a que chegaram. Ao atribuírem diferentes ocupações a naturezas diferentes e as mesmas ocupações a naturezas iguais, eles não examinaram qual diferença e qual identidade estava em questão. Vale dizer, não discutiram, nem estabeleceram o modo como se deve definir, seja a espécie da natureza que, no caso, é diferente, seja a espécie da natureza que, por sua vez, é a mesma. Suprimiram, assim, a análise sobre a espécie de natureza que cada caso se refere. A atribuição de funções na polis deu-se a

³¹⁰ Sobre a técnica antilógica “*erizein e dialegesthai*” na primeira onda, ver F. de Luise e G. Farinetti (2000, 211-232). Segundo os autores, a primeira onda coloca Sócrates frente à necessidade de uma revisão da lógica interna do discurso no que tange ao seu principal argumento: “*to hauton prattein*”.

³¹¹ Para Dixsaut (2001, 91), *dialegesthai* vai além das falsas antinomias do *logos*, possibilitando pensar filosoficamente: “Le pouvoir du logos est dialectique, le *dialegesthai* est une manière de penser. Dans l’activité dialectique se réintroduit la passivité, mais une passivité différente de celle de l’opinion: celle du logos par rapport aux étants réels, intelligibles. Le *dialegesthai* dépasse les fausses antinomies concernant le logos: celle de l’actif et du passif, du prendre et du recevoir, du positif (persuader) et du négatif (réfuter)”.

partir do estabelecimento de uma identidade suposta (e diferenças ainda não devidamente examinadas). De diferenças pensadas apenas no plano da *doxa*:

- Que as mesmas naturezas não devem se dedicar às mesmas ocupações, nós perseguimos com uma coragem erística, prendendo-nos aos nomes. Mas de modo algum examinamos em qual aspecto específico há diferença e igualdade de natureza, nem em relação a que definíamos, ao atribuir ocupações diferentes a uma natureza diferente e as mesmas ocupações a mesma natureza (454b).³¹²

Para Sócrates, caberia portanto examinar o modo como se deve estabelecer o que é o mesmo e o que é diferente e perceber que há diferentes tipos (ou espécies) de diferenças. Ou seja, que há diferenças distintas (em planos diversos) de acordo com o que se está discutindo, nesse caso: qual função na polis atribuir a cada cidadão, de acordo com sua capacidade. De fato, o que importa para a caracterização da personalidade de cada indivíduo, ao cabo da discussão conduzida, atrela-se à capacidade própria (e singular) para a realização de cada atividade particular na polis. Nas palavras de Bluestone:

“Plato considered character only in connection with capacity regardless of the opinion of the multitude. That is, one human being learns quickly, the other less so; one female has the capacity for medicine, another does not. This is the only sense of character relevant in Book V. And it is on the basis of such judgements of individual character that Plato believes the opinions of mankind *ought* to be formed.”³¹³

³¹² Tradução nossa com base em Vegetti, (2000, n. 15, 647). Para Vegetti, Burnet aceitou a inserção de μή (que diferentes naturezas não têm que se dedicar ...). Para o autor, recusando-a, Slings torna a interpretação da passagem mais difícil, mas menos banal. O erístico consiste em considerar a natureza masculina e feminina como diferentes (cf.453e) e não idênticas (devido à falta de análise conceitual) e, portanto, em atribuir diferentes funções a naturezas que são, na realidade, iguais. Ainda sobre essa passagem e sua tradução, J. Adam (1902) acrescenta que “(τὸ μὴ τὴν αὐτὴν κτλ. See cr. n.) The omission of μή was perhaps due to the erroneous idea that διώκομεν below meant ‘to attack.’ In reality, it means ‘we are pursuing’ (the proposition that), i.e. ‘we are insisting that.’ The way for this somewhat strained use is prepared by διώκειν τὴν ἐναντίωσιν just above. Plato is in fact applying the expression τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν to the special case before us. τὸ λεχθέν would in this case be that ‘different natures are to follow the same pursuits’ (453e τὰς ἄλλας φύσεις τὰ αὐτὰ φαμεν νῦν δεῖν ἐπιτηδεῦσαι). Its ἐναντίωσις is that ‘different natures are not to have the same pursuits.’ For τὴν αὐτὴν we must therefore read either <μὴ> τὴν αὐτὴν or else τὴν ἄλλην (with Baiter). I prefer the former, both because it has some MSS authority, and also because, if Plato had chosen to use ἄλλος, he would probably have written τὰς ἄλλας φύσεις as in 453e. It is also true, as J. and C. observe, that ‘the opposition of μὴ τὴν αὐτὴν, οὐ τῶν αὐτῶν is more like Plato than the conjectural reading τὴν ἄλλην’. Translate ‘we cling to the verbal point and insist that what is not the same nature ought not to have the same pursuits’.”

³¹³ Bluestone (1988, 51).

Assim, Sócrates indaga se há uma natureza comum (essência) entre homens e mulheres que é anterior a certas diferenças: esta “comunidade” natural justificaria, então, a educação comum, assim como a atribuição das mesmas funções no governo da cidade. Ele considera que inicialmente haviam tomado as diferenças e identidades particulares sem reconhecer quando são estabelecidas **de modo absoluto** o que é a mesma natureza e a natureza diferente (*hoti tote ou pantos tem auten kai heteran physis etithemetha* 454c8-10; *grifo meu*). Assim, ficaram eristicamente presos aos nomes, sem examinar as diferenças entre as naturezas próprias. Ou seja, o que é próprio da natureza humana, da natureza da mulher, da natureza da pessoa que exerce a função de sapateiro, de médico etc.

Ironicamente Sócrates repõe a questão: compara a diferença a ser examinada quando considerada a incontestada diferença, ou dessemelhança, entre calvos e cabeludos. Embora atestem essa notória diferença entre essas pessoas, tal especificidade não impediria o exercício da atividade de sapateiro ou qualquer outra *techne*. Ao continuarem sem estabelecer de modo absoluto o que é a mesma natureza e a natureza diferente, defrontam-se com o ridículo e não se dão conta das diferenças particulares à luz da diferença em si. Persistem, pois, no erro de dar atenção apenas àquela espécie de diferença e semelhança que diz respeito às próprias ocupações. Vejamos a passagem na íntegra:

- Seria ridículo por outra razão, falei, ou porque naquele momento não estabelecemos de modo absoluto o que é a mesma natureza e a natureza diferente, mas demos atenção apenas àquela espécie de diferença e semelhança que diz respeito às próprias ocupações? Dizíamos, por exemplo, que uma mulher e um homem cuja alma é dotada para a medicina têm a mesma natureza. Ou não é isso que pensas? (454c8-d4)³¹⁴

³¹⁴ Diferentemente de Anna Lia Prado, que traduziu: “um médico e uma pessoa dotada para a medicina”, seguimos, junto com Vegetti (2000, n. 16, 648), o texto de Burnet. O texto assim traduzido (colocado por Sling entre aspas) elimina a referência à figura médica feminina e produz uma tautologia (um médico e quem tem a alma médica tem a mesma natureza). De acordo com a tradução proposta por Vegetti, a referência (*elegomen*) é para cães de guarda, nos quais machos e fêmeas apresentam, por assim dizer, uma 'alma guardiã' (451d). “Ma da che punto di vista”, dissi io, “è ridicolo, se non per il fatto che prima non abbiamo posto l'identità e la differenza di natura in senso assoluto, ma osservavamo solo quell'aspetto della differenziazione e della somiglianza che è pertinente all'identità di occupazioni? Per esempio, noi dicevamo che un uomo e una donna la cui anima è portata alla medicina hanno la stessa natura: non credi? Io sì.” (tradução de Vegetti 2000). Orig.: “ἀρα κατ' ἄλλο τι, εἶπον ἐγώ, γελοῖον, ἢ ὅτι τότε οὐ πάντως τὴν αὐτὴν καὶ τὴν ἑτέραν φύσιν ἐπιθέμεθα, ἀλλ' ἐκεῖνο τὸ εἶδος τῆς ἀλλοιώσεώς τε καὶ ὁμοιώσεως μόνον ἐφυλάττομεν τὸ πρὸς αὐτὰ τείνον τὰ ἐπιτηδεύματα; οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν ὄντα τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν: ἢ οὐκ οἶε; ἔγωγε”. (454c8-d4)

A inquietação surge ao se comparar o médico e o construtor, o feminino que dá a luz e o macho que fecunda, dentre outros exemplos. De fato, se são diferentes em relação a alguma coisa, devemos atribuí-los as mesmas tarefas? Vê-se que os interlocutores ainda não levaram em conta a natureza idêntica e a natureza diferente (no sentido absoluto), mas tão somente o tipo de alteridade e semelhança, ambas relativas às ocupações especificadas. O mesmo se deve poder dizer acerca da identidade: há espécies ou tipos diferentes de semelhança ou identidade, mais ou menos parciais, mais ou menos abrangentes, e os equívocos surgem ao se tomar uma diferença parcial por outra ou uma identidade parcial por uma identidade absoluta. Ainda não se analisou a identidade ou a diferença nelas mesmas (o que é próprio delas), mas diferenças e semelhanças insignificantes ou parciais. Nesse momento da investigação, considera-se que os entes não se diferenciam sempre da mesma maneira, portanto há que se examinar cada caso.

Somente a visão da forma em si ilumina os exames de casos particulares, permitindo que se percebam planos ou modalidades distintas de diferenças, vale dizer, as manifestações múltiplas e a unidade do ser das coisas³¹⁵. De acordo com Marcelo Pimenta Marques é nesse sentido que a primeira onda prepara o entendimento da terceira, em que o filósofo se torna governante, aprofundando a discussão sobre *doxa* e *episteme* e o discernimento sobre a natureza do filósofo e sua capacidade de vislumbrar a forma, retomada nos livros VI e VII.³¹⁶

A partir desse momento, Sócrates passa a comparar outros tipos de diferenças com a diferença em questão para mostrar como são “diferenças diferentes”,³¹⁷ isto é, para demonstrar que há diferentes planos de diferenças, cuja importância se revela no que se quer investigar. Assim, Sócrates contrapõe um médico a outro médico, dizendo que ambos têm a mesma natureza; e compara um médico e um carpinteiro, afirmando que têm naturezas diferentes. O exemplo evidencia os sentidos nos quais se usa o termo “natureza” e ilustra o “parecer diferir” (*diapheron phainetai*). Os dois médicos têm a mesma natureza com relação às funções na polis - um caso de *homoiosis*, porém um médico e um carpinteiro têm naturezas diferentes, também com relação às funções - um caso de *alloiosis*.³¹⁸ Para se determinar qualquer plano de

³¹⁵ Trata-se de uma diferença ontológica da realidade da aparência.

³¹⁶ Marques (2010, 430).

³¹⁷ Marques (2010, 435).

³¹⁸ Cf. Marques (2010, 436).

semelhança ou identidade que importa à pesquisa é preciso que se “atravesse” os múltiplos planos de alteridade (*heteran*): “a identidade dialética só se constitui nessa rede de diferenças construídas dialogicamente”³¹⁹, ou seja, com método. Portanto, Sócrates desafia um suposto contraditor nesse processo dialógico (454e8): ele deve dizer em relação a que ocupação da administração da cidade a natureza da mulher e do homem não são as mesmas, mas diferentes. O desafio é que Gláucon siga a discussão para ver se os críticos seriam capazes de demonstrar que nenhuma ocupação é própria da mulher, no sentido de ser exclusiva da mulher por causa de sua natureza essencial (sua humanidade). Assim, são apresentados três critérios para se estabelecer o que é um boa disposição (dotação) natural: ter facilidade para aprender; ser capaz de fazer muitas descobertas à despeito de ter tido um pequeno aprendizado; e fazer de modo com que as funções do corpo se ponham a serviço do pensamento de modo satisfatório, não sendo o corpo um obstáculo para o aprendizado (455b6-c4).

Note-se que várias ocupações são mencionadas e analisadas para demonstrar que, em tudo, um dos sexos é melhor do que o outro (455d2), embora muitas mulheres, em muitas áreas, sejam melhores que muitos homens (455d5). Os exemplos da medicina, música, ginástica e guerra, tanto como da filosofia (“não há a mulher que ama a sabedoria e a que lhe é hostil?” 456a4) são ilustrativos da dedução:

- Ah! meu amigo, entre as ocupações da administração da cidade, nenhuma é própria de uma mulher porque ela é mulher, nem de um homem porque ele é um homem, mas as qualidades naturais estão igualmente disseminadas nos dois sexos e, por natureza, a mulher participa de todas ocupações e de todas também o homem, mas em todas elas a mulher é mais fraca que o homem.
- Sem dúvida. (455d3-e2)

Nessa passagem o termo “segundo a natureza” revela um valor normativo forte, que é confirmado pelo indicativo “participa”.³²⁰ O conceito de natureza é claramente relacionado

³¹⁹ Marques (2010, 436).

³²⁰ Orig.: ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις, ὅτι πολὺ κρατεῖται ἐν ἅπασιν ὡς ἔπος εἰπεῖν τὸ γένος τοῦ γένους. γυναῖκες μέντοι πολλὰ πολλῶν ἀνδρῶν βελτίους εἰς πολλὰ: τὸ δὲ ὅλον ἔχει ὡς σὺ λέγεις. οὐδὲν ἄρα ἐστίν, ὃ φίλε, ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ' ἀνδρὸς διότι ἀνήρ, ἀλλ' ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζώοις, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνή ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνήρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνή ἀνδρός. πάνυ γε. (455d3-e2 *grifos meus*)

com um valor normativo à medida que o que é natural corresponde à qualidade e propriedade essencial ao “objeto em si” e reflete a melhor ordem possível do ente.³²¹ É importante perceber que podemos falar de “natureza” apenas na condição de que o que assim chamamos inclua uma ordem e uma distribuição regulada. Ou seja, de acordo com Dixsaut, na condição de que “*physis* implica *nomos*”.³²² Natureza considera a diferenciação e a multiplicidade inerentes aos vários modos que as diferentes realidades (inteligíveis e sensíveis) têm de “ser uma, de ser inteligíveis, de agir e de sofrer ação”. Essa diferença não é empírica e não há nada de arbitrário nessa multiplicidade:

“A inteligibilidade própria de ordenar, de governar, supõe que as diferenças entre as naturezas são diferenças reais e que as naturezas constituem uma multiplicidade inteligível - *nomos* envolve *physis*”.³²³

Em decorrência, a inteligibilidade dos diferentes tipos de ordem e estrutura implica a inteligibilidade essencial, primeira e própria, em cada natureza e, portanto, a possibilidade de conhecimento da estrutura do real. Pois, “se toda a natureza não é inteligente - apenas a natureza da alma é - toda ‘natureza’ de acordo com Platão só merece este nome se for pelo menos inteligível”.³²⁴

Assim, a natureza é a garantia do que é possível realizar e um critério consistente para avaliar as instituições existentes (que geralmente não estão de acordo com a ordem natural, sendo de fato contrárias à natureza – *para physis* 456c). De acordo com Vegetti (2013b, 114), como é próprio de um pensamento radical, este âmbito normativo vem contraposto aos costumes vigentes na polis, que da maneira corrente se mostram anti-naturais. Há que se

³²¹ Vegetti (2000, 653).

³²² Dixsaut (2001, 199).

³²³ Dixsaut (2001, 199).

³²⁴ Destaque-se que “natureza” não é um termo que se use, nos diálogos platônicos, para pensar “a Natureza”. Porque, de acordo com Dixsaut (2001, 199), sob essa identificação (vale dizer, sob essa “substantificação ilegítima”) pensamos em uma realidade tão real que qualquer outro tipo de realidade nos parece ter que derivar dela, ou seja, uma unidade tanto mais coerente quanto exclui qualquer multiplicidade de sentidos. Nessa medida, a noção de natureza se reduziria a ser “univocamente” o princípio de toda natureza singular e de todo ser natural. Vejamos em suas palavras: “‘nature’ n’est pas un terme qui serve, dans les Dialogues, à penser la Nature. Car sous cette illégitime substantification, identification, nous pensons une réalité si réelle que toute autre espèce de réalité nous semble devoir en dériver; une unité d’autant plus cohérente qu’elle exclut toute multiplicité de sens: la Nature nous paraît devoir être univoquement principe de toute nature singulière et de tout être naturel. On ne peut, selon Platon, parler de ‘nature’ qu’à la condition que ce que nous nommons ainsi comporte un ordre et une distribution réglée. *Physis* implique *nomos*”.

considerar que Sócrates fala de natureza em pelo menos dois planos diferentes (das formas e dos particulares). As naturezas múltiplas, são igualmente distribuídas. Ou seja, a natureza com relação a dimensões particulares é aferida nas dotações singulares de cada indivíduo, como por exemplo numa ocupação qualquer: a guarda da cidade.

Já a natureza pensada como uma (única) - *kata physis* - sustenta a distribuição igual de homens e mulheres em todas as ocupações. Neste caso quaisquer dimensões particularizantes estariam justificadas e superadas. Em outras palavras, quando se admite a essência humana, cada um estaria apto para qualquer atividade, aquela função que sua dotação singular justificasse e que fosse aperfeiçoada pela educação, independentemente do seu sexo. O argumento aponta para a “natureza humana inteligível”, própria da humanidade, segundo a qual as diferenças entre homens e mulheres não são tais que impeçam que ambos os sexos exerçam funções iguais na condução da cidade.

Sócrates destaca a situação da Atenas atual como algo contra a natureza.³²⁵ Mediante a dialética, pode concluir que o mesmo treinamento é apropriado tanto para homens, como para mulheres:

- Ah! Demos uma volta e eis-nos de novo em nosso ponto de partida... Estamos de acordo em que não estamos indo contra a natureza ao atribuir a música e a ginástica às mulheres dos guardiães.

- É bem isso.

- Ah! O que estabelecemos como lei não é irrealizável, nem é apenas um sonho, já que a fizemos segundo a natureza. Ao contrário, são antes os usos de hoje, opostos a essas determinações, que são contra a natureza.

- Parece. (456b8-c5)

(...)

- Então, para que uma mulher se torne guardiã, não haverá entre nós uma educação para os homens e outra para as mulheres, principalmente porque ela irá cuidar de uma mesma natureza?

- Não haverá (456c14d3).

³²⁵ Orig.: οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν ἐπεὶ περ **κατὰ φύσιν** ἐτίθεμεν τὸν νόμον: ἀλλὰ τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γιγνόμενα **παρὰ φύσιν** μᾶλλον, ὡς ἔοικε, γίγνεται. (456c14d3 *grifos meus*).

A legislação proposta para as mulheres não é impossível e nem um mero desejo, já que está de acordo com a natureza (*kata physis*).³²⁶ O que foi normatizado não é irrealizável (*adynata*), nem é apenas um sonho (*euxais*). Ao contrário da nova medida que foi estabelecida dialogicamente, são as instituições atuais que estão contra a natureza. Uma vez constatada que a natureza humana é a mesma, pela educação que passarão a receber, tanto homens como mulheres guardiães serão os melhores (*beltista*). Portanto, a cidade será habitada e guardada pelos melhores homens e mulheres, tornando-se, em decorrência, ela mesma melhor. Assim, o aprimoramento dessa natureza dotada para o governo será realizado pela educação, levando em conta as diferenças de cada indivíduo independentemente do seu sexo (457a6-7). Nada haveria de melhor nem mais potente para uma cidade do que ser habitada pelos melhores homens e mulheres: - Haverá coisa melhor para a cidade que contar com mulheres e homens que, tanto quanto possível, sejam excelentes? - Não haverá... (456c7-9).³²⁷

Ao encerrar essa discussão, Sócrates e seus interlocutores consideram que atravessaram incólumes a primeira onda, parafraseando Píndaro e devolvendo a crítica à comédia: quem “ri ao ver mulheres se exercitando nuas colhe o fruto de seu riso antes que ele esteja maduro” (457b3). Aparentemente essas pessoas não sabem do que riem nem compreendem o que fazem. O humor da comédia provoca um riso imediato e infundado. No entanto, o que é verdadeiramente ridículo é não saber determinar o que é bom para a cidade e não conseguir distinguir o útil e belo do nocivo e feio (457b6).

Em suma, há pelo menos dois planos fundamentais nos quais se pode pensar o conceito de natureza no livro V. De um lado, a natureza pensada como essência, a qual unifica o gênero humano e justifica a educação comum para mulheres e homens (452e6-453a4). Essa é a natureza unificadora e constitutiva de cada indivíduo. Por outro lado, as naturezas particularizantes e distintas de grupos tomados em suas particularidades, a exemplo de mulheres e homens, que justificam superficialmente suas atividades reconhecidamente diferentes na cidade atual. Sócrates problematiza a opinião corrente que aceita a diferença de natureza sensível entre homens e mulheres para especular acerca de uma natureza humana

³²⁶ Segundo J. Adam (1902, n. 449a), “Plato's proposals - so he asserts - are ‘natural’, because in harmony with the natural endowments of gifted women; and it is because they are natural that he calls them possible”.

³²⁷ Aqui discordamos da tradução de Vegetti (2000), pois nela não há qualquer referência ao termo melhor (*beltista*). O autor verte para o italiano acrescentando uma suposta “desejabilidade”, que não se encontra explicitada no texto. Vejamos: “E la nostra ricerca non verteva sulla **possibilità** e insieme sulla **desiderabilità** delle cose che venivamo dicendo? Proprio così.” (*grifos meus*).

comum. Partindo de um paradoxo, constrói o ambiente argumentativo necessário para se contrapor aos julgamentos aceitos sem reflexão ou discernimento. Para Marques essa *démarche* aproxima as investigações e o método estabelecidos na primeira e na terceira ondas do livro V. Vejamos:

“Portanto, efetivamente, parece que a configuração inicial do livro V pensada como paradoxal prepara ou constrói o ambiente argumentativo necessário para a posição da diferença decisiva entre *dóxa* e *epistème*, ao final. O enfrentamento da primeira onda já prepara a proposta política de que o filósofo deve governar a cidade, por possuir um conhecimento que é diferente dos julgamentos aceitos sem reflexão ou discernimento pelos cidadãos. Contrapor e questionar o que é visto ‘nos olhos’ com o que é pensado ‘nos argumentos’ é um modo de opor-se à *dóxa* e desenvolver a *epistème*, sem que isso signifique a redução da opinião ao seu aspecto fenomênico (ou empírico) ou tomar a concepção da ciência de modo dogmático (absoluto) ou determinado por uma identidade unívoca (o ser sendo confundido com ‘ser o mesmo que’). Pensar através de paradigmas exige o exame crítico dos juízos aceitos como bons e verdadeiros, inclusive aqueles que estruturam a cidade no que ela tem de mais fundamental (sua proteção guerreira). Com relação às suas naturezas, há diferenças entre homens e mulheres, mas há também semelhanças; há diferenças diferentes e semelhanças diferentes; ser capaz de discriminar essas diferenças é decisivo para se compreender melhor **as naturezas (de cada um) e a natureza que lhes é comum, sua identidade inteligível.**”³²⁸

Sócrates considera, portanto, que pensar através de paradigmas exige o exame crítico dos juízos aceitos como bons, vantajosos e verdadeiros, notadamente para as funções de governo e segurança da polis. Com relação às suas naturezas (no plural!) não tão importantes e significativas, há diferenças entre homens e mulheres, mas há também semelhanças - há diferenças diferentes e semelhanças diferentes. Ser capaz de discriminar essas diferenças é decisivo para se compreender melhor as naturezas de cada pessoa individualmente e a natureza que lhe é comum: sua identidade inteligível. A conclusão, portanto, é que as pessoas talhadas para o governo governem a cidade. Essa legislação para as mulheres trabalharem em igualdade

³²⁸ Marques (2010, 439 *grifo meu*).

de condições na polis, fundante da *Kallipolis*, não é impossível e não se trata de um sonho, uma vez que existe uma justificação natural para tanto. Por seu turno, a comunidade atual e as instituições vigentes não são naturais, uma vez que a situação de fato da cidade é contrária à natureza.

- Pois bem! Digamos que, ao falar da lei sobre a mulheres³²⁹, nós saímos ilesos de uma onda como a do mar... Não fomos engolidos por ela ao estabelecer que nossos guardiães e guardiãs devem cuidar de tudo em comum e, de certo modo, a própria discussão, coerente que foi, confirma que essas prescrições são realizáveis e úteis. (457b8-c4)

Vemos ao cabo da discussão da lei sobre mulheres (*tou gynaikeiou nomos*) que o que é bom para a polis foi defendido com argumentos e demonstrado como sendo de acordo com o que é “bom em si”. Essa norma posta em prática mostra-se útil e bela para a comunidade e para todos guardiães. Além de realizável, é a melhor. O exame do inteligível, que é acessível por meio da dialética, propiciou que o discurso sobre a capacidade intelectual das mulheres sustentasse uma legislação adequada à natureza. Nessa medida, Sócrates pode concluir tal investigação com o consenso sobre o que fazer e com a disposição para o premente enfrentamento das opiniões contrárias na cidade. Demonstra, assim, que a dominação sobre as mulheres e a exclusão em atividades de liderança não tem outro fundamento que a mera contingência de uma dada ordem social injusta.

³²⁹ τοῦ γυναικείου περὶ νόμου.

Capítulo 6)

Comunidade de mulheres e filhos: a segunda onda do livro V da *República*

Após concluir a discussão e formular a lei que autoriza as mulheres a serem governantes na *Kalipollis*, Sócrates anuncia a nova organização da família e outra regulação da vida reprodutiva na polis: que todas as mulheres sejam comuns e não dividam a mesma habitação privadamente; que crianças sejam a prole da coletividade; e que genitores não conheçam a sua descendência e nem os filhos e filhas saibam quem são os seus parentes biológicos. Vejamos:

- Todas essas mulheres serão comuns a todos esses homens, nenhuma coabitará com nenhum homem como esposa só dele, e também os filhos serão comuns, e nem o pai conhecerá seu filho nem o filho o seu pai. (457c12-d3)³³⁰

A chamada segunda onda do livro V da *República* diz respeito ao “*Gynaikeios Nomos*”, ou seja, à regra sobre a comunhão de mulheres e crianças no interior da classe de guardiães da *Kallipolis*. A união é regulada visando identificar os melhores indivíduos para gerar a melhor prole para a cidade e as crianças são cuidadas e educadas em comum.³³¹ Com tais medidas se garante o máximo bem para a cidade e, por conseguinte, para a totalidade de cidadãos que dela fazem parte.

À despeito da dificuldade de refletir sobre o assunto e enfrentar a opinião corrente na cidade, Sócrates afirma ser possível estabelecer que “nossos guardiães e guardiãs” devem cuidar de tudo em comum e que tais prescrições são realizáveis e úteis (457b8-c4). Ele acredita, no entanto, que essa norma será alvo de maior descrédito do que a primeira onda, tanto no que diz respeito à sua possibilidade, quanto à sua utilidade. Assim, torna-se premente analisar se o “maior bem” para a polis é essa comunhão, ou não. Para Sócrates, apenas almas preguiçosas (*argon kai allos pskyken ati argoteran poioutes* 458a9) se conformariam à situação atual,

³³⁰ Orig.: τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὐτῶν κοινούς, καὶ μήτε γονεᾶ ἔκγονον εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γονεᾶ. (457c12d3)

³³¹ Sobre a universalidade da educação para filhos e filhas na *Kallipolis* há uma extensa discussão. Ver Gastaldi (2013, 27-29). Recentemente Zoller (2021, 35-62) argumentou que o mito dos metais presume a mesma educação para crianças de todas as classes sociais.

fantasiando como já existente o que desejam.³³² Seu embaraço em abordar o assunto advém não tanto de a norma ser possível, mas se há dúvida de que esta é a melhor regra (450c8-d4) medindo-a sob um critério moral, antes de qualquer outro estritamente programático (ou seja, restrito à sua possibilidade, viabilidade, oportunidade etc). Portanto, para Sócrates, se houver consenso sobre a sua “bondade”, haveria que se encontrar os meios para que o modelo se implantasse na cidade atual (502b7-9).

No livro V, passa-se ao exame de como legisladores regulamentarão essa lei fundamental, quando esta já existir, reconhecendo-se que as medidas postas em prática virão a ser as mais vantajosas para a cidade e para o grupo de guardiães (458b5-7). A decisão de se aplicar ou não tal lei fica integralmente submetida ao discernimento sobre o que é melhor para a cidade (*beltista eiper dynata*), mobilizando-se o julgamento moral e restringindo-se a argumentação ao plano de sua implementação para tornar factível o princípio geral: a comunhão é a melhor forma de se garantir o bem comum. Como veremos a seguir, a genealogia do comum a partir de uma época paradigmática da humanidade, que teria existido antes da degeneração ocasionada pelo modo de vida que suscita a ganância dos indivíduos por acumular riquezas, sublinha a estratégia conduzida por Sócrates para a construção de sua *politeia*.

As divergências acerca do *gynaikeios nomos* são complexas e transparecem nos embates públicos e na própria Academia de Platão com seus discípulos, notadamente Aristóteles.³³³ O paradigma desenhado na *República* não é retomado por Platão no seu último diálogo, *Leis*. A virada neste último diálogo é notória, em especial no que concerne aos tópicos relativos à propriedade privada e à família.³³⁴ O abandono dessas proposições tem suscitado dúvidas sobre a possibilidade de implementação da *Kallipolis* e como deve ser interpretado o advento de uma segunda alternativa: a constituição da nova colônia chamada Magnesia na ilha de Creta. Embora o acesso à educação e ao coito desimpedido tenham sido consagrados na Magnesia a todas as mulheres cidadãs, independentemente da classe de renda, há o recuo no

³³² Ver Casertano (2010a, 120-126).

³³³ De acordo com J. Adam (1902, 346 ss.), há evidências para se afirmar que a comunidade de mulheres e filhos, tanto como a extinção da propriedade privada, eram ideias de livre circulação entre intelectuais nessa época, meados do século IV a.C.. Sobre o modo de vida comunitário dos pitagóricos e seu projeto baseado nas duas instituições: “the *omakoeion*, the ‘house of listeners’ and ‘sharing of possession’”, que assitiu uma ampla difusão na *Magna Grécia* por volta de 530 a.C., ver Cornelli (2013, 377-381).

³³⁴ Me parece inexplicavelmente simplório o comentário de Vlastos (1977), de que esse recuo adviria da idade avançada de Platão, em que, na teoria da justiça social e na concepção do *status* das mulheres, suas perspectivas filosófica e política se tornaram mais conservadoras.

tocante à ocupação dos mais altos cargos oficiais de governo na polis (isto é, no Conselho Noturno), como também no direito à propriedade reestabelecido para os homens, na representação legal das mulheres e na sua posição tradicional no *oikos*. Cabe adiantar que considero que as dificuldades para o Ateniense, nas *Leis*, reafirmar essas regras decorrem de uma estratégia argumentativa que o afasta inexoravelmente da *Kallipolis* e diz respeito à própria agenda levada a cabo na Academia e expressa no último diálogo de Platão.³³⁵ Para Vegetti, a segunda onda requer que se pergunte se a utopia que Platão apresenta no livro V seria parte da “*Proto-República*” (livro I) que circulava antes de 390 a.C. ou se representa uma reelaboração da utopia “filo-Espartana” dos livros III-IV. Concordo com o autor ao afirmar que no diálogo *Leis* Platão abandona a constituição da *Kallipolis*. Nas palavras de Vegetti:

“from the point of view of the utopia outlined in *R.* 5, it is very difficult to think that the *Laws* may actually represent an applied ‘projection’ of that model. In fact, the measures presented in the *Republic* as necessary in order to obtain and preserve the unification and health of the city are overturned in the *Laws*, with the reintroduction of private property and families; in addition, it ignores completely the indispensable, basic condition of possibility of that project: the philosopher’s government. Therefore, this would not be a copy that is ‘as close as possible’ to its model, but rather it would be so distant from it that the model itself would be entirely unrecognisable in its copy. If the private nature of wealth and family bonds represented the city’s disease, whose cure would consist in a communitarian lifestyle and would be administered by doctors such as the philosopher-kings, the model of the *Laws* seems to accept such a disease as incurable and would renounce its therapeutic function entirely. (...) So, rather than an applicative projection of the *Republic*, the *Laws* should be considered as

³³⁵ Segundo Bobonich (2002, 210-215), há um notório acordo entre os diálogos *República* e *Leis*, de Platão, de que o objetivo de qualquer legislação é fazer a cidade e os seus cidadãos tão felizes quanto possível, embora essa meta seja realizada de diferentes maneiras nos dois diálogos, em particular com respeito à discordância sobre se o cidadão não-filósofo poder se tornar genuinamente virtuoso. Outra questão relevante a mobilizar os intérpretes é a comparação entre a *República* e as *Leis* como uma guinada na implementação do projeto político. Como visto anteriormente, creio também que a cidade descrita na *República* seria um modelo teórico mais ambicioso, desenhado para ser posto em prática tão somente na condição essencial da coincidência entre o poder político e a sabedoria filosófica (Pl. *R.* 473c11-e6). Entre os que consideram que *Leis* rompem com o ideal da *República*, ver Laks (2001).

revision of the paradigm itself, so as to make it applicable at least at the level of the ‘third city’.”³³⁶

No que concerne à mensagem singular da *República* no tocante aos desafios da comunidade política em suas complexas relações de reciprocidade, o comentário de Susan Sara Monoson acerca do célebre tiranicídio perpetrado por Harmodios e Aristogeiton³³⁷ revela a vigorosa relação de troca mútua entre indivíduo e comunidade, que se mantém nos relatos de sucessivas gerações como uma parábola da relação público-privada na cidade democrática. Esta associa a conquista da liberdade de fala (*parrhesia*) à democracia em oposição à tirania, tanto como à manutenção da unidade entre cidadãos. Portanto, a comunhão que configura a *Kallipolis* não haveria de ser encarada como algo extemporâneo que emerge no livro V da *República*, descolada do universo simbólico da vida ateniense.

Creio que, para a compreensão das propostas legislativas da *Kallipolis*, há que se referir ao modo singular como a polis abrange a totalidade da vida de cidadãos e cidadãs, às estreitas relações entre humanos e divindades e, ainda, aos procedimentos para escolher participantes em cargos oficiais com base em méritos e condutas, *timai*. Note-se que no livro IV da *República*, a harmonia social (e, portanto, a justiça) é definida como uma condição de reciprocidade, em que cada um faz o que faz de melhor para o bem da comunidade (427a-434e). De fato, essas funções e escolhas estão inscritas nas multifacetadas obrigações para com a polis. Os processos de seleção de participantes em atividades cívicas são ocorrências que se desdobram ao longo de séculos e são concernentes ao entrelaçamento de diferentes âmbitos na organização da produção e reprodução da vida em comunidade, vale dizer, “na”, “pela” e “para” a polis. No que concerne ao “serviço à cidade”, não se verificava qualquer distinção entre encargos políticos e religiosos propriamente ditos. Os cultos religiosos da polis inoculam não apenas reciprocidade entre indivíduos e comunidade mas, colaboração entre humanos e deuses e, também, o sentimento de pertencimento à comunidade política.

A perplexidade dos intérpretes modernos acerca do conteúdo do livro V, especialmente nos séculos XIX e meados do século XX da nossa era, não deve embotar a compreensão sobre como as normas propostas por Sócrates deviam ser discutidas e acatadas. Tomar as estreitas conexões entre as práticas políticas, religiosas e jurídicas naquele contexto histórico permite

³³⁶ Vegetti (2013, 112-113).

³³⁷ Monoson (2000, 22-50).

vislumbrar a interdependência entre *oikos* e polis, não como “esferas” diferentes e antagônicas, mas como *locus* de realização de práticas permeadas por valores e interdições que se influenciam reciprocamente. Dentre outras aberturas para a investigação das potencialidades dessas interconexões, a temática da descendência e da herança mostra-se esclarecedora de suas interfaces. Conforme será destacada a seguir, a descendência desempenha um papel fundamental não apenas no seio das famílias e de suas estratégias de perpetuação simbólica e material mas, em um sentido ainda mais amplo, na própria estrutura da polis em sua organização social e política.

Josine Blok (2017) enfatiza o sentido próprio de cidadania, que tem como característica principal, desde o período arcaico grego, o pertencimento a uma coletividade. Pertencer ao território de celebração dos mesmos cultos e herdar a tradição material e imaterial são o fundamento da cidadania, que evidencia a união das pessoas na estrutura da polis, com sua organização social e política própria. Nessa medida, a origem comum, que provém das relações de parentesco, dos cultos religiosos e do território ocupado pelos ancestrais, é retomada para a conceituação de cidadania política (em contraposição ao estreito conceito aristotélico), visando contemplar outros âmbitos da vida e sua notória integração para assim configurar o conceito.³³⁸ Compreender a herança compartilhada, bem como as práticas agregadoras e o entrelaçamento e organicidade entre *oikos* e polis, mostra-se, portanto, crucial. Em suas palavras:

“(Acro)polis, the place of safety where the central sanctuaries were situated, signified the essential connection between the community, their common cults of gods and heroes and the territory they inhabited; by the fifth century the Acropolis was the place where laws and decrees were set up. This sense of *politai* and *astoi* as all those sharing the same habitat, social life and cults, for short ‘the members or inhabitants of the polis’, we might label the generic meaning of the lexemes *polites* and *astos*. In the course of time, a gradual and partial shift in meaning is visible from *politai* in this generic sense towards *politai* as those sharing a common descent. Underlying this development we saw that the polis (community) became the overarching aggregate of the subgroups to which *politai/astoi* belonged, and of which descent increasingly became the defining criterion. *Politai* and *astoi* are very close in meaning, but *astoi* has somewhat stronger overtones of ‘belonging to us’ than *politai*, a difference

³³⁸ Blok (2017, 247).

articulated in the contrast between *astoi* and others, usually outsiders; in this contrastive context, the singular *astos* denotes a single representative of the citizens.”³³⁹

Assim as práticas comunitárias, tais como a partilha das carnes sacrificiais e a refeição ritual, representam a condição de cidadania dos participantes. Ao banquetear no santuário, as mulheres casadas reforçam seu papel na continuidade da vida poliade e reafirmam que o espaço doméstico não é menosprezado pelas instâncias públicas. A principal distinção entre cargos de sacerdócio (*timai*) e de governo (*archai*) consiste em que sacerdotes e sacerdotisas são escolhidos em estrita associação com as divindades da localidade, conferindo legitimidade àquela escolha. No tocante à cooperação entre humanos e divindades, a escolha de sacerdotisas e sacerdotes é reveladora: a polis decide em que tribo (*phyle*) ambos são escolhidos e na seleção final, obtida por sorteio, atribue-se às divindades a escolha, que a polis deve respeitar, confirmar e implementar.³⁴⁰

Haveria diferença de papéis entre homens e mulheres no exercício das funções ritualísticas e na distribuição dos cargos religiosos oficiais? De acordo com Blok, a correspondência entre responsáveis pelos cultos permite uma melhor compreensão do sexo como critério de acesso aos cargos públicos. No domínio do culto religioso, evidencia-se uma “simetria estrutural” nos papéis públicos abertos a homens e mulheres em termos de seleção, responsabilidade e conteúdo de suas funções: preparar o animal para o sacrifício e supervisionar o desempenho adequado do abate, operar o corte e divisão da carne, recitar orações e relatar o resultado do sacrifício, sempre em conformidade com os costumes relativos aos cuidados do santuário.³⁴¹ Vale dizer, sacerdotes e sacerdotisas prestam igualmente contas à polis por seus deveres de culto e suas finanças.³⁴² Uma vez que o significado do exercício do

³³⁹ Blok (2017, 183).

³⁴⁰ Uma dimensão significativa desse processo decisório se situava fora da esfera de influência da polis (conselho – *boule* - e assembleia). Contudo, há que se destacar que a organização dos cultos mudou visivelmente ao longo do tempo e em Atenas viu-se a polis (ou seja, os representantes das instituições administrativas) tomando cada vez mais iniciativas acerca dos cultos. No entanto, em casos de incertezas, deuses/as eram consultados/as, geralmente pelo oráculo de Delfos. Cf. Blok (2017, 183).

³⁴¹ Blok (2017, 247-248).

³⁴² O paralelo entre os cargos religiosos na polis para homens e mulheres é corroborado pelos decretos honoríficos estudados por Lambert (2012): sacerdotes e sacerdotisas eram elogiados da mesma forma para os mesmos deveres. Segundo Blok (2017, 248), na “linha de base” da participação nos *timai* (ou seja, no

culto não se limita à religião, mas abarca a autopercepção da polis no sentido mais amplo, o estatuto de cidadania (de homens e mulheres) mostra-se simétrico em seu aspecto fundamental. Essa noção se reflete, segundo a autora, na própria “terminologia simétrica”: *politai*. Em concordância, Violaine Cuchet afirma que nas práticas cívicas, “únicos lugares efetivos do político”, atuavam cidadãos e cidadãs em rituais comuns (incluindo o teatro), no intercâmbio de bens (terras, em especial) e de pessoas (casamentos e adoções).³⁴³ A cidadania reconhecida pela descendência ressignifica a importância e a presença das mulheres na sociedade ateniense. Conforme Cuchet, a conceituação de cidadania na antiguidade grega não deve ser limitada ao papel exclusivo de homens em restritas funções deliberativas e judiciárias descritas por Aristóteles no livro III da *Política* (1275b17-20).³⁴⁴ Nesse sentido, é urgente que se questione as assembleias cívicas como os locais de governança por excelência das *poleis*. É imprescindível que os estudos da antiguidade busquem uma nova maneira de definir *politai* para se compreender o significado profundo da cidadania ateniense e vislumbrar a estreita relação entre indivíduo e comunidade, entre *oikos* e polis.

No cabedal da nova legislação da união para reprodução na *Kallipolis*, o princípio que a embasa emerge como um farol iluminando os caminhos para a expansão dos serviços para a comunidade. Após a superação da objeção inicial de Gláucôn acerca da identidade da natureza entre homens e mulheres, Sócrates passa à enunciação do *gynaikeios nomos*, ou seja, à lei sobre a geração comum de crianças e a comunhão de mulheres, inserindo o problema específico no contexto geral do tópico.³⁴⁵ A suposição de uma verossimilhança de capacidades, e de dotações naturais, aplica-se à função geral da guarda na polis (“- Ah! Tais mulheres devem ser escolhidas para que convivam com tais homens e juntamente com eles exerçam a guarda,

corte básico relativo às atribuições de tarefas aos cidadãos) e nos principais cultos religiosos havia notória simetria entre homens e mulheres.

³⁴³ Cuchet (2015, 298).

³⁴⁴ Cuchet (2015, 300).

³⁴⁵ Aqui se destaca a comparação de guardiães com cães, já apresentada no livro II 375d e discutida na primeira onda. A formulação de Sócrates sobre *gynaikon ktisis* (posse de mulheres) nessa passagem é objeto de polêmica. Cabe mencionar a consagrada leitura de Dawson acerca do provérbio corrente “*koina ta philon*”, ou seja, “os assuntos dos amigos são comuns”, que deu margem à interpretação de uma suposta posse das mulheres por homens. Dawson considera a expressão de origem pitagórica, cujo estilo de vida, caracterizado pela *koinonia* de amigos e de bens, tanto como a legislação espartana, teriam influenciado o modelo comunista da *República*. O comunismo platônico seria definido, portanto, com base em três elementos: comunidade de bens; comunidade de mulheres; e igualdade entre homens e mulheres (Dawson 1992, 21-36). Irei propor adiante uma alternativa interpretativa sustentada na análise do texto e nos estudos antropológicos e historiográficos mais recentes.

já que são aptas para isso e a natureza delas tem afinidade com a deles.” 456b). Assim, as mulheres guardiãs, *phylakides*, seriam escolhidas para viver junto (*synoikein*) com guardiões, *phylakes*, bem como para compartilhar a defesa da cidade (*symphytatein*). As afirmações conclusivas da investigação que se desenvolve na segunda onda são emblemáticas do caráter da cidade a ser fundada no tocante às relações simétricas dentro da polis: a comunidade de mulheres e homens contempla a mesma educação para o aperfeiçoamento da natureza de guardiões e define o papel na custódia coletiva das crianças, ou seja, na função de defensores e de cuidadores de toda a cidadania, como guardiões de um rebanho:

- É que para seres humanos nascidos e educados conforme expusemos não há na minha opinião outra maneira correta de posse e convívio com filhos e mulheres senão a de seguir o impulso que de início lhe demos. De certa forma, com o que dizíamos, tentávamos pôr nossos homens como guardiões de um rebanho. (451c3-8)

Assim, a lei para a função reprodutiva (*gynaikeios nomos*) postula uma *koinonia* de reciprocidade entre mulheres e homens, guardiãs e guardiões, polis e *oikos*, *timai* e *archai* que informa todo o modo de vida da *Kallipolis*. Ressalte-se que isso representa uma diferença perceptível em relação às demais normas: *koinonia* configura, neste caso, uma relação horizontal - simétrica - entre os sexos, em que a prole da cidade se coloca como meta coletiva. A prole como serviço para a polis tem sido encarada e debatida sob diferentes visões. Essa importante questão não passou incólume entre comentadores do livro V da *República*, notadamente entre intérpretes feministas.³⁴⁶

Campese considera, em particular, que a redação formal dessa segunda lei do livro V correlaciona os “sujeitos masculinos” com os filhos e filhas, “alinhando as mulheres com seus filhos [e filhas] na posição de objetos possuídos pelo guardiões”.³⁴⁷ Ainda segundo sua interpretação, que concilia as visões polarizadas entre as feministas acerca do papel das

³⁴⁶ O debate sobre o papel das mulheres em Platão divide comentadores. Grosso modo, há quem considere o filósofo ateniense um precursor do feminismo, a exemplo de: Cornford (1941); Vlastos (1994); N. D. Smith (1980); e mesmo quem destaca a importante norma progressista contida na *República*: Bluestone (1987); Sandford (2010). De outro lado, há quem negue o caráter feminista das propostas da *República*, ver: S. Pomeroy (1974, 1975); J. Annas (1976); A. Saxonhouse (1976); M. Buchan (1999); C. C. W. Taylor (2012), dentre outros. Há também quem descarta a possibilidade de um genuíno interesse de Platão pela condição das mulheres, porém reconhece a importância do gesto na *República*, como, por exemplo: D. Wender (1973); E. Blair (2012).

³⁴⁷ Campese (2000, 242).

mulheres em todo o *corpus*, é gritante o eco da herança tradicional da família na linguagem utilizada na *República*, em que pese o fato de que a organização da sexualidade esteja agora (na *Kallipolis*) inserida na dimensão coletiva.

Já na célebre tese defendida por Pomeroy³⁴⁸ as mulheres são consideradas propriedade dos homens e, portanto, são apropriadamente designadas como *koinonia*, termo usado nos documentos legais atenienses para designar posse conjunta de ativos.³⁴⁹ Assim, ela nos diz que Platão não conceberia que as guardiãs pudessem viver sem proteção masculina, atribuindo-lhes uma condição de subordinação mesmo na ausência de propriedade privada e casamento monogâmico. Pomeroy, cuja análise influenciou notoriamente inúmeras helenistas a partir da década de 1970, considera que o léxico usado por Platão na *República* revela o viés machista de sua proposta concernente, em última instância, à posse masculina sobre as guardiãs.³⁵⁰ Segundo a autora, é preciso levar em conta que as mulheres atenienses não tinham acesso à vida pública, não eram consideradas cidadãs, pois não detinham direito ao voto nas assembleias e tampouco podiam exercer a magistratura. Suas tarefas, que se reduziam à tecer, costurar e cozinhar, estavam encerradas no interior da casa. Ocupavam-se tão somente do cuidado e educação de filhos/as até a puberdade, momento em que a educação dos meninos em retórica e ginástica passava aos educadores masculinos (enquanto a educação restrita das meninas continuava a se desenvolver no espaço doméstico e em tarefas estritamente femininas). Em suma, viviam confinadas na “esfera privada” e eram restringidas na livre interação social, inclusive nas relações sexuais fora do casamento, o que era amplamente autorizado aos homens.³⁵¹

Do lado oposto se posiciona Vlastos,³⁵² cujo comentário sobre a livro V no famoso artigo “*Was Plato a feminist?*” coaduna-se com os argumentos de uma significativa parcela de quem defende que os direitos de igualdade perseguidos por feministas modernas estariam devidamente contemplados no livro V da *República*. Vlastos pondera que a falta de

³⁴⁸ Cf. Pomeroy (1974, 33-35).

³⁴⁹ Uma análise jurídica das formas de *ousia* indivisa entre irmãos é conduzida por A. R. W. Harrison (1968, 239 e ss.). Ver Campese (2000, n. 1, 242).

³⁵⁰ Voltarei a esse ponto no capítulo 7.

³⁵¹ Pomeroy (1995, 71-86).

³⁵² Vlastos (1994, 133-143).

esclarecimento sobre o bem comum dos homens não autoriza a assimetria inferida por Pomeroy, nem tampouco uma suposta intenção em subordinar os filhos como se fossem propriedade privada. Ao contrário, afirma que em todo “casamento de grupo”, toda mulher pertence a todos os homens apenas na medida em que cada um pode ser o pai de seu filho. Mas isso é simetricamente válido: portanto, não faz sentido afirmar que x é uma propriedade de y quando y é, por sua vez, uma propriedade de x . Ademais, Vlastos detecta uma suposta concordância de Sócrates com a opinião geral de crítica generalizada sobre a conduta das mulheres na cidade atual. Tal depreciação diz respeito exclusivamente às mulheres sob as condições presentes em Atenas (e não ideais). Portanto, os apetites heterônomos que, na perspectiva de Sócrates, predominam nas mulheres, crianças, escravos e pessoas da massa vulgar (431c) é o que se avista na cidade a ser transformada para melhor. Para Vlastos, Sócrates não está dizendo que a mulher está ali como o caráter fixo e invariante da fêmea da espécie - sua natureza: “there is no reference to women’s *physis* in this passage or any of the others I have cited from the *Republic*, as there would have been if his point had been that those bad ‘womanish’ traits were inherent in femaleness as such”.³⁵³ Assim, na ausência de tais indicações, a maneira correta de ler essas passagens, segundo o comentador, seria tomá-las como reflexões sobre o que “Platão” pensa que as mulheres são “agora”, vale dizer, formadas e moldadas, deformadas e malformadas, pela sociedade que as criou, condicionando a necessidade de mudar esse estado de coisas por meio de um novo estilo de vida para as guardiãs.³⁵⁴

Em intervenção recente no debate, Coleen P. Zoller aponta que o enquadramento de Platão como feminista, sob os critérios de feministas liberais, deve ser considerado anacrônico e inadequado. A autora enfatiza a inadequação da noção de direitos e lutas de igualdade sexual para se compreender o que estava em jogo:

“Most of the commentators who reject Plato’s feminist status do so on the presumption that feminism is defined by liberal feminism, with its focus on

³⁵³ Vlastos (1994, 138).

³⁵⁴ Note-se que Vlastos atribui o feminismo da *República* não à Platão, mas sim à Sócrates e sua teoria de justiça social. Este seria o motivo pelo qual o feminismo de Platão estaria circunscrito aos argumentos defendidos nos livros IV-VI da *República*, divergentes dos demais distribuídos em todo o resto de seu *corpus*. Para o reconhecido intérprete, se se quer procurar feminismo em Platão, há apenas um lugar onde não precisamos inventar: na legislação para Guardiões da *República*: “So if we are looking for feminism in Plato there is only one place where we do not need to invent it: in the legislation for the Guardians in the *Republic*”. Vlastos (1994, 142)

individual rights and equality in the eyes of the law. Certainly it makes sense to consider someone a feminist if that person advocates for women's rights because one is concerned about fairness and the needs and desires of women. But Plato's social-political philosophy does not include the notion of individual rights at all. If we predicate feminism upon individual rights or making individual women happy, Plato could never qualify.”³⁵⁵

Concordando com importantes aportes à essa discussão, notadamente com a reflexão trazida por Stella Sandford em *Plato and Sex*, considero que há que se ter em mente que as categorias sexuais não são operantes para a questão das guardiãs ou “filósofas-rainhas” (“queen philosophers”), ou qualquer outra proveniente dos textos antigos, uma vez que a distinção binária decorre de um processo específico de conceituação que estabeleceu a típica polarização das chamadas identidades sexuais na modernidade.³⁵⁶ Os ganhos epistemológicos das teorias feministas são indiscutíveis, contudo, a tentativa do uso de gênero como categoria analítica na antiguidade não se aplica sem as mediações necessárias.³⁵⁷ Segundo Sandford, é mais promissor considerar que a passagem de “homem e mulher” para “masculino e feminino” pode ser vista como uma mudança em um plano estritamente horizontal, vale dizer, para um par alternativo qualquer de gêneros.³⁵⁸ Logo, não se trata de descrições fundamentais sobre uma suposta essência distinta, isto é, “ontologicamente **assimétrica**”. Ao contrário, esses são grupos em que a diferença, por qualquer propriedade que se tome, não é distribuída deterministicamente, mas aleatoriamente. Assim, as idiosincrasias entre as pessoas, vale dizer, a singularidade de cada indivíduo não é determinada por uma suposta “essência distinta” entre dois sexos (entre homens e mulheres). Decorre da formulação de Sandford, que Sócrates substitui *genos* dos machos e fêmeas (biológico) para *genos* masculino e feminino (socio-

³⁵⁵ Zoller (2021, n. 48, 56).

³⁵⁶ Ver Butler (1990).

³⁵⁷ Sobre a crítica da universalidade e objetividade do conhecimento, isto é, a crítica da parcialidade da epistemologia hegemônica dominante e as importantes contribuições epistemológicas das teorias feministas, ver Donna Haraway (1995, 7-41). Sobre novas referências para se relacionar as categorias de sexo, gênero e sexualidade na antiguidade, ver Sandra Boehringer (2005, 83-110). Sobre a crítica de categoria de gênero ocidental como universal, ver Oyèrónké Oyewùmí (2021).

³⁵⁸ Nessa medida, Sanford (2010, 31) abre mão da presunção da categoria moderna de sexo.

político), em que a valorização desses atributos é determinada pelo contexto social e político específico (e não pela “biologia”).³⁵⁹

Como vimos no capítulo 5, referente à primeira onda, para Sócrates não há diferença entre homens e mulheres no que concerne à natureza em si (*physis*), muito embora a fêmea dê a luz (*tiktein*) e o macho engendre (*ocheuein*) (454d10-e1). Porém, essa diferença é considerada como não essencial, tal como a diferença que existe entre o homem calvo e cabeludo, ou a diferença entre o médico e o construtor (454c).³⁶⁰ Em oposição a esse entendimento, no âmbito da tradição aristotélica,³⁶¹ tomou-se a natureza na sua determinação biológica-reprodutiva para justificar o trabalho doméstico e o cuidado dos filhos como sendo exclusivos de mulheres, justificando-se a divisão do trabalho nesses termos. Como um dos desdobramentos nefastos dessa tradição, detecta-se uma certa glorificação da “feminilidade” para reforçar esse *status quo*.³⁶²

Em suma, ao afirmarem que as medidas para a comunhão visam atender exclusivamente os interesses do “Estado” em detrimento das mulheres guardiãs, as quais ofenderiam os

³⁵⁹ Sandford (2010, 32).

³⁶⁰ Cf. capítulo 5.

³⁶¹ Cf. Arist. *Pol.* 1262a ss.

³⁶² Lolita Guerra (2020) traça um amplo panorama para criticar as teses do matriarcado na antiguidade, que mediante uma distinção biológica e sua suposta relevância para distinguir características tipicamente femininas inerentes às mulheres acabam por informar movimentos feministas e políticas públicas. Para a autora, “a História do matriarcado ao patriarcado perde boa parte de sua complexidade e provocação política na passagem do século XX, ainda que a discussão agora colocada passasse a adotar como base também a cultura material. A arqueologia do Egeu, ao invés de problematizar a tese matriarcal, adotou uma abordagem difusa e, contraditoriamente, generalista sobre o que teria sido a ‘era das mães’. Faria sentido imaginar que, quando Jane Harrison e, principalmente, Arthur Evans voltaram-se à análise de contextos específicos, com destaque para Cnossos, sua postura seria de adotar a hipótese nos limites do ‘grupo de controle’ dos artefatos escavados, abandonando o modelo universalista até então vigente. Não foi o que aconteceu. O matriarcado deixou de ser uma hipótese a ser qualificada e passou a figurar na influente literatura desses arqueólogos como um pressuposto incontestado (2020, 18 e 19). Ademais, “como argumenta Cynthia Eller (2000, 183), o mito matriarcal que forma todo esse conjunto de ideias é uma narrativa das origens baseada numa nostalgia escapista, assentada em arquétipos atemporais, como a noção de ‘feminino’ cunhada pela associação entre mulher e maternidade” (2020, 23). Assim, a metanarrativa feminista “vê a História como História das relações sociais do sexo. Também ela tem uma organização cíclica (talvez um fruto bastardo do rapto do marxismo pela religião): horda, matriarcado, patriarcado e, finalmente, uma era dourada sem conflitos e desigualdades entre homens e mulheres. Novamente uma má resposta para uma pergunta importante sobre a natureza, as transformações e o sentidos das relações entre homens e mulheres. Má resposta, pois, como o ‘modo de produção asiático’, parte dessa narrativa jamais se concretizou pelas fontes arqueológicas. O matriarcado pré-histórico nunca existiu, ao menos ao nível documental.” (Guerra 2020, 24) De acordo com Nancy Frazer (2022 n 22, 40) o “rebaixamento de gênero pode, é claro, assumir muitas formas, inclusive esteriótipos que parecem celebrar, e não aviltar, a ‘feminilidade’.”

interesses dessas mulheres em sua compleição física e emocional supostamente diferenciada, algumas interpretações contemporâneas rendem-se à concepção da determinação biológica e das necessidades e demandas de uma especificidade física e “natural” da fêmea, em oposição ao macho. De outro lado, há uma interessante vertente de comentadores que destacam que o argumento de Sócrates, interpretado com base nas categorias modernas, indica que o que é ser um homem ou uma mulher - o que constitui um homem como homem e uma mulher como mulher - não é a identificação do sexo, mas as normas sócio-históricas do que nós chamamos modernamente de “gênero”, que inclui atributos de masculinidade e feminilidade e uma dada normatividade dos papéis prescritos para cada um. Por seu turno, é possível dizer, seguindo Sandford que, na polis ateniense, fazer parte dos grupos “mulheres” ou “homens” é ter o conjunto de atributos do que seja considerado feminino ou masculino, respectivamente naquele contexto histórico-social.³⁶³ Daí deriva a imputação de características associadas a uma presunção de inferioridade ou superioridade e a ocupação inexorável de uma certa posição social e política. Portanto, “mulheres” e “homens” são grupos definidos sócio-politicamente e não biologicamente. Essa conclusão coincide com a de Sócrates ao cabo da investigação realizada na primeira onda.³⁶⁴ Decorre da minha análise do livro V que, para Sócrates, todos os indivíduos, à medida que são dotados de capacidade para a filosofia, serão integrantes do conjunto de guardiães educados para a função de governo da *Kallipolis*, em conformidade com a própria natureza (*kata physis*) que é a mesma para homens e mulheres. Nesse sentido, o ser humano ontologicamente considerado permite o reconhecimento da igualdade de capacidades no desempenho da função de governo e guarda na polis e, em decorrência, abre portas para a atribuição da responsabilidade de cuidar e educar a prole à coletividade.

No bojo desse debate, a artificial separação entre a vida no *oikos* e na polis e as condições históricas propriamente ditas da família grega sofre recorrentes incompreensões e preconceitos de alguns helenistas. Com isso se verifica a estigmatização das mulheres para a política, cujas considerações depreciativas aparecem em diferentes vertentes. Assim, encontram-se ressonâncias emanadas das interpretações do célebre discurso de Péricles e a chamada “metáfora do *erastes*” em que Tucídides o faz exortar seus concidadãos "a

³⁶³ Sandford (2010, 32).

³⁶⁴ Ainda que se presuma a categoria moderna de sexo binário, que se revela estranha à realidade antiga e inadequada para a compreensão da sociedade grega.

contemplar, dia após dia, o poder da cidade e tornarem-se seus amantes (*erastai*).³⁶⁵ Para alguns, a metáfora sugere uma forma de pensar a relação de reciprocidade entre cidadão e polis, notadamente na cidade democrática. À despeito das dificuldades de sua interpretação para nós modernos, dada a complexidade da imagem usada, em certo momento tornou-se hegemônica a explicação de que essa instituição era exemplar das relações de reciprocidade na vida política, com destaque para uma auto-imagem de virilidade na cultura em detrimento de tudo o que fosse relativo à feminilidade.³⁶⁶ Considerou-se que essa imagem celebra o controle do cidadão sobre suas próprias paixões e, portanto, sua força interior. Ou seja, ao apelar aos cidadãos para concebê-los como "amantes (*erastai*) da polis", imagina-se que Péricles está propondo que os atenienses podem - e devem - recorrer ao seu entendimento comum sobre o que é semelhante ao desejo erótico, bem como aos códigos de conduta claramente definidos para se orientar no tocante às demandas da cidadania democrática. Tais códigos se referem ao comportamento sexual legítimo e à manutenção de um relacionamento íntimo entre um amante cidadão adulto (*erastes*) e um menino amado (*eromenos*). Note-se que a alusão à penetração não esgota o sentido em que o *erastes*/cidadão é concebido como "ativo". Assim, na medida em que a metáfora de Péricles enfatiza a virilidade dos cidadãos, exorta ao autocontrole que devem exercitar em relação ao fascínio dos prazeres. Ou seja, a metáfora alude às relações altamente formalizadas e valorizadas entre homens adultos cidadãos (*erastai*) e adolescentes meninos nascidos livres (*eromenoi*), que eram comuns na elite ateniense. De especial interesse é a maneira como a oposição ativa/passiva não só é mapeada em uma oposição homem/mulher, mas também se torna a contraparte para o grupo masculino. Sob esses termos, o suposto gênero cruza com os papéis sexuais e sociais de maneira significativa. As mulheres, portanto, são consideradas biologicamente e socialmente adequadas para um papel passivo na relação sexual com homens. A masculinidade teria marcado, como enfatiza Foucault, não apenas um papel sexual profundo e generalizado, mas também uma atitude em relação aos prazeres em geral, incluindo os sexuais, à medida que a virilidade exigia um autodomínio rigoroso de seus próprios desejos de prazer. Um hedonista lascivo e vigoroso não combinava com a imagem idealizada de um homem livre e viril. Em vez disso, para ser "livre" e "viril" na visão ateniense, seria necessário autocontrole e temperança (*sophrosyne*) em relação à sedução dos prazeres. A

³⁶⁵ Th. 2.43.1.

³⁶⁶ Cf. Monoson (2000, 69-74).

feminilidade, por outro lado, marcaria a falta de resistência à atração do prazer.³⁶⁷ O próprio conceito de “passividade” seria concebido em termos de não resistência em relação à força dos prazeres e estaria intimamente ligada a uma suposta visão ateniense de feminilidade. No mundo grego antigo, portanto, a masculinidade seria concebida como uma conquista duramente alcançada, em que um homem sempre estaria em perigo de escorregar para “o servil ou feminino”, sempre em perigo de se tornar “suave” (soft) ou “feminino” (*womanish*).³⁶⁸

Recentemente a investigação ganhou nova e maior envergadura, ao se vislumbrar a importância do papel da mulher para a sustentação do patrimônio e da herança nos marcos da tradição, costume e legislação.³⁶⁹ Isso possibilitou um outro olhar sobre as mulheres na Atenas no período clássico, que não deveriam ser, como foram, relegadas a um apêndice enclausurado e destituído de relevância para a polis e sua dinâmica sócio-política. Nesse contexto, *oikos* passa a ser entendido como parte inerente da polis, com funções complementares e não apartadas. Dado que quaisquer questões relacionadas com casamentos e filhos eram submetidas e referendadas pelas instâncias socio-políticas que sancionavam os atos da cidadania - cidadania reconhecida para todos os membros livres do demos - tais costumes indicam as dificuldades inerentes de uma determinação do que é público e o que é privado, estando ambas dimensões da vida na polis imiscuidas no contexto social e político. Assim, as relações de

³⁶⁷ Ver em Cornelli (2015, 39-51) a representação de Alcibiades no diálogo *Banquete* de Platão como um expoente do “maior fracasso da educação ateniense” (e da pedagogia socrática) à medida que sua “fraqueza” revela traços “femininos”, com a representação paralela da ética do gênero feminino como necessariamente ligada à *philotimia* e a algumas fragilidades relacionadas ao prazer da sedução.

³⁶⁸ Sobre essa temática, ver Foucault (1990); Dover (1989); Halperin, Winkler e Zeitlin (1990); Winkler (1990); Nussbaum (1986); Loraux (1986); Pomeroy (1975); Henderson (1988); Cohen (1991b). Para a crítica da visão de Foucault sobre a sexualidade no mundo antigo ver, em especial, os ensaios em Larmour et al. (eds.) (1995), cf. Monoson (2000 n. 23 e 24, 70).

³⁶⁹ A aproximação entre os domínios nos estudos integrados de religião, cultura, legislação e política permitiram a superação das limitadas noções anteriores acerca do papel do *oikos* na polis. Obviamente destacamos aqui as obras de Josine Blok, em especial o livro *Citizenship in Classical Athens*, de 2017, que muito bem qualifica o conceito de cidadania ligada à heranças e tradições em cultos religiosos (*hiera kai hestia*) para incluir mulheres e demonstrar as indissociáveis relações entre *oikos* e polis, bem como o faz demais autores, como: V. Cuchet (2015), C. Souvinou-Inwood (1995) Burkert (1995); C. Patterson (1986). Segundo Blok (2017, 4): “Current scholarship, as I will discuss in more detail below, is investigating the polis as the platform of religion, but tends to underestimate religion as a crucial element of citizenship. Concomitantly, many activities of women taking place in the domain of religion have not been sufficiently understood as acts of citizenship, nor, on the other hand, have religious actions been sufficiently understood as integral to men’s civic roles. Only when these elements are given their full due can we attain a more comprehensive understanding of what politics, in the sense of running the polis, really meant at Athens.”

parentesco e a posição das mulheres no *oikos* no período clássico nos permitiriam reconhecer uma maior interação dessas instituições. Vejamos.

Uma vez casada pela *engye* (contrato entre famílias) e doada por *ekdosis*, a família original de uma filha "se separa" dos filhos que ela virá a ter. Note-se que os descendentes pertencem à família paterna em primeiro lugar, seguindo as regras da patrilinearidade. Conforme Blok:

“An eloquent recognition of the priority of the paternal line and the significance of the mother’s family as both sides of the *anchisteia* is found in naming practice: in the classical age, sons were usually named after their grandfathers, the eldest son after his paternal grandfather and the second son after his maternal grandfather. For the same reason, as we saw, an Athenian inherited his or her relations with the gods from both their father’s and their mother’s families. Jerome Wilgaux observes that a married woman, who combined membership of two families, was the key figure connecting the two kin groups into one *anchisteia*. However, the double allegiance of the wife could also create a feeling that she remained to some extent an outsider in her husband’s household, not entirely to be trusted with the interests of her in-laws. This ambiguity could fuel suspicion about her conduct, notably in sexual terms, and stimulate a perception of women as in some respect ‘other’ than the men whose patriliney prevailed in the conjugal household to which she belonged.”³⁷⁰

Dependendo das circunstâncias, cenários diversos podem se verificar e acentuar o estranhamento das mulheres no meio familiar do marido. Normalmente, uma noiva literalmente se muda para a casa de seu marido ou cria uma nova família com ele (*ekdosis*), porém, ocasionalmente, o casal vem morar em uma casa original; o *oikos*, por definição, combina pessoas de pelo menos duas famílias. A escolha da casa real não faz diferença para a essência da união, porque não é o local de residência, mas sim a família do pai (ou seja, o respectivo

³⁷⁰ Blok (2017, 136).

pai) que define o agregado familiar como uma unidade social no demos.³⁷¹ Quando a noiva troca festivamente seu lar paterno por seu lar conjugal ocorre o ritual de *gamelia* na *phratría* para confirmar o compromisso original em uma união reconhecida pela fratria que garante a legitimidade dos filhos. No âmbito do *oikos*, um homem adulto e casado é o *kyrios*, em uma relação hierárquica como pai sobre seus filhos menores e suas filhas e como marido sobre sua esposa. Uma mulher passa, portanto, da *kyrieia* de seu pai para a de seu marido, ou em caso de morte deste último, de outro parente adulto do sexo masculino (geralmente um filho adulto). No entanto, a autoridade de um marido sobre uma mulher é muito mais fraca do que a de seu pai e, geralmente, a esposa encontra mais apoio em sua família de nascimento, principalmente em seus irmãos.³⁷² Ressalte-se que a esposa traz as suas próprias relações de culto, as quais a sua família mantém com a divindade. Contudo, ela é integrada aos cultos da família de seu marido, em que o ritual marca sua aceitação como a mãe dos futuros herdeiros na família de seu marido. Compartilhar os cultos familiares transforma o *oikos* em uma *koinonia*. Na Grécia clássica a validade legal de um casamento é um assunto de interesse público, pois estabelece a cidadania dos filhos e a aplicação das leis de sucessão.³⁷³

As relações entre *oikos* e polis suscitam importantes reflexões. De acordo com Blok, houve uma forte guinada na compreensão de suas conexões desde que F. Bourriot e D. Roussel, no ano de 1976, demonstraram que fratrias (*phatriai*), tribos (*phylai*) ou clãs (*gene*)³⁷⁴ não eram baseadas em descendência real, mas fictícia e, portanto, não poderiam ter sido os instrumentos de uma “aristocracia de nascimento”, conforme se afirmava nos estudos anteriores. Ocorreu, assim, uma profunda revisão, que afetou particularmente a identificação dos *gene* como provedores de sacerdotisas e sacerdotes para a polis e, especialmente, a concepção sobre como *phylai* ou *gene* haviam se desenvolvido junto com a polis emergente, sendo uma espécie de instituição da polis, ou seja, uma instituição política desde o período arcaico. Ficou evidente que as fratrias sempre desempenharam um papel fundamental na cidadania, exercendo controles sobre a própria “legitimidade por descendência”, tanto antes como depois de Clístenes.³⁷⁵ Os resultados de Bourriot, Roussel e Lambert foram corroborados por Blok (2017,

³⁷¹ Blok (2017, 128).

³⁷² Cf. Blok (2017, 105).

³⁷³ Ver Finley (1989, 264).

³⁷⁴ Cf. Blok (2017, 126). Para estudo comparativo entre *gene* grega e *gens* romana, ver Smith (2006).

³⁷⁵ Lambert (2012b).

126): as leis de Sólon reforçaram as regras de legitimidade para a imputação de cidadania; já as de Clístenes consolidaram o sistema de cidadania adicionando uma camada de organização à polis baseada no mesmo princípio de descendência e, por fim, Péricles endureceu ainda mais as regras ao exigir a descendência ateniense de ambos os lados, tanto do pai como da mãe. Ressalte-se que a lei de cidadania proposta por Péricles e aprovada em 451-450 a.C foi essencial na abertura do acesso aos sacerdócios de novos cultos introduzidos na polis por pessoas de origem não-aristocrática.

Portanto, o critério de descendência expandiu-se em termos de rigor e força, em vez de dar lugar a estruturas mais impessoais para a polis, como diziam equivocadamente os estudos helenistas até então. Assim, Blok revela que a cidadania baseada em participação na herança da família (e simultaneamente na polis) decorre expressamente do vínculo estabelecido nos cultos para deuses e deusas representados nos *hiera kai hosia*.³⁷⁶ Há que se observar que qualquer candidato à herança devia provar sua participação hereditária no *hiera patroia*:

“the gods honoured in his family who are the ancestral gods of the polis, and about his *oikos* where these cults were located – the chain of cults belonging to the domain of the *phratryai*. The family tombs likewise are evidence of hereditary membership of the polis and sustain the connection with the ancestors; tomb cult sustained one’s own inherited part of the polis’s bond with the gods. Moreover, taking care of the dead typically was *hosios* conduct, as was treating one’s parents well; at Athens, it was both a moral imperative and laid down in Solon’s laws”.³⁷⁷

A continuidade desse vínculo era exigida não apenas para manter o ritual da maneira correta pelas gerações consecutivas, mas principalmente para garantir a transmissão do laço ancestral estabelecido por aqueles que primeiro entraram nessa relação com a divindade, sendo

³⁷⁶ Segundo Coulanges (2006, 19), a casa grega ou romana abrigava um altar e sobre este devia haver sempre um pouco de cinza e carvões acesos. Chamavam a esse altar de nomes diversos: *bomos*, *eschara*, *hestia*. “Era obrigação sagrada, para o chefe de cada casa, manter aceso o fogo dia e noite. Infeliz da casa onde se apagasse! Cada noite cobriam-se de cinza os carvões, para impedir que se consumissem por completo; pela manhã, o primeiro cuidado era reavivar o fogo, e alimentá-lo com ramos. O fogo não cessava de brilhar diante do altar senão quando se extinguiu toda uma família; a extinção do fogo e da família eram expressões sinônimas entre os antigos”.

³⁷⁷ Blok (2017, 124-125).

então considerados os verdadeiros herdeiros.³⁷⁸ Uma vez incorporada nos próprios alicerces da polis, essa concepção de cidadania originada no “parentesco e herança” tornou-se efetiva “nas ramificações de sua organização”, ou seja, atravessou todas as instituições sociais e políticas da polis. Assim, a polis ateniense, como organização social, desenvolveu-se a partir das fratrias que gradualmente tornaram suas práticas compatíveis e consistentes com as demais instituições cívicas.³⁷⁹ Blok destaca o sentido específico com que a adesão a um dado *genos* se transmitia por descendência. Note-se que as famílias pertencentes a esses grupos não eram necessariamente relacionadas entre si.³⁸⁰ O que importa destacar são os tipos de conexões simbólicas que os grupos de descendência atenienses reconheciam como constitutivas de suas comunidades. Registros em imagens e textos arcaicos e clássicos testemunham histórias em que famílias proeminentes e *poleis* inteiras proclamaram sua descendência de um ancestral extraordinário que surgiu em algum ponto do passado remoto. Esse *arquegetes*, sendo o primeiro a fazer algo significativo ou a estar em algum lugar especial, teria impregnado o lugar ou a ação com a sua presença, tornando-a notória para ser transmitida aos seus descendentes. Muitos grupos carregavam nomes que terminavam em *idai* ou *adai*, por exemplo, *phatriai* Demotionidai e Medontidai; *gene* Eteoboutadai e Eumolpidai, sugerindo ancestralidade comum. Outros tinham nomes que os indentificavam como um coletivo que, de alguma forma, reivindicou um relacionamento com um fundador original (por exemplo, *phratría* Dyaleis, *phyle* Geleontes, *genos* Bouzygai). Em todos os casos, essa relação assumia a forma de uma “narrativa genealógica”, vale dizer, de um relato mínimo com pouco mais do que o nome do fundador e alguma indicação de como os descendentes haviam surgido. Tais relatos genealógicos dos grupos de descendência ateniense exemplificam um gênero de mito genealógico. Assim, “*poleis e ethne*” criaram identidades alinhando os antepassados heróicos

³⁷⁸ Ver Coulanges (2006, 23): “Vimos, aliás, que esses que os antigos chamavam de lares, ou heróis, não eram outros senão as almas dos mortos, às quais atribuíam poder sobre-humano e divino. A lembrança de um desses mortos sagrados estava sempre ligada ao fogo. Adorando a um, não se podia esquecer a outro. Estavam unidos no respeito dos humanos e em suas preces. Os descendentes, quando falavam do fogo sagrado, lembravam constantemente o nome do antepassado: “Deixa este lugar — diz Orestes a Helena — e dirige-te ao antigo fogo de Pélops, para ouvir minhas palavras.” — Do mesmo modo Enéias, falando do fogo que transporta através dos mares, designa-o pelo nome de lar de Assaracus, como se visse nesse fogo a alma de seu antepassado.”

³⁷⁹ Blok (2017, 126 e 138.)

³⁸⁰ Esses casos são bem conhecidos na literatura antropológica. “In many pre-modern societies, descent terminology and concepts are employed to shape social networks in which biological (kin) connections are very thin or even non-existent. How descent operates as a classificatory notion in specific societies is strongly debated”. Blok (2017, 138).

a lugares particulares, muitas vezes com a “nobreza fundacional” capaz de produzir a chamada “aristocracia” da Grécia arcaica e clássica.³⁸¹ Competindo pelo poder econômico e militar, essas famílias empregam diversos meios para se apresentarem como uma elite de honra com prerrogativas próprias. Uma maneira muito comum era reivindicar descendência de uma divindade, um herói ou um outro ancestral excepcional. A consideração dessas tradições “inventadas” nas famílias de elite e os resultados de Bourriot e Roussel para subgrupos da polis permitem concluir que a descendência como fator organizador não precedeu, mas desenvolveu-se *pari passu* com a formação da polis, combinando *genos* e polis, vale dizer *oikos* e polis, como espaços entrecruzados da cidadania.

Em Tucídides, a cidadania concedida pelo pertencimento ao território de culto dos ancestrais pode ser verificada desde a Atenas arcaica:

“Os Atenienses há muito viviam independentes na região e mesmo depois de se agregarem numa só cidade, por força de hábito, a maioria deles e dos seus descendentes, até esta guerra, continuava a residir com as suas famílias nos campos e não aceitou a mudança com facilidade porque tinham justamente acabado de recuperar as suas casas depois das guerras médicas. [2] Preocupavam-se com o fato de terem de deixar as casas e os templos que através dos tempos continuavam a pertencer-lhes e as instituições dos antepassados que, desde o princípio, lhes davam direitos de cidadania, e também com a necessidade de mudar de regime de vida e basicamente cada um abandonar a sua cidade natal.”³⁸²

Ressalte-se, contudo, que é no *oikos* onde se estabelece uma típica unidade entre diversos, vale dizer, um corpo ordenado capaz de reunir todos os membros da família de uma maneira coesa e intergeracional. Nas palavras de Coulanges, é o que se pode apreender das práticas religiosas sobre coesão e sucessão:

“O que une os membros da família antiga é algo mais poderoso que o nascimento, que o sentimento, que a força física: é a religião do fogo sagrado e dos antepassados. Essa religião faz com que a família forme um só corpo nesta e na outra vida. A família antiga é mais uma

³⁸¹ Cf. Blok (2017, 138).

³⁸² Th. 2.16.

associação religiosa que uma associação natural. Assim, veremos mais adiante que a mulher será realmente levada em conta quando for iniciada no culto, com a cerimônia sagrada do casamento; o filho não será mais considerado pela família se renunciar ao culto, ou for emancipado; o filho adotivo, pelo contrário, será considerado filho verdadeiro, porque, se não possui vínculos de sangue, tem algo melhor, que é a comunhão do culto; o legatário que se negar a adotar o culto dessa família não terá direito à sucessão; enfim, o parentesco e o direito à herança serão regulamentados, não pelo nascimento, mas pelos direitos de participação no culto, de acordo com o que a religião estabeleceu. Sem dúvida, não foi a religião que criou a família, mas foi certamente a religião que lhe deu regras, resultando daí que a família antiga recebeu uma constituição muito diferente da que teria tido se houvesse sido constituída baseando-se apenas nos sentimentos naturais.”³⁸³

Notoriamente o autor oitocentista considera que os ditos afetos familiares pequeno-burgueses devem ser tratados como “sentimentos naturais” e universais, o que não acontecia na família da antiguidade grega. No entanto, vale destacar a compreensão sobre os valores familiares advindos das práticas e cultos religiosos, que embasam um certo direito de herança,³⁸⁴ a ser retomado adiante. Por ora, basta reter que considero que na segunda onda do livro V da *República* o principal objetivo do *gynaikeios nomos* é estender a função das mulheres na *Kallipolis* para além do âmbito estrito do interesse particular para dar visibilidade ao seu papel nas práticas e cargos da administração da polis. Nessa medida vale resgatar as relações complexas entre *oikos* e polis e as tensões advindas desse local de permanência dos bens materiais e imateriais para a vida socio-política grega, cuja análise favorece uma melhor compreensão sobre *oikos* na reprodução da vida *lato sensu* e na manutenção dos laços com as divindades, elementos cruciais para a legitimação da inserção de membros do demos na comunidade enquanto cidadãos e cidadãs da polis. Segundo Sócrates, na organização proposta,

³⁸³ Coulanges (2006, 31).

³⁸⁴ “Em Atenas, os termos em que um litigante reclamava uma sucessão eram estes: “Refleti bem, juízes, e digei qual de nós deve herdar os bens de Filoctémon, e fazer os sacrifícios sobre seu túmulo(2).” — Pode-se afirmar mais claramente que o cuidado do culto não se podia separar da sucessão?”. Coulanges (2006, 52)

- Eles já que têm casas e refeições em comum, mas pessoalmente nenhum deles nada disso possui, ficarão juntos e, por ficarem sempre em contato, tanto nos ginásios quanto nas outras atividades educativas, por uma necessidade natural, creio, serão impelidos a se unir um ao outro. Ou, na sua opinião, não é isso que necessariamente acontecerá? (458d)³⁸⁵

Note-se que *synoikein* era a pedra angular da instituição do casamento monogâmico na cidade atual. De fato, era um dado empírico em Atenas a partilha estável de uma casa a partir de um acordo previamente estipulado. Assim, um casamento legítimo, arranjado entre o pai de uma mulher e seu futuro marido (ou seu pai), exigia uma promessa (*engye*), ou seja, um ato de fala pelo qual a família concedia a esposa “emprestada” para a procriação de filhos legítimos. Ao casar-se, a jovem passava pelo rito de passagem que lhe permitia acesso à maturidade, ao sexo regulado e reconhecido pela pólis, cujo resultado, caso favorável, era a perpetuação da linhagem familiar e do corpo cívico. Em decorrência, *engye* desempenhava um papel crucial como testemunho em tribunal, nomeadamente em casos de reconhecimento legal para a herança, em que a mulher era normalmente considerada “cidadã de nascimento (*aste*) sob juramento de acordo com as leis”, com todas as consequências para a reivindicação de filiação e propriedade.³⁸⁶

A eliminação do *oikos* como espaço privado de uma família monogâmica não invalida a necessidade de novas formas – agora coletivas - de reprodução e organização da vida, pelo contrário, as favorece. Neste sentido, a reforma do *oikos* é condição *sine qua non* para a

³⁸⁵ Orig.: οἱ δέ, ἅτε οἰκίας τε καὶ συσσίτια κοινὰ ἔχοντες, ἰδίᾳ δὲ οὐδενὸς οὐδὲν τοιοῦτον κεκτημένου, ὁμοῦ δὴ ἔσονται, ὁμοῦ δὲ ἀναμειγμένων καὶ ἐν γυμνασίοις καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ τροφῇ ὑπ’ ἀνάγκης οἶμαι τῆς ἐμφύτου ἄξονται πρὸς τὴν ἀλλήλων μεῖξιν. ἢ οὐκ ἀναγκαῖά σοι δοκῶ λέγειν; (458d, *grifo meu*)

³⁸⁶ Ver Blok (2017, 127). É interessante observar que a legislação concernente à herança das mulheres em Atenas estimulava casamentos entre irmãos e parentes próximos sem as interdições supostamente incestuosas. Vejamos em Coulanges (2006, 55): “A legislação ateniense visava manifestamente que a filha não herdeira, pelo menos se casasse com um herdeiro. Se, por exemplo, o defunto deixara um filho e uma filha, a lei autorizava o casamento entre irmão e irmã, contanto que não fossem nascidos da mesma mãe. O irmão, herdeiro único, podia à sua escolha casar com a irmã, ou adotá-la. Se um pai não tinha senão uma filha, podia adotar um filho, e dar-lhe a filha em casamento. Podia ainda instituir por testamento um herdeiro que se casasse com a filha. Se o pai de uma filha única morresse sem haver adotado nem testado, o antigo direito exigia que o parente mais próximo herdasse; mas esse herdeiro tinha obrigação de casar a filha. É em virtude desse princípio que o casamento do tio com a sobrinha era autorizado, e mesmo exigido por lei. Há mais: se essa filha já estava casada, devia deixar o marido, para se casar com herdeiro do pai. O herdeiro, por sua vez, podia ser já casado, mas devia divorciar para casar com a parenta. (...) Todas essas obrigações pouco a pouco se abrandaram. De fato, nos tempos de Iseu e de Demóstenes, o parente mais próximo podia deixar de se casar com a *epiklera* contanto que renunciasse à sucessão e dotasse sua parenta (D. *Macart.*, 54; Is. *De Cleonymi hered.*, 39).”

Kallipolis. O próprio Sócrates destaca (464b) a ligação existente entre a nova disposição e a proibição para guardiões e guardiãs possuírem casas, terras e bens privados. Essa interdição estende-se coerentemente a outros bens, esposas privadas e filhos. Após o célebre *gynaikeion drama* na primeira onda, entra em cena "a família estendida da polis". O papel público em atividades de governo atribuído à mulher afasta a tradicional função feminina - *erga gynaikeion* - colocando em xeque a estrutura familiar e impondo uma nova resposta à necessidade de criar filhos.

Em suma, como Sócrates expressa no "comunismo sexual entre *phylakes* e *phylakides*" a *koinonia* das mulheres entre os homens se traduz na *koinonia* das mulheres com os homens. As motivações concernentes à igualdade, as quais promovem o questionamento sobre o *oikos*, abrem a problematização da função feminina na cidade e do necessário investimento nas suas capacidades que já não se esgotam nos trabalhos domésticos. Nem poderiam triunfar os valores da fraternidade cívica se, além dos homens, não houvesse mulheres *homophyseis* (458c), dotadas de natureza humana igual. A maior evidência de que há uma natureza comum na humanidade é o fato de Sócrates não falar de uma alma diferente de homem e mulher antes da encarnação em um corpo de mulher. No *Timeu*, a alma que irá encarnar em um homem ou em uma mulher aponta para uma diferença moral a ser experimentada tão somente em um corpo específico no mundo sensível (Pl. *Tim.* 42b-c). Necessidades "eugênicas" convergem para a demanda da polis de pessoas altamente qualificadas e disciplinadas, talhadas para a guarda e o governo da polis, conforme o delineamento da nova *politeia*. A regulação de *eros* (ou seja, da organização reprodutiva) é informada por um critério de simetria, que obedece à identidade ontológica da natureza humana que foi reconhecida na primeira onda. Mulheres congênicas, *syngeneis*, são escolhidas como parceiras sexuais (456b). Assim, *homoiosis* da *physis* é determinante em todos os compartilhamentos subsequentes previstos na legislação da *Kallipolis*.

Capítulo 7

Genealogia do comum: *koinonia* como modelo de vida

Estaria Sócrates, na segunda onda, argumentando no plano mitológico e apresentando a genealogia da tradição aristocrática por meio do mito de fundação como modelo anterior à degeneração da polis e degradação da vida em comum? Há elementos nostálgicos no paradigma propalado por Sócrates para a elite se regenerar em favor da unidade da polis? Em que medida “*koina ta philon*” (424a3), ou seja, o princípio em “que as coisas dos amigos devem ser comuns” é apropriado ao projeto político da *politeia*?

Depois de Trasímaco apresentar a sua definição de governante, quando assume que governar é uma *techne* e que a arte é um grande bem, Sócrates refuta-o tomando, de forma paradoxal, esse argumento, pois é seu propósito apresentar o problema da justiça por uma outra via.

- De fato, eu também já me sinto fraco e desejo deixar aquelas normas para mais tarde e só depois examinar por que elas são possíveis. Agora, então, supondo-as possíveis, eu examinarei, se me permitires, como os governantes as regulamentarão quando já existirem e direi que, postas em prática, elas virão a ser as mais vantajosas para a cidade e para os guardiães. Esses são os pontos que tentarei examinar contigo em primeiro lugar, e mais tarde virão os outros, se me permitires.

- Ora, aceito! disse. Faze teu exame!

- Pois bem! disse eu. Creio que, se os governantes (*arkontes*)³⁸⁷ forem dignos desse nome e seus auxiliares nisso forem semelhantes a eles, uns haverão de cumprir as ordens e os outros haverão de querer exercer o comando, ora obedecendo às leis, ora tendo-as como modelo para aquelas leis cuja elaboração deixamos a encargo deles. (R. 458b1-c5)

Sócrates havia demonstrado que todas as artes são direcionadas aos objetos sobre os quais se dedica e não aos próprios artesãos: todas as artes “governam” alguma coisa, e quem

³⁸⁷ A autoridade dos arcontes era inquestionável no período da Atenas clássica. Mesmo quando o sistema de Clístenes foi construído, o modelo existente de cidadania relativo ao papel dos arcontes não foi substituído. Os nove arcontes foram, sem dúvida, os magistrados mais importantes de Atenas, mesmo que, no decorrer do século V, os estrategos gradualmente os superassem na liderança política real. Note-se que o relatório de *Ath. Pol.* sobre a *dokimasia* (escrutínio) dos *arkontes* contém evidências exemplares do papel fundamental da descendência ancorada no culto religioso como o critério persistente de reconhecimento da cidadania. Cf. X. *Ath. Pol.* 55.3–5.

as pratica está interessado no bem da “coisa governada”. A pessoa que pratica uma *techne*, pelo menos no seu sentido preciso, não serve a si mesmo, mas ao objeto e, nessa medida, se esquece completamente de si. A definição de Trasímaco no livro I (340d-342e) leva ao extremo mais distante de sua intenção inicial, que era de ter cidadãos servindo aos governantes. De acordo com Sócrates, ao contrário, para se ter uma polis constituída de cidadãos/ãs que se importam apenas com o público, e não com o privado, haveria de se encontrar uma coletividade de artesãos e artesãs em seu sentido preciso – o que é a solução da *República*: “to the extent to which a man is devoted to his calling, he forgets his own advantage”, segundo Bloom.³⁸⁸

No diálogo *Leis* de Platão, o Ateniense inicia a discussão sobre a constituição da nova colônia em Creta lembrando-nos de que o legislador deve ter como objetivo que sua cidade seja livre, sábia e amiga de si mesma (*Lg.* 693b). No entanto, o trabalho do legislador não estará concluído se ele simplesmente parar na promulgação das leis, ao contrário, cumpre-lhe acompanhar e supervisionar sua implantação (*Lg.* 822d) e fazer dos cidadãos legisladores (*nomothetas*) e também guardiães das leis (*nomophylakes*).³⁸⁹

Na fundação da *Kallipolis*, estando todos os interlocutores de acordo sobre o papel preponderante do legislador no governo da polis, é mister identificar as tarefas práticas do exercício desse poder, que se volta, principalmente, para a escolha dos melhores guardiões e guardiãs e para garantir a organização reprodutiva como função social, nos marcos estabelecidos. A questão que se coloca a partir desse momento é: como assegurar a autoridade do legislador e a legitimidade de suas decisões?

- Pois bem! Tu, legislador que és, assim como escolheste os homens escolherás as mulheres e, na medida do possível, a cada um atribuirás a que com ele tenha afinidade natural. Eles, já que têm casas e refeições comuns, mas pessoalmente nenhum deles nada disso possui, ficarão juntos e, por ficarem sempre em contato, tanto nos ginásios quanto nas outras atividades educativas, por uma necessidade natural, creio, serão impelidos a se unir um ao outro. Ou, na sua opinião, não é isso que necessariamente acontecerá?

³⁸⁸ Bloom (1991, 331).

³⁸⁹ Cf. *Pl. Lg.* 770a. Note-se que a constituição da Magnesia prevê uma rica variedade de cargos. Os principais estão na assembleia (*koinos sullogos, ekklesia*), conselho (*boule*), magistratura - especialmente guardiães das leis (*nomophylakes*), tribunais e conselho noturno (*nukterinos sullogos*).

- Não por necessidades geométricas, disse ele, mas pelas que vêm do amor e que talvez sejam eficientes para persuadir a arrastar a multidão. (458c7d9)

O convencimento da multidão é apoiado também na força dos argumentos emocionais, para além de uma demonstração matemática utilizada para o planejamento demográfico com foco no controle populacional. Assim, creio que o discurso de Sócrates visa convencer a cidade, arrebatando os sentimentos de um público maior do que seus interlocutores filósofos.³⁹⁰ Conforme ficará mais claro adiante, o legislador, ao contar o mito dos Metais, busca convencer os ouvintes que o medo que eles sentem dos guardas da polis não se justifica, dado que sua origem comum pela geração da mãe terra lhes assegura a fraternidade e a paz.

Segundo Dawson (1992), em *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Platão opera uma combinação de “comunismo sexual”, que antes era associado tanto aos bárbaros e a sua liberalidade sexual, como à Esparta com sua moderada forma de poliandria, em oposição à monogamia.³⁹¹ A comunhão de mulheres se apresenta portanto bárbara “em forma”, porém espartana “em espírito”: um sistema ascético de “controle eugênico” da população, com a abolição do *oikos* a fim de que o indivíduo possa ser tutelado pela polis, segundo o autor. Tal aspecto é destacado por A. Saxonhouse, em seu livro *The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato* (1976, 195-212), em que a discussão se insere no tópico da “necessidade geométrica”, vale dizer, da regulação do tamanho da população (458e). Curiosamente Sócrates defende que seu propósito é o contrário disso, ou seja, prover uma regulamentação que não vise apenas a necessidade geométrica (ou seja, uma regra inscrita

³⁹⁰ Há que se entender os significados, para os gregos, de sentimentos (emoções) e sentidos, muito distintos dos usos modernos desses termos. Vejamos como nos explica Rodolfo Lopes em sua tradução do Timeu; “Uma sensação (*aisthêsis*) é uma manifestação somática de uma impressão (*pathêma*) sofrida; ou seja, uma resposta a um estímulo externo. Por sensação, Timeu entende tanto os sentimentos como a cólera ou o temor (42a), como os sentidos: por exemplo, a visão é uma *aisthêsis* cujo *pathêma* é o fogo exterior que contacta com os olhos (45b-c).” Cf. Timeu (2011 n. 140, 180).

³⁹¹ Cf. Dawson (1992, 85 e 268). Segundo Engels (2018, 112), o estudo da Pré-História confronta-nos com situações em que homens vivem em poligamia e suas mulheres vivem simultaneamente em poliandria e, em consequência, as crianças comuns são tidas como comuns a todos; essas situações passaram por toda uma série de mudanças até sua dissolução final no casamento monogâmico. Ressalte-se que, em suas palavras, “a monogamia foi a primeira forma de família que não se fundou em condições naturais, mas em condições econômicas, a saber, sobre a vitória da propriedade privada sobre a propriedade comum primitiva, de origem natural. Soberania do homem da família e geração de filhos que só podiam ser dele próprio e estavam destinados a ser herdeiros de suas riquezas – esses eram os fins exclusivos do casamento monogâmico, declarados abertamente como tais pelos gregos. De resto, o casamento era um fardo para eles, um dever para com os deuses, o Estado e seus antepassados, que por isso mesmo tinha de ser cumprido”.

no cálculo racional que exige uma demonstração matemática e, por conseguinte, caracterize-se estritamente pela previsibilidade), mas sim uma regra que atenda também ao objetivo de unir os melhores, manipulando as paixões impulsionadas por *eros* e, assim, mobilizando as multidões.³⁹²

Ao formular regras e estabelecer um *modus vivendi* propício para que as melhores pessoas se encontrem e venham a cumprir sua função no regime de reprodução social, o/a legislador/a precisa demonstrar legitimidade, tanto para tomar decisões e escolher guardiães dentre os melhores cidadãos/ãs, como para criar as condições favoráveis para o intercuro sexual (*anamemeigmenon*). Sócrates considera que a convivência entre pessoas selecionadas nas moradias comunitárias equivalentes aos acampamentos de guerra e nas refeições comuns propicia a proximidade física necessária e suficiente para suscitar o desejo erótico e o ato sexual em prol da reprodução dos melhores guardiães.³⁹³ Ou seja, na *Kallipolis* a união ocorre de maneira não-desordenada e o legislador não permite que guardiães ajam de modo dissonante com a religião e “crenças na vida boa”. Registre-se que o legislador da cidade justa almeja suprimir a figura do pai do clã (que estabelece o casamento pelas regras convencionais para a sucessão na sua família³⁹⁴). Assim, quer abolir a possibilidade de aliança estabelecida por meio do casamento como requisito de estabilidade compulsória nas relações conjugais pressuposto por esse tipo de união. Lembre-se que a organização patrilinear do *oikos* exige a virgindade da

³⁹² Esses comentários desprezam essa advertência de Sócrates: “-Não por necessidade geométrica, disse ele, mas pelas que vem do amor e que talvez sejam mais eficientes para persuadir e arrastar a multidão.

– Certamente, falei. Mas uma coisa a mais, Gláucon ... Deixar que, de maneira desordenada, eles se unam ou façam qualquer outra coisa não estará de acordo com a religião numa cidade de pessoas felizes, nem o permitirão os governantes.” Orig: οὐ γεωμετρικαῖς γε, ἧ δ' ὅς, ἀλλ' ἐρωτικάις ἀνάγκαις, αἱ κινδυνεύουσιν ἐκεῖνων δριμύτεραι εἶναι πρὸς τὸ πείθειν τε καὶ ἔλκειν τὸν πολὺν λεόν καὶ μάλα, εἶπον.

ἀλλὰ μετὰ δὴ ταῦτα, ὃ Γλαύκων, ἀτάκτως μὲν μείγνυσθαι ἀλλήλοισι ἢ ἄλλο ὀτιοῦν ποιεῖν οὔτε ὅσιον ἐν εὐδαιμόνων πόλει οὔτ' ἐάσουσιν οἱ ἄρχοντες. (458d7-e5, *grifo meu*).

³⁹³ As refeições comuns entre cidadãos das poleis foram registradas em documentos que nos chegaram especialmente das tradições de Esparta e Creta. Assim como ocorria com Esparta através da *sissitia*, os cidadãos cretenses do sexo masculino deveriam partilhar refeições comunais no *andreion*, um salão de banquetes. Poderia haver mais de um *andreion* por cidade, e cada sala deveria abrigar de 50 a 100 comensais. Não é sabido a frequência na qual os cidadãos comiam em conjunto, talvez apenas em festivais. Cf. Virgolino (2018, 128). Dada à prática no *andreion*, as sociedades cretenses são vistas pelos helenistas como "clubes de homens", uma forma de poder masculino coletivo que atribuía maior valor ao dever de participação, decisão e defesa da comunidade que no dever para consigo mesmo e seus parentes. (Virgolino 2018, 290-292).

³⁹⁴ Sobre o debate da questão que emerge em Aristóteles no que concerne ao campo normativo que atrela *hybris* às condutas sexuais em sociedades em que honra e vergonha são dominantes e definem um significativo valor à vingança pessoal, ver Cohen (1991b, 171-188).

noiva e a fidelidade da esposa como garantias do reconhecimento legal da filiação. Em oposição a essa tradição, as interdições para a relação sexual passam a ser, na *Kallipolis*, idênticas para os dois sexos, assim como as contribuições sociais.³⁹⁵ Portanto, a organização com base em *eugeneia* na *Kallipolis* estende a obrigação da relação sexual de cônjuge simetricamente também aos homens. Governantes (*arkontes* e *arkousai*) privam todas as pessoas guardiães do direito de escolher o par, tal como acontecia para a menina na estipulação do *engye*.³⁹⁶

Como os líderes podem garantir que escolheram os melhores indivíduos para gerar os melhores descendentes? Para diversos autores é esta “questão eugênica” que leva Platão a sugerir o “comunismo sexual”, ou seja, a comunhão de mulheres e filhos.³⁹⁷ Assim, a primeira condição de possibilidade para o surgimento de uma classe racialmente vigorosa de guardiães é a abolição do casamento monogâmico tradicional e vitalício e, de maneira mais geral, o que Foucault (1987, 25-26) chama de sistema de aliança baseado na manutenção de laços de sangue e linhagens de descendência. O foco nas relações de parentesco desse costume, que se dava em detrimento das dotações físicas e mentais, teria sido problematizado aqui, por Sócrates, e reformado na *Kallipolis*. De um lado, o casamento monogâmico e vitalício seria um impedimento para os homens mais vigorosos fazerem sexo com as melhores mulheres “tão frequentemente quanto possível” (459d). Assim, o casamento tradicional, enquanto um arranjo vitalício, dado que as pessoas não preservam sua vitalidade sexual por toda a vida, inviabilizaria a depuração “eugênica” da espécie humana. Portanto, na *Kallipolis*, os casamentos efêmeros, que não duram mais do que os festivais onde os casais seriam reunidos pelos governantes, estariam justificados.

Por seu turno, dada a importância de recobrir de legitimidade as decisões na escolha dos melhores guardiães para gerar melhores cidadãos, ampliando o assentimento sobre essa escolha para um público o mais abrangente possível, o mito sobre a nobreza da geração narrada

³⁹⁵ De acordo com Campese (2000, 268) a regulamentação delineada configura a atividade erótica como um serviço político de *phylakes* e *phylakides*.

³⁹⁶ Segundo Blok (2017, 127) na Atenas clássica “The *engye* played a crucial role as testimony in court, notably in cases of legitimacy and inheritance, where a woman was typically claimed to be ‘a citizen by birth (*aste*) pledged according to the laws’, with all due consequences for the transmission of claims to membership and property”.

³⁹⁷ Por exemplo, Julia Annas (1976, 308) afirma que: “Plato justifies the abolition of the nuclear family solely on grounds of eugenics and of the unity of the state.”

por Sócrates no livro III da *República* (414b-415d) emerge como recurso retórico crucial para o legislador. Considero, pois, que a narrativa cumpre a função legitimadora de maneira exemplar ao eximir o legislador da unilateralidade da decisão, uma vez que distribui a responsabilidade da escolha com a divindade. Ademais, tal ficção (*gennaion pseudos*)³⁹⁸ propicia a identificação com uma suposta origem comum e a indicação de como organizar uma comunidade, ambos com base na adequação da função social, para a qual cada um é naturalmente bem talhado. Vejamos nas passagens que se seguem.

Conforme relatado por Sócrates, a divindade misturou ouro em governantes e prata em auxiliares, assim como ferro e bronze para formar camponeses e artesãos, todos gerados como irmãos nos subterrâneos da terra:³⁹⁹

- Então, no caso de mentiras⁴⁰⁰ necessárias de que falamos agora, que jeito teríamos de dizer uma mentira, única e genuína, com ela persuadindo principalmente os próprios chefes e, se não, o resto da cidade? [Sócrates]

- Que mentira? disse [Gláucon].

- Não se trata de nada de novo, disse eu, mas de uma história fenícia que, já em tempos passados, ocorreu em muitos lugares, como nos dizem e fazem crer os poetas, mas não aconteceu em nossos dias nem nunca mais aconteceu nem sei se aconteceria... Mas persuadir-nos disso exigiria um longo processo de persuasão...

- Estás com jeito, disse, de quem hesita em falar!

- Acharás, disse, quando eu falar, que é muito natural que hesite. (414b8-c12)

³⁹⁸ Sobre o uso do termo “ficção” em lugar de “mentira” e, ainda, para uma análise crítica da interpretação do uso utilitário de mentiras em Platão, ver Yu-Jung Sun (2017).

³⁹⁹ Sobre mitos autóctones – contos sobre ser gerado a partir da terra – em Atenas, ver N. Loraux (2000). Para análises da dívida com Hesíodo sobre o mito dos metais, bem como para o mito cadmeano da autoctonia, ver, respectivamente, M. Hartman (1988, 103-114) e K. Carmola (2003, 39-62). A forma como Thakkar (2018, 177) explica o mito revela a sua força persuasiva em cada recepção. Neste caso, está implícito o viés da valorização da meritocracia na contemporaneidade, ao se estabelecer que os candidatos às vagas públicas terão de ser “testados” periodicamente. Em suas palavras: “Citizens are to be told that they were born and raised inside the earth and must now deliberate on its behalf, defend it against attack, and regard one another as siblings. Each has had a particular metal mixed into their soul. Those with gold in their souls should rule; those with silver should be auxiliaries; those with iron should be farmers; and those with bronze should perform other crafts. Since metals are imperfectly transmitted between generations, however, educational testing is required to determine which metal is within which soul, and hence which roles are to be assigned to which people”.

⁴⁰⁰ Orig.: Ψευδομένους

De acordo Charalabopoulos, a introdução do famoso mito dos Metais como uma história apócrifa sobre as origens reais e as características divinas distribuídas aos cidadãos “é um dos traços autorais mais impressionantes da *República*”.⁴⁰¹ Para o autor, na esteira das duras críticas à mitologia existente, a rivalidade com a tradição está por trás da apropriação e reformulação de duas narrativas sobre a criação: a) o mito da autoctonia - um constituinte fundamental da identidade cívica dos gregos (principalmente para tebanos e atenienses); e b) o mito dos metais - uma história que expressa “o declínio nas sucessivas gerações da humanidade”, imortalizada por Hesíodo.⁴⁰² Ademais, o mito compartilha uma série de elementos estruturais comuns com os demais contados na *República*.⁴⁰³

Segundo Charalabopoulos, ao estimular a comparação com outros discursos correntes na polis, Sócrates transforma sua ficção em um estudo de caso para a necessidade do mito ter de contribuir para a formação e longevidade de “identidades coletivas”, especialmente porque explicita os pré-requisitos para o sucesso desse expediente, quais sejam: a manipulação da realidade por meio do recurso à emoção para convencer os compatriotas (414d-e).⁴⁰⁴ Essa narrativa visa persuadir a totalidade de cidadãos sobre sua origem comum, implicando no

⁴⁰¹ Charalabopoulos (2013, 319).

⁴⁰² Ver Charalabopoulos (2013, 319-329); Calabi (2013, 73-80).

⁴⁰³ Para uma análise recente sobre a interpretação dos mitos na obra platônica, especialmente sobre as similaridades estruturais entre os mitos dos Metais, da Caverna e de Er na *República*, ver J. Frank (2020). Note-se que a autora propõe que todos esses contos tratam do mesmo *topos*, que é a modificação promovida na natureza da pessoa que emerge do subterrâneo, ou seja, de uma situação “underground” enquanto saída de um estado “sonhador” para um estado de vigília (que é propiciadora do verdadeiro conhecimento da realidade). Em suas palavras: “My hypothesis is that the periodic recurrence of the plot common to the three myths and the periodic sorting of the city’s leaders are related, and that this relation will illuminate both the content of the Myth of Er as well as the larger mythic endeavor it concludes. In order, then, to investigate how these observations might come together, we must begin with the Myth of Metals, where Plato first subjects his readers to a tale about waking from an underground slumber.” (Frank 2020, 43) É interessante notar que Sócrates afirma que os governantes precisariam pensar que a história da formação de seus concidadãos pela cidade é um “sonho”, enquanto que, de outro lado, é “verdade” essa “nobre mentira” contada por ele (414d5). Nessa passagem *gennaios* revela mais precisamente o sentido de “geneticamente nobre”. Devo essa sugestão à Gabriele Cornelli.

⁴⁰⁴ Sócrates declara:

“- Falo sim... Embora não saiba que ousadia nem que palavras eu vou usar, falarei tentando, em primeiro lugar, convencer os próprios chefes e soldados; em seguida, também o resto da cidade, de que aquilo com que os nutrimos e educamos, tudo isso, como se fossem sonhos, eles acreditavam que se dera com eles e a eles dizia respeito, mas, na verdade, tinham sido plasmados e nutridos sob a terra, eles próprios, as suas armas e o restante de seu equipamento; e, quando estavam completamente formados, mãe que era, a terra os trouxe à luz, e agora é preciso que deliberem sobre a terra que habitam e a defendam como se ela fosse sua mãe e nutriz, se alguém a atacar, e também que pensem nos outros cidadãos como irmãos seus, nascidos da terra.” (Pl. R. 414d1-e6)

reconhecimento da igualdade para todos nascidos da terra. Podemos inferir que essa autoctonia que abrange todas as pessoas, sem exceções, é importante para a *Kallipolis* à medida que deslegitima o motivo para a escravidão, tradicionalmente referida à condição de estrangeiro e estrangeira, independentemente da etnia e raça, por exemplo. A sacralização do seu conteúdo (415c-d) desponta como importante dispositivo de persuasão.⁴⁰⁵ Em outras palavras, o que Sócrates espera é que cidadãos da polis justa apreciem a maneira como a verdade esotérica sobre sua origem comum repousa em um ato primordial, para que se fiem no inverificável de uma narrativa remota.⁴⁰⁶

Ademais, Sócrates tem diante de si o temor que sobressalta a cidadania. O perigo de que guardiães abusem de seu poder diante de sua função militar representa uma ameaça permanente à sobrevivência da cidade. De acordo com Charalabopoulos, o objetivo da “nobre mentira” precisa ser emoldurado, assim, nos termos mais fortes possíveis da coesão comum: a cidade deve se pensar como um organismo unificado e perceber apenas as ameaças externas.

“The objective of the Noble Lie therefore needs to be constructed in the strongest possible terms of communal cohesion: the city must think as one body and perceive only of external threats. But this conclusion could be read back into the myth only retrospectively. At the outset (414b8-c2) Socrates simply asserts that the entire city has to be persuaded about something that remains indeterminate (the infinite *peisai* lacks even an implied objectiv). He seems convinced through that only one of those socially beneficial stories, dominating public discourse while ‘implanted’ in people’s hearts and minds, would actually compel the consent of the citizens of *Kallipolis*. He knows he offers them a narrative of his own that pays no attention whatever to the real facts, hence a lie. Yet in this case he qualifies his single false story as *gennaion* (414b9). In view of the possible connotations of the adjective this qualification

⁴⁰⁵ Sócrates continua a contar, na expectativa de que as novas gerações irão acreditar:

“- Mas, em compensação, se um deles tivesse em si um pouco de ouro ou prata, reconhecendo-lhe o valor, fizesse que uns ascendessem à função de guardião e outros à de auxiliares, porque havia um oráculo que previa que a cidade pereceria quando um guardião de ferro ou bronze estivesse em função. Conheces um jeito que os faça acreditar nesse mito?

- De forma alguma... disse. Pelo menos, quanto a esses de quem falas... Acreditariam, entretanto, os filhos deles, os seus descendentes e os pósteros.” (Pl. R. 415c3-d3)

⁴⁰⁶ Sobre o mito enquanto um discurso inverificável, ver Brisson (2014, 43-50).

leaves enough room for calling the upcoming myth a: a) ‘noble lie’: the purpose of the myth is to foster civic unity and brotherhood; b) ‘grand lie’: the scope of its application covers the entire city and extends in time in both directions; c) ‘generational lies’: the story guarantees a diachronic awareness of a smooth succession of the generations; d) ‘*true-blue lie*’: so great a distortion of reality leaves little about the veridical status of the myth.”⁴⁰⁷

As referências cruzadas implicam numa continuidade entre as cidades idílicas e as existentes, tendo em vista a construção de identidade. Há, portanto, um elemento de continuidade capaz de relacionar temas tradicionais com esse novo mito, concebido como um conto fenício (414c4), cuja associação lembra o mito de Tebas (segundo o qual seus primeiros habitantes descendem dos guerreiros que surgiram da terra quando Kadmos semeou os dentes do dragão morto). Como no modelo dos tebanos, também os cidadãos de *Kallipolis* aprenderão a acreditar em sua própria autoctonia para fortalecer o sentimento de pertencimento. De outro lado, a hierarquia entre cidadãos, correlacionada aos metais encontrados na alma (o ouro no topo da estrutura) e a proibição estrita de qualquer mistura entre os metais preciosos (ouro, prata) e os mundanos (ferro, bronze), remetem para “imagens monetárias que lembram os fenícios amantes do dinheiro (435e-436a2)”.⁴⁰⁸ Sócrates comenta, com ironia, que quem possui ouro para sempre na alma, algo divino procedente dos deuses, não precisa carregar consigo o ouro humano (416e).

Já para Allan Bloom, com base em justificativa “natural e convencional”, a “nobre mentira” de Sócrates promove a passagem para a vida propriamente política, com a racionalização das medidas que viabilizam a justiça e facilitam o seu acatamento. Portanto, ela induz ao amor à cidade tanto de guerreiros, como de artesãos, e garante que os governados sejam obedientes e que os governantes não abusem do cargo, dadas as vantagens da cooperação dos desiguais para o bem da coletividade. De acordo com o comentador da *República*, a convicção de Sócrates de que uma boa sociedade requer uma falsidade fundamental é “diametralmente oposta ao ensinamento do Iluminismo”, em que a sociedade civil poderia dispensar as mentiras e contar com “o cálculo egoísta para tornar os homens leais à própria

⁴⁰⁷ Charalabopoulos (2013, 320).

⁴⁰⁸ Charalabopoulos (2013, 320).

sociedade”.⁴⁰⁹ A divergência entre as duas visões, segundo Bloom, pode ser reduzida a uma diferença quanto à importância da moderação, tanto para a preservação da sociedade civil, quanto para o desenvolvimento integral das naturezas individuais dos seres humanos. Nessa medida, a “nobre mentira” daria aos humanos motivos para resistir aos seus poderosos e destrutivos desejos, em nome do bem comum. No entanto, para os Iluministas os desejos seriam racionalmente canalizados, ao “invés de controlados”.

“The great thinkers of the Enlightenment did not deny that such lies are necessary to induce men to sacrifice their desires and to care for the common good. They were no more hopeful than Socrates concerning most men's natural capacity to overcome their inclinations and devote themselves to the public welfare. What they insisted was that it was possible to build a civil society in which men did not have to care for the common good, in which desire would be channeled rather than controlled”.⁴¹⁰

Aqui vale destacar o mais estruturante e fundante mito da sociedade liberal burguesa que é o mito da “mão invisível”, que visa o controle total, exógeno e onipresente para equilibrar e rearranjar todos os elementos da vida socioeconômica (diante da permanente desordem que os interesses individuais dos produtores autônomos provocam ao suposto bom funcionamento da economia de mercado).⁴¹¹ No entanto, creio ser relevante perceber que Sócrates vai além de

⁴⁰⁹ Blomm (1991, 368).

⁴¹⁰ Bloom (1991, 368).

⁴¹¹ Essa explicação “mágica” ocorre no contexto em que as trocas mercantis em larga escala e seus automatismos exigem uma explicação do enigma regulador do mercado. Na sociedade, assim como na natureza estudada por Newton, supostamente prevaleceria a tendência ao equilíbrio. Logo, a lei cega da regulação do mercado teria a mesma eficácia da lei da gravidade. Os distúrbios que porventura existissem seriam, por definição, passageiros, já que o sistema econômico disporia de propriedades que o reconduziria automaticamente à situação de equilíbrio e de máximo bem-estar. Nas palavras de E. K. Hunt, “Adam Smith’s *The Wealth of Nations* was the denouement of the eighteenth-century philosophy. In place of Newton’s law of gravitation Smith substituted ‘self-interest’. A society which operated in accordance which natural law would be a private-property, capitalist, market system in which each atomistic individual exercised his ‘natural right’ to seek his own self-interest. Each selfish, acquisitive individual would simultaneously promote the social good while he sought only his own welfare. Smith’s assertion that the ‘invisible hand’ of the capitalist, market system would harmonize all individual egoistic actions and lead to an ‘optimal’ allocation of productive resources has remained the most consistent basis for an ideological defence of capitalism down to the present time.” Hunt (1973, 186). Sobre a crítica da mão invisível, ver também J. M. Keynes (1963, 312-322).

operar apenas com o poder persuasivo de sua narração com fins apaziguadores para mitigar o medo que aterroriza cidadãos comuns acerca das tentações dos guerreiros para acumular riqueza e poderio militar. Simultaneamente, Sócrates apresenta medidas concretas e pragmáticas: guardiães são privados de toda propriedade, de tudo o que possam chamar de meu e ao qual possam se apegar. Também não lhes é permitida qualquer privacidade, pois não há lugar onde possam armazenar coisas adquiridas ilegalmente ou desfrutar de prazeres proibidos (416c-417b). Eles agora são completamente políticos: a realização dos artesãos perfeitos de Sócrates; aqueles que se preocupam apenas com o que governa e não consigo mesmos.⁴¹²

Sócrates define, para a *Kallipolis*, as condições para as uniões temporárias entre guardiães tendo em vista uma nova modalidade de solidariedade entre cidadãos, que não é mais baseada na lealdade estrita dos vínculos tradicionais entre as famílias.⁴¹³ Resolve, em decorrência, a urgência da procriação no próprio ato físico fomentado e organizado pela polis como um ato a serviço da utilidade pública e, portanto, de caráter cívico e não individual ou particular. A geração de filhos legítimos aptos para a função de herdeiros do *oikos* e da polis é substituída por outro modelo de geração e organização social, que visa uma prole cívica sempre melhor e no qual o nascimento eugênico - *eugenes* (vale dizer, o nascimento associado à melhor qualidade da geração)⁴¹⁴- corrobora com a justificação da decisão do legislador e ainda com a legitimidade das medidas a serem adotadas.

Koinonia como modelo de vida na constituição gentílica reporta-se à era dos heróis, quando as quatro tribos dos atenienses ainda ocupavam regiões distintas da Ática; até mesmo as doze fratrias que as compunham tinham sedes separadas, que eram as doze cidades de Cécrops. De acordo com Tucídides,

⁴¹² Ver páginas 158 e 159 acerca da relação do artesão com seu objeto.

⁴¹³ Note-se que a definição de justiça de Polemarco pode ser considerada a regra necessária para a satisfação do espírito de corpo das tribos: seja leal aos membros de seu próprio grupo para que possa tirar melhor proveito, diferenciando-se dos de fora (*αλλοτριον*). Cf. Bloom (1991, 324).

⁴¹⁴ Ver a tradução de *eugenes*:” εὖ-γενής, ep. ἠυγενής (hHom.), adj. [γένος, γιγνομαι] I see also εὐηγενής | 1 (of a person, a family) well-born, of noble birth, noble Trag. Th. Ar. Isoc. Pl. +; (of Themis) hHom. || neut.sb. nobility E. Arist. 2 (of a lion, fig.ref. to a king) noble A.; (of horses, other animals) of good stock Thgn. S. Plb. Plu.; (of fighting-cocks) Plb. 3 having the moral attributes of one of noble birth; (of persons, their minds, characters or behaviour) noble S. E. Lycurg. Arist. Men. Plu.; (of a speech) E. Plu. || neut.sb. nobility (w.gen. of a person’s mind) E. 4 having the physical attributes of one of noble birth; (of a person’s head, cheek, neck, face, bearing) noble E. 5 (of tattooing, for Thracians) indicative of high birth Hdt. 6 (of soil) of good quality Plu.; (fig.ref. to a wife, in her capacity for breeding) Plu. 7 (of a service) generous, selfless”. *The Cambridge Greek Lexicon* (2021), ed. J. Diggle

“desde tempos muito antigos a forma de vida no campo era própria dos Atenienses mais do que de qualquer outro povo. De facto, desde o tempo de Cécrops e dos primeiros reis até Teseu, a Ática estava ordenada em cidades independentes com as suas próprias assembleias e arcontes e, uma vez que não tinham nada a recear, não se juntavam para deliberar na presença do rei, mas cada um administrava os seus assuntos e tomava decisões por si próprio. Alguns deles combateram mesmo em guerras contra o rei, como os Eleusinos com Eumolpo e contra Erecteu. Mas quando Teseu se tornou rei, sendo inteligente e poderoso em tudo, reorganizou o país dissolvendo as assembleias das outras cidades e os seus tribunais e estabelecendo uma única assembleia e tribunal na cidade que agora existe. Assim, formou uma só comunidade e ainda que cada um continuasse a ter as suas coisas, forçou-os a usar como sua esta cidade que, porque todos pagavam um tributo para ela, se tornou uma grande cidade e assim foi legada por Teseu à posteridade. Desde aquele tempo até agora os Atenienses celebram em honra da deusa um festival religioso e público das Sinécias. Antes disto, a cidade era o que é agora a Acrópole e a zona por baixo desta voltada para o sul”.⁴¹⁵

A constituição assenta-se na assembleia do demos, em conselho e *basileus*. Os integrantes dos *gene*, fratrias e tribos (*phatriai* e *phylai*) misturam-se à medida que o território recebe habitantes que embora compatriotas não pertencem a esses organismos e, portanto, são considerados estranhos (*alotrion*) em seu local de moradia. Em ditos tempos mais tranquilos, cada fratria e cada tribo gere seus assuntos de forma autônoma, sem consultar a *boule* (conselho) ou *basileus* em Atenas. Porém, quem mora no território da fratria ou da tribo sem pertencer ao grupo não pode participar dessa gestão.

Segundo Blok (2017, 140), é necessário distinguir dentro dos relatos genealógicos da tradição aristocrática dois modos de “descendência fictícia”, a saber, descendência “mítica” e “metafórica”. Por descendência mítica, a autora considera aquela descendência de um ancestral que pertence aos tempos primordiais ou épicos e são de natureza mítica; a linha genealógica do narrador é geralmente muito vaga, mas, ainda assim, acredita-se que existia de alguma

⁴¹⁵ Th. 2.15.

forma. A descendência mítica por si só carrega alto prestígio. O ancestral mítico, por definição, pertence ao passado remoto, quando os deuses andam regularmente na terra e se associam aos humanos. Normalmente, ele próprio é imortal ou semidivino, mas mesmo sendo mortal, o ancestral mítico pertence ao domínio do passado mítico ou, melhor ainda, teria sido um dos que criaram os laços originais entre humanos e deuses. Por sua vez, o que Blok (2017, 141-142) denomina de “descendência metafórica” é em muitos aspectos semelhante à descendência mítica, porém na descendência metafórica o predecessor – ou seja, o fundador, de quem o grupo de “herdeiros” reivindica bens materiais ou imateriais como sua herança, não é considerado um ancestral “real”, “físico”. Um bom exemplo são os “Homéridas”, os cantores de histórias épicas que perpetuam coletivamente o legado poético de Homero. Eles se nomeiam *Homeridai*, com o sufixo *idai* indicando descendência. Embora nem todos aleguem ser seus descendentes “reais”, o que importa é sua reivindicação da “herança” de Homero. Assim, o modelo social de autoridade é tão convincente que sua eficácia se traduz em forma metafórica. Ressalte-se que a palavra grega para um grupo de descendência, *genos* e seus cognatos, inclui um amplo leque de significados, todos os quais indicam pertencer a um grupo com reivindicação de herança como o elemento significativo que define sua identidade, mas cuja descendência física é essencialmente ambígua.⁴¹⁶

Aqui, devo ressaltar que o termo grego *genos*, que se insere no campo semântico da geração, é associado à constituição gentílica. Assim, *gens*, em latim, e *genos*, em grego, são termos usados especificamente para a associação gentílica, que se vangloria de uma linhagem comum (de um ancestral comum) e se une numa comunidade específica por meio de certas instituições religiosas e sociais, cuja origem e natureza, não obstante, ainda permanecem obscuras para a historiografia.⁴¹⁷ De acordo com Blok (2017, 218), o *genos* não é a sobrevivência de uma aristocracia “proto-histórica”, mas desenvolveu-se como grupo encarregado de cultos *pari passu* com a polis. Blok usa o substantivo *genos* aqui com o significado específico de um grupo de famílias em Atenas com acesso aos *timai* para cultos da polis. Note-se que ao lado dos cultos da polis, os *gene* seguiram com seus cultos próprios.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Blok (2017, 154).

⁴¹⁷ Ver Cardoso, Bouzon e Tunes (1990); Engels (2018, 148).

⁴¹⁸ Segundo Coulanges (2006, livro IV, cap. VII, n. 20), “As antigas fratrias e os *gene* não foram suprimidos; pelo contrário, subsistiram até o fim da história grega; delas falam os oradores (Demóst, In Macart., 14, 57; In Neaeram, 61; In Eubulid., 23, 54; Iseu, De Cironis Her., 19). As inscrições mencionam ainda seus atos e decretos (Boeckh, t. I, p. 106; t. II, p. 650. Ross, Demi, p. 24; Kohler. n.ºs 598, 599, 600)”. É importante

Em suma, sob incontestes contradições, a cidadania grega ancestral estava submetida ao sistema de grandes famílias (*gene*), em que os laços de parentesco se definiam por um ancestral comum, ou seja, uma linhagem ancestral (*eugeneia*). A vida social era comunitária (*koinonia*): a terra e a colheita se reportavam, em última instância, à comunidade que havia se assentado naquele território em tempos remotos.⁴¹⁹ Assim, havia um sentimento de solidariedade familiar, de fraternidade, e uma cooperação social que mantinham o curso repetitivo da reprodução social.⁴²⁰

É notável, na análise popperiana, o peso dado a essa tradição na sua análise da obra platônica, em especial da *República*. Segundo Popper:

“As in many primitive religions, some at least of the Greek gods are nothing but idealized tribal primogenitors and heroes— personifications of the ‘virtue’ or ‘perfection’ of the tribe. Accordingly, certain tribes and families traced their ancestry to one or other of the gods (Plato’s own

salientar, como o faz Blok (2017, 125), que os estudos mais antigos equivocadamente consideravam as estruturas políticas baseadas em laços pessoais, notadamente os de parentesco, como uma forma primitiva de associação, a ser substituída por uma concepção mais desenvolvida do “Estado”, baseado em direitos e deveres impessoais legalmente definidos e sustentados por instituições formais. Em decorrência, nos estudos da Atenas arcaica os historiadores costumavam ver *phylai*, *phratriai*, *gene* e o elusivo grupo de elite *Eupatridai* como entidades sociais cujas reivindicações ao poder eram lastreadas no “bom nascimento” e, portanto, eram típicas de um passado tribal ou aristocrático anterior à polis (que por sua vez seria considerada como um “estado com instituições formais e direitos mais igualitários”). Essa concepção foi questionada por evidências acerca dessas instituições. Assim, é preciso reavaliar essa suposta evolução linear: ao invés de se sucederem historicamente, todos esses tipos de associações convivem de maneira complexa e simultaneamente entrelaçados com a polis, dando os contornos da singularidade da vida social e política própria da cidadania na antiguidade grega, conforme vimos anteriormente.

⁴¹⁹ No mundo homérico “Não havia tesouro público nem compra de terras. Mas isso não significa que não houvesse meios de obter compensação. ‘Ora essa’, disse Alcínoo aos nobres feácios, ‘vamos lhe dar, cada um de nós, um grande tripé e um caldeirão; e depois faremos uma coleta entre o povo para nos recompensarmos, pois é pesado para uma só pessoa dar o presente sem se reembolsar’ [Odisséia 13.13-15]. E com isso estamos outra vez na área da soberania e do poder real (ou poder da comunidade), não na da posse e do regime de propriedade.” Finley (1989, 249)

⁴²⁰ Segundo Engels (2018, 168-169), “Na mesma proporção com que as pessoas dessa época nos parecem impotentes, elas também deixam de se diferenciar umas das outras, pois, como diz Marx, ainda estão ligadas ao cordão umbilical da sociedade natural. O poder dessa sociedade natural tinha de ser quebrado – e foi quebrado. Mas foi quebrado por influências que, de antemão, nos parecem uma degradação, uma queda no pecado das alturas morais singelas da antiga sociedade gentílica. São os interesses mais vis – a reles ganância, a busca brutal do prazer, a sórdida avareza, o roubo da posse comunitária em proveito próprio – que inauguram a nova sociedade de classes civilizada; são os meios mais vergonhosos – roubo, violação, astúcia, traição – que solapam e fazem ruir a antiga sociedade gentílica sem classes.”

family is reported to have traced *Poseidon*). While the Greeks venerated many gods as the ancestors of various tribes or families.”⁴²¹

Em *Leis* os deuses são “patriarcas”, conforme ilustra Popper com passagens do diálogo, a exemplo de Pl. *Lg.* 713a5-714a2.⁴²² Os *timai* (honras) atribuídos às origens míticas e aos cultos religiosos do demos e da polis refletiam-se, assim, no alto valor social atribuído a uma linhagem ancestral (*eugeneia*). As famílias que reivindicam ser herdeiras dos primeiros criadores da polis constituíam uma herança herdada e territorializada, nos termos da cidadania definida por condutas dentro da polis. Mesmo Jaeger reconhece que a virtude, *arete*, não se prendia apenas à herança de nascimento em um berço nobre da aristocracia,⁴²³ mas aos valores ou virtudes demonstrados: “para chegar a ser *agathos* é preciso ser nobre não só pelo nascimento, mas também pela conduta”.⁴²⁴

Ademais, no período arcaico (séc. VIII a.C. ao VI a.C.) a identidade grega continua partidária de um pensamento mítico para a compreensão do mundo, embora crescentemente confrontado com outras tendências no período posterior. Dawson traça um breve histórico sobre o mito de Cronos e as mudanças na sua recepção na antiguidade grega.

“The legend of Cronus' time would provide serious utopists with a stock of metaphors, and nothing more than that. Cronus' time was an ancient myth, which the Greeks of the classical age did not confuse with reality. Common property, the major theme of the serious Utopias, did not appear in Cronus' time; rather the myth envisioned a peasant paradise of spontaneous food production and total leisure; also free from sickness and aging, which removed it still further from reality. In Hellenistic times there appeared a rationalized version of the myth which made the

⁴²¹ Popper (1966, 35).

⁴²² Ver essas páginas na tradução de John M. Cooper (1997).

⁴²³ Jaeger (1971, 169).

⁴²⁴ Onelley (2009, 43-74), observa que, embora a distinção entre *agathos/esthlos* e *kakos/deilos* apareça com frequência nos poemas de Teógnis, as virtudes de bondade e nobreza não se referem exclusivamente à aristocracia de nascimento, mas àquele que permanece ligado aos valores de seu *genos* e de sua *hetaria* política (enquanto “que o homem inferior e vulgar pode também ser o nobre que se associou ao homem de baixa origem e que se comporta com valores contrários aos estabelecidos pela aristocracia”).

age of Cronus a real historical period and conflated it with the communal Utopias of the philosophers”.⁴²⁵

Encontra-se em geral um pensamento ancorado na ideia de “devir” como mediação para interpretações do mundo. A vida como um movimento pelo qual as coisas mudam, vale dizer, o devir com base na noção de transformação. Ressalte-se que a compreensão do cosmo está acima das capacidades de humanos. O tempo de humanos, assim como o de divindades e heróis é inconcebível, imemoriável e a pretensão de conhecê-lo e explicá-lo torna-se uma ação orgulhosamente desmedida, pois somente deuses, deusas e musas conhecem o mundo enquanto tal, premido por ciclos de crescimento e decadência.⁴²⁶ Hesíodo, na *Teogonia*, anuncia: “inspiraram-me [as musas] um canto divino para que eu glorifique o futuro e o passado...” (v 31-32). O *aedo*, por meio do canto, transmite a palavra divina tal como ouvida das musas e divindades. O pensamento mítico, que também é uma religião na era arcaica, não se funda numa origem, não possui um fim, um criador, não há um princípio originário para o mundo. “Os gregos destacavam-se pela visão cíclica e repetitiva da história: crescimento e decadência, vida e morte”.⁴²⁷ A divisão das temporalidades não existia, pois o passado e o futuro eram simétricos.

Quão importante seria essa visão de mundo baseada num princípio geral de degeneração e mudança para fomentar a hipótese das ideias, ou formas, para Platão? A questão de fundo da

⁴²⁵ Dawson (1992, 14).

⁴²⁶ No tocante aos ciclos, Popper (1966, nota 8 cap. 3) alega que “That *historical* developments may have a *cyclic* character is nowhere very clearly stated by Plato. It is, however, alluded to in at least four dialogues, namely in the *Phaedo*, in the *Republic*, in the *Statesman* (or *Politicus*), and in the *Laws*. In all these places, Plato’s theory may possibly allude to Heraclitus’ Great Year. It may be, however, that the allusion is not to Heraclitus directly, but rather to Empedocles, whose theory (cp. also Aristotle, *Met.*, 1000a25 f.) Plato considered as merely a ‘milder’ version of the Heraclitean theory of the unity of all flux. He expresses this in a famous passage of the *Sophist* (242e f.). According to this passage, and to Aristotle (*De Gen. Corr.*, B, 6., 334a6) there is a historical cycle embracing a period in which love rules, and a period in which Heraclitus’ strife rules; and Aristotle tells us that, according to Empedocles, the present period is ‘now a period of the reign of Strife, as it was formerly one Love’. This insistence that the flux of our own cosmic period is a kind of strife, and therefore bad, is in close accordance both with Plato’s theories and with his experiences. The length of the Great Year is, probably, the period of time after which *all* heavenly bodies return to the same positions relative to each other as were held by them at the moment from which the period is reckoned. (This would make it the smallest common multiple of the periods of the ‘seven planets’). Note-se que um dos pontos que toca na referência de Hesíodo à “Golden Age of Cronos” trata justamente do ser humano nascido da terra nessa era remota, conforme surge no mito dos Metais. Ver Adam (1902, vol. II, 296 ss).

⁴²⁷ Reis (2006, 17).

doutrina platônica dos princípios é mencionada no contexto do exame da filosofia de Platão realizado por Aristóteles em *Metafísica I.6*. Ao analisar seus predecessores visando confirmações para sua própria doutrina das quatro causas, Aristóteles apresentou as “Ideias de Platão” como fruto do encontro do heraclitismo, que via o sensível submetido ao fluxo contínuo, com o método socrático da definição, que postulava o universal como algo estável e imóvel.⁴²⁸

T. H. Irwin ressalta a enorme importância de Aristóteles ter atestado a influência de Heráclito sobre Platão, configurando o seu “background” intelectual, já que foi aluno do heraclítico Crátilo (Arist. *Met.* 987a32-b10).⁴²⁹ Esse comentador destaca, em especial, o interesse de Platão na doutrina do fluxo, especialmente com respeito à sucessão de propriedades (ou seja, predicados ou atributos) no mesmo ente, ao longo do tempo, à medida que Heráclito propalava que há mais mudanças do que supomos. A segunda afirmação sobre o fluxo, de notável interesse para Platão, seria a “copresença” de propriedades opostas no mesmo ente, ao mesmo tempo:

“The second claim about flux is about compresence of opposite properties in the same subject at the same time. We suppose that things have stable, fixed, and unqualified properties; for we suppose that some things are straight and other things are crooked, some good and others bad, some just and others unjust. In fact, however, things lack this sort of stability; they are both ‘drawn together’ and ‘drawn apart’ at the same time (not just at different times, as in the first kind of flux), and in general opposites are copresent in them. One and the same letter at the same time is both straight (if it has a straight stroke) and crooked (if it has a crooked stroke), sea water is good (for fish) and bad (for human beings), and striking a blow is just (if done by an official exacting a punishment) and unjust (if done by an individual in a private feud). For these reason Heraclitus believes in universal flux and instability. His claims provoke

⁴²⁸ Perine (2018, 280).

⁴²⁹ Irwin (2007, 55).

an extreme reaction in Parmenides, who rejects the possibility of change altogether (D.K., 28 B 5.7-9).”⁴³⁰

Submetidas a uma multiplicidade de relações, entes sensíveis estão sempre sujeitos à predicação de opostos, o que é tido como uma evidência cabal da contradição interna e deficiência ontológica desses objetos. O termo “cidade” significa uma certa cidade ideal, única e imutável (ou modelo). As cidades determinadas, ou particulares, participam da natureza da “cidade”, mas de modo mais ou menos imperfeito. A cidade é real, porém as cidades particulares são somente aparentes. É somente devido a essa imperfeição que pode haver muitas delas, vale dizer, é devido a essa imperfeição da aparência que nos damos conta da multiplicidade na realidade sensível. Platão teria introduzido, portanto, as formas ou ideias como as realidades às quais se referiam as definições e teria estabelecido entre elas e as coisas sensíveis, múltiplas e sempre em transformação, uma relação de participação (proporção).⁴³¹ Assim, distinguir entre opinião e conhecimento requer, de um lado, que se dê conta do que aparece aos sentidos como sendo e não sendo ao mesmo tempo, apropriado como objeto de opinião, e de outro, o conhecimento do que é eterno e inteligível. Os entes vistos são temporais e os entes invisíveis, apreensíveis pelo raciocínio, são eternos. Outro argumento importante é que somente o que é composto, ou complexo, pode ser dissolvido, enquanto a ideia é simples e não composta de partes. O que é simples, ou seja, perfeitamente homogêneo e indivisível, não pode começar, nem terminar, nem mudar. Portanto, sua essência é imutável: a beleza em si, por exemplo, é sempre a mesma, enquanto as coisas belas mudam constantemente.⁴³²

Para Popper (1966, 16), a consideração de Heráclito de que tudo muda sempre, isto é, “que todas as coisas que gostam de dizer que são estão realmente em processo de formação” é corroborada em Platão acerca da realidade sensível e da realidade inteligível, cujos objetos são de conhecimento verdadeiro. Assim, para o autor, a “teoria das Ideias” é a resposta de Platão para a dificuldade de se compreender a realidade que existe sempre, ou seja, que existe à

⁴³⁰ Irwin (2007, 55-56).

⁴³¹ Ver Irwin (2007, 1977); Crombie (1962).

⁴³² Ver Matoso (2020, 67), sobre a primeira parte do diálogo Parmênides, em que o jovem Sócrates, ao desafiar o paradoxo de Zenão, termina por recuperar de modo sintético os contornos de uma suposta teoria das ideias. “Segundo Sócrates, estas entidades podem desfazer o problema da copresença de opostos por serem a causa das propriedades encontradas nos objetos sensíveis e por estarem, elas mesmas, imunes à multiplicidade e copresença de opostos encontrada nos objetos sensíveis”.

despeito da geração e degeneração.⁴³³ Na sua formulação, esse é o mundo de formas ou ideias imutáveis, das quais o mundo das coisas que mudam no espaço e no tempo se apresenta como a “sua descendência” (ou a “sua prole”).

“We see now that Plato’s theory of Forms or Ideas implies a certain trend in the development of the world in flux. It leads to the law that the corruptibility of all things in that world must continually increase. It is not so much a rigid law of universally increasing corruption, but rather a law of increasing corruptibility; that is to say, the danger or the likelihood of corruption increases, but exceptional developments in the other direction are not excluded. Thus it is possible that a very good soul may defy change and decay.”⁴³⁴

Para Popper (1966, 29), em plena conformidade com esta teoria geral está a narrativa da origem das espécies de Platão no diálogo *Timeu*. De acordo com ela, o ser humano, o mais elevado dos animais, é gerado pelo demiurgo; as outras espécies originam-se dele por um processo de corrupção e degeneração. Primeiro, certos homens - os covardes e vilões - degeneram em mulheres e depois em animais inferiores (*Tim.* 42b ss.). Aqueles que carecem de sabedoria degeneram, passo a passo, para os animais inferiores. Os pássaros, “ouvimos dizer”, surgiram da transformação “de pessoas inofensivas, mas muito fáceis que iriam confiar demais em seus sentidos; ‘animais terrestres vieram de homens que não tiveram qualquer interesse em filosofia’; e peixes, incluindo crustáceos... ‘degenerados do mais tolo, estúpido e .. indigno’ de todos os homens. E, nesse contexto, atento ao processo de geração e corrupção das coisas engendradas surge a necessidade que subjaz à compreensão de um conhecimento ‘epistêmico’.”⁴³⁵

Parece claro para esse famoso crítico de Platão que essa teoria pode ser aplicada à sociedade humana, obedecendo a lei pessimista do desenvolvimento de Hesíodo, ou seja, a lei da decadência cíclica. Assim, a teoria das Ideias de Platão emerge como resposta ao problema

⁴³³ Cf. Popper (1966, nota 22 cap. 3).

⁴³⁴ Popper (1966 cap. 4, 44).

⁴³⁵ Ver referências de Popper (1966, nota 4 cap. 4, 493) sobre o período de decadência como parte do ciclo em *Smp.* 193d; *Phlb.* 16c.

do fluxo para Heráclito e também da decadência inerente ao *cosmos* na visão de Hesíodo. Popper associa, ainda, essa tentativa de explicação da realidade à nostalgia de um passado idealizado⁴³⁶:

“Ultimately, I may perhaps refer to general psychological considerations. On the one hand the fear of innovation (illustrated by many passages in the *Laws*, e.g. 758c-d) and, on the other hand, the idealization of the past (such as found in Hesiod or in the story of the lost paradise) are frequent and striking phenomena. It is perhaps not too far - fetched to connect the latter, or even both, with the idealization of one's childhood – one's home, one's parents, and with the nostalgic wish to return to these early stages of one's life, to one's origin.”⁴³⁷

Penso que tais elementos de análise aportados pelo comentador coadunam-se com os requisitos metodológicos afirmados por Sócrates. Em primeiro lugar, do ponto de vista filosófico, não é possível ignorar o fato de que as formas não são nem produzidas nem geradas, uma vez que são por definição eternas e não relacionadas à *genesis* (quer entendida simplesmente como devir ou como processo real de criação e corrupção). A natureza eterna das formas, que consiste precisamente na ausência de geração e corrupção, está implicada no estranhamento a qualquer tipo de mutação, movimento ou alteração. Assim, as formas representam os modelos verdadeiros e primários a seguir. Para Fronterotta:

“First of all, from a philosophical point of view, it is not possible to overlook the fact that the Forms are neither produced nor generated, since they are by definition eternal and unrelated to genesis, whether this is intended simply as becoming or as na actual process of generation and corruption. The eternal nature of the Forms, which consists precisely in the absence of generation and corruption, is related to its extraneity to any kind of mutation, movement or alteration: similar observations are almost omnipresent in the Platonic dialogues (Tim. 27d; Symp. 211a;

⁴³⁶ Para Hesíodo: "Viviam como deuses, tendo o ânimo isento de penas/sem dor, nem cansaço ou lamento, nem fardo/da idade cruel, mas sempre com braços e pernas/leves dançando nas festas à parte de todos os males./Morriam como que enlaçados pelo sono". (Hes. *Op.* v.111-116)

⁴³⁷ Popper (1966, 493).

Phaed. 78c-d). So the higher rank of this hierarchy will be still occupied by the Forms, which represent the true and primary models that are somehow employed and guaranteed by the divinity.”⁴³⁸

Ressalte-se que o propósito principal da *República* é definir a justiça. Na primeira metade do diálogo, Sócrates afirma que tudo é mais fácil de se ver em ponto grande, ao invés de pequeno, estabelecendo um método de averiguação sobre o que faz uma cidade ser justa e, a seguir, o que faz um indivíduo ser justo. No tocante ao argumento discorrido, há primazia da investigação sobre a cidade, para, só então, alcançar o indivíduo (369a; 434d-e). Posto que a justiça deve figurar entre os atributos da cidade, há que se encontrá-los para, assim, se decidir dentre estes o que chamar de justiça (433b-434a). Portanto, Sócrates postula que a justiça é aquela qualidade por meio da qual a cidade participa da virtude (432c). Assim a justiça aparece na cidade como causa e efeito da interdependência de pessoas virtuosas que cumprem funções adequadas na polis. Essa associação potencializa a capacidade para o melhor atendimento das necessidades, o que se torna a explicação, por excelência, para a formação de qualquer cidade (livro II):

- Pois bem! disse eu. Uma cidade nasce, parece-me, porque cada um de nós não é autossuficiente, mas carente de muitas coisas. Ou crês que haja uma outra causa da fundação de uma cidade?

- Nenhuma outra, disse ele.

- Ah! Assim, se um homem chama um outro para ajudá-lo em uma necessidade e um outro em uma outra e, já que precisam de muitas coisas, reúnem muitos em um único local de morada, tendo-os como companheiros e auxiliares, a essa vida em comum damos o nome de cidade. Não é? (369b6-c5).

Assim, a necessidade da associação de pessoas diferentes numa comunidade aptas a realizarem atividades específicas e complementares é o princípio da produtividade que justifica a fundação da cidade. A visão apresentada por Sócrates conforma uma teoria social da mudança que compreende a direção geral do fluxo de todas as coisas sensíveis. E, portanto, contempla uma tendência histórica de degenerescência verificada nas sociedades (crises e guerras) e nos seres humanos (velhice e morte). Vejamos, no livro VIII, o que diz Sócrates:

- Então, Gláucon, falei, como nossa cidade virá a ser abalada? Por que razão passará a haver dissensão entre auxiliares e os governantes e

⁴³⁸ Fronterotta (2013b, 313).

também no interior de cada um desses quadros do governo? Ou, se preferes, supliquemos como Homero às Musas que nos digam como pela primeira vez aconteceu discórdia e façamos que elas, num tom de tragédia, ao brincar e divertir-se conosco, usem uma linguagem altissonante, como se falassem a sério.

- Como?

- Mais ou menos assim... “É difícil que uma cidade assim constituída seja abalada, mas, como tudo que nasce sofre corrupção, nem tal constituição durará para sempre, mas se dissolverá.” (545d6-546a4)

Nessa medida, se compreende a recorrência das referências à genealogia das cidades nos diálogos de Platão “nos primórdios da sociedade primitiva, do patriarcado tribal, e, em geral, sua tentativa de delinear os períodos típicos de desenvolvimento na vida social”.⁴³⁹ Portanto, o “comunismo da casta governante em sua melhor cidade é uma condição necessária da estabilidade política, que é tida como sua característica fundamental”. Contudo, embora seja uma condição importante, não é suficiente. Ainda segundo Popper, para que a classe dominante se sinta realmente unida, esta deve se sentir como uma tribo, ou seja, como uma grande família, “cuja pressão de fora da classe é tão necessária [para a unidade] quanto os compartilhamentos entre os membros da classe”. Assim, a pressão permanece provocando e ampliando o abismo entre os de dentro e os de fora.⁴⁴⁰ Nesse sentido, entendo que o *genos*, na perspectiva de Sócrates, revela-se constitutivo para o resgate do signo de unidade, sendo a ancestralidade comum considerada a referência inescapável para a construção de um paradigma de perfeição que tende para a anomia social se nada for feito para contrarrestar uma tal tendência. Nesse enquadramento, creio que a escolha do termo guardião - *phylakes* - para o governante da polis indica também a decadência enquanto pressuposto da dinâmica da vida social, cuja lógica de movimento precisa ser confrontada se se quer instaurar a melhor configuração possível da

⁴³⁹ Popper (1966, 55).

⁴⁴⁰ Segundo Engels (2018, 182), “na constituição grega da era dos heróis, observamos, portanto, a antiga organização gentilícia ainda cheia de viço, mas também já detectamos o início de seu solapamento: o direito paterno, que deixa o patrimônio como herança aos descendentes, favorece o acúmulo de riqueza na família e faz com que esta se torne um poder diante do *genos*: em troca, a disparidade de riquezas influencia a constituição, criando os primeiros rudimentos de uma nobreza e um reinado hereditários; a escravidão, limitada num primeiro momento aos prisioneiros de guerra, já começa a se abrir para a escravidão de companheiros da própria tribo e até dos *gene*; a velha guerra de tribo contra tribo degenera em rapinagem sistemática por terra e por mar, visando conquistar gado, escravos e tesouros e constituindo-se como verdadeira fonte de rendas; em suma, a riqueza é exaltada e considerada como um bem supremo e as antigas ordens gentilícias são usadas para justificar o roubo violento de riquezas”.

comunidade política. Vejamos como o termo é significativo para ilustrar a influência de Heráclito, segundo Jonny Thakkar:

“The word ‘guardian’ is liable to slip by as if it were simply Platonesque for ‘ruler’. But there is a substantive claim packed into the idea that rulers are guardians, namely that the benefit conferred by ruling is in the first instance preventive or prophylactic: a ruler preserves her subjects in the face of their tendency to corruption or dissolution. This makes sense against the background of Plato’s ontology, wherein (a) for something to truly exist is for it to be in its best possible condition; (b) goodness is prior to badness, such that badness is always a falling away from goodness; and (c) ‘every thing that comes-to-be must decay’ (546a). Given this ontology, what looks like a purely negative task—preservation—is in fact often positive, since to preserve something in its full being can involve restoring it to its best condition. The obvious comparison would be medicine, whose goal is to preserve the body’s health, whether by preventing disease or by counteracting it. The notion of guardianship therefore seems to place the ruler alongside the shepherd and the doctor as a steward of nature rather than a creator of artefacts.”⁴⁴¹

Thakkar, chama a atenção, ainda, para o fato de que guardiães aparecem pela primeira vez, no livro II, quando a cidade criada em palavras se torna luxuosa, febril e doentia, vale dizer, presa da ganância; desejando e entregando-se à "aquisição ilimitada de dinheiro" e à busca interminável de prazeres desnecessários (372e-374d). Nessa situação, o conflito com as cidades vizinhas torna-se inevitável, especialmente na medida em que estas também adoecem. A cidade, portanto, passa a necessitar de um exército para proteger seus interesses. Para esse exército ser tão forte quanto possível, ele deve ser composto de profissionais, a quem Sócrates chama de guardiães. Pode-se inferir que guardiães vão enfrentar não só o que ameaça a cidade de fora, mas também o que a ameaça por dentro: sua própria *pleonexia*.⁴⁴²

⁴⁴¹ Thakkar (2018, 89).

⁴⁴² Cf. Thakkar (2018, 90).

Dentre as feições perceptíveis nesse modo de vida, interessa-me aqui destacar que os membros do *genos* tem o dever de ajudar-se e proteger-se mutuamente e, em especial, apoiar-se na vingança por ferimentos infligidos por estranhos. Nesse contexto, no que tange à segurança e às relações de cuidado, o indivíduo confia na proteção do *genos*, uma vez que quem o fere causa dano ao *genos* em sua totalidade. Disso, do suposto laço de sangue da tribo, origina-se a obrigação da vingança de morte, a ser desafiada por Sócrates pela imaginação de uma família cívica capaz de superar certos costumes arcaicos, recalibrando a própria noção de *thymos* até então amplamente associada ao estreito espírito de corpo vigente no clã (463b-464d). Nessa medida, a abolição da propriedade privada e da família inscrevem-se entre as medidas para evitar que as causas usuais de dissensão, ou seja, as lutas e as discórdias por dinheiro, filhos e parentes, perturbem a tranquilidade da polis justa. Os novos arranjos almejam promover laços muito fortes entre governantes, que embora vivam de forma simples, são recompensados com a preservação de toda a cidade.⁴⁴³ Assim, a extensão da família na *Kallipolis* como fundamento para um novo modo de vida, proposta por Sócrates no livro V, passa a ser uma guinada radical para a ressurgência do comum - *koinonia* – tida como estratégia racionalizada e estruturante da polis unitária. Em que pese o recurso aos signos convencionais, em parte tidos como continuidade da tradição comunitária assentada no sentimento de pertencimento decorrente da ancestralidade comum, paradoxalmente, há que se ater também ao rompimento com essa tradição, à medida que se redefine a configuração da família e se ultrapassa o seu âmbito particularista, conforme veremos a seguir.

⁴⁴³ Ver Bluestone (1988, 45-47).

Capítulo 8

Kallipolis: regulação da reprodução, sexualidade e família cívica

Há que se retomar, por fim, algumas controvérsias que atravessam a exposição de Sócrates: estaria a segunda onda ancorada no discurso mitológico enquanto estratégia para o convencimento de não filósofos? Como as medidas concernentes à linhagem ancestral (*eugeneia*) se relacionam com os demais serviços prestados à cidade? Como é tratada a sexualidade das mulheres guardiãs na *Kallipolis*? Qual é a importância do novo modelo de organização reprodutiva e da configuração da família cívica para enfrentar o processo disruptivo da comunidade política? *Kallipolis* é o modelo para uma vertente distinta daquela encabeçada por Aristóteles, que justifica a divisão sexista do trabalho e restringe o lugar das mulheres?

A diversidade das funções da sexualidade no mundo antigo suscita uma profícua investigação sobre as possibilidades de interpretação da relação sexual e do sentido da procriação. Considerando a proeminência de narrativas sobre sexo no mundo antigo, muitas portas hermenêuticas se abrem. Tomando a antiga tradição babilônica na chamada epopéia de Gilgámesh (cujo título original é “Ele o abismo viu”), atribuída a Sîn-l.qi-unninni e composta por volta do século XIII a.C., a tradução de Jacyntho Brandão explora “as linhas de força temáticas que dão coesão ao poema, considerando a conexão que nele têm os feitos heroicos com o sexo, a morte e a vida civilizada”.⁴⁴⁴ Para o comentador, nos versos intermediários do poema é possível observar “como a bênção do próprio deus à prostituta” tem como foco aquilo que ela oferece, ou seja, os prazeres do sexo. Segundo Brandão (2015, 117):

“Sucedo então a cena extraordinária em que o próprio deus Shámash, o Sol, que é o protetor de Gilgámesh durante todo o poema, interfere diretamente na ação, em defesa da prostituta:

‘Shámash ouviu o que disse sua boca
E súbito uma voz do céu gritou-lhe:
Por que, Enkídu, a meretriz Shámhat amaldiçoas?
Ela te fez comer manjar digno de um deus,
Cerveja te fez beber digna de um rei,
Vestiu-te com amplas roupas
E o belo Gilgámesh por amigo conquistar te fez.
Agora, Gilgámesh, teu amigo, teu irmão,

⁴⁴⁴ Brandão (2015, 104).

Far-te-á deitar em amplo leito,
 Em leito respeitoso deitar te fará,
 Far-te-á sentar em sede tranquila, sede a sua esquerda,
 Os príncipes da terra beijarão teus pés,
 Fará chorar-te o povo de Úruk, fará gemer por ti,
 Ao povo exuberante fará encher-se por ti de pêsames.
 E ele, depois de ti, suportará as grenhas de cadáver,
 Vestirá pele de leão e vagará pela estepe” (7, 132-146).

Em seus comentários do poema épico, Brandão reflete acerca do amplo alcance da trajetória de Gilgámesh em que o sexo revela-se fundamental para o sentido da vida civilizada: “é preciso considerar que o sexo, como uma esfera do que há de mais sagrado no mundo, é justamente o contraponto da morte”. De um lado, por sua relação com a procriação, que permite que mesmo o indivíduo perecendo a humanidade sobreviva (o que decorre da simples observação de como o mundo se estrutura em ciclos de vida-morte-vida etc).

“Outro aspecto, contudo, não menos importante, até porque a prostituição sagrada, na Babilônia, não supunha a maternidade, é que no sexo há um aspecto festivo, trata-se de um dos prazeres que faz com que valha a pena ser humano e viver com civilidade. Como a Enkídu ensinara Shámhat, e vale a pena repetir, tomando Úruk como paradigma da civilização, lá é onde ‘os jovens cingem uma faixa’, ‘todo dia acontece um festival’, ‘retumbam tambores’ e ‘as meretrizes têm elegante forma,/ enfeitadas de encantos, cheias de alegria’ (1, 226-231)”.⁴⁴⁵

Note-se que é também de sexo, prazer e festividade que fala Sócrates na passagem do livro V da *República*:

“ - Então, deveremos instituir festas para reunir noivas e noivos, e oferecer sacrifícios; nossos poetas deverão também compor hinos adequados aos casamentos que estarão sendo celebrados. Deixaremos que dependa dos governantes a quantidade de casamentos para que eles, tendo em vista as guerras, as doenças e todas as ocorrências como essas, mantenham estritamente a mesma população e, tanto como possível, nossa cidade não venha a tornar-se nem grande nem pequena. (Pl. R. 459e7-460a6)

⁴⁴⁵ Brandão (2015, 117-118).

A celebração da união, com regras e medidas de controle delineadas por Sócrates, visa notoriamente assegurar a sobrevivência e reprodução da polis ao estabelecer o tamanho ideal da população. A discussão acerca da justiça já havia levado Sócrates a investigar, no livro II, qual era a gênese da cidade e a admitir o seu fundamento no fato de cada indivíduo não ser autosuficiente mas, ao contrário, necessitado de muitas coisas, sendo imprescindível associar-se para o atendimento dessas necessidades.

Sócrates expõe para Adimanto, em 369c-371b, a impossibilidade de os seres humanos serem autárquicos, mas, ao contrário, interdependentes, o que permite seu interlocutor compreender a origem atrelada ao princípio associativo entre os diversos ofícios necessários à sobrevivência. Sócrates nomeia essa associação para a vida de “cidade” e propõe aos seus companheiros a identificação das suas características principais. Em primeiro plano destacam as demandas básicas por alimentos, habitação e vestuário, o que implica em cooperação de diversos artesãos (lavradores, pedreiros, tecelões, sapateiros etc). Com essa estrutura e dinâmica, a cidade é apelidada por Gláucon de “cidade dos porcos” (372d) e definida como um sistema cooperativo voltado para satisfazer as necessidades dos seus habitantes. Ao admitir que é mais fácil cada um executar a sua função própria para que tudo seja comum, Sócrates pode inferir dessa comunhão fundadora o axioma a partir do qual demonstra o que é a justiça e também a injustiça: que cada pessoa não nasceu igual a outra, mas diferente, e cada uma para a práxis de sua função com vistas à complementar necessidades alheias de modo orgânico e articulado (370b). Portanto, a polis é composta da *koinonia* de artesãos que visa um estrito crescimento até o limite da sua autossuficiência produtiva.

O tamanho adequado da população, enquanto um atributo da cidade, é um fator para buscar estabilizar as condições de sobrevivência.⁴⁴⁶ Diante de guerras dizimadoras, essa

⁴⁴⁶ Em Esparta, as propriedades estabelecidas eram indivisíveis e o irmão mais novo não detinha qualquer parte dessa herança. O direito de primogenitura implicava sempre a vida em comum. No fundo, nada mais era do que o gozo de bens comuns entre todos os irmãos, sob a autoridade do mais velho. Representava tanto a indivisão do patrimônio, como a indivisão da família. O mesmo acontecia em muitas das antigas legislações que Aristóteles estudou: “com efeito, ele nos diz que a lei de Tebas prescrevia de maneira absoluta que o número dos lotes de terra permanecesse inalterado, o que excluía certamente a partilha entre irmãos”. Cf. Coulanges (2006, 59 e 60). No diálogo *Leis*, o Atenense fixa o número de domicílios em 5.040 na nova colônia (Pl. *Lg.* 737e), não só para estabelecer normativamente o tamanho apropriado para a população total, mas principalmente para definir a partilha igualitária da posse da terra entre cidadãos, enquanto um critério racional e justo para a divisão da propriedade e para a regulação equânime da herança sobre os meios materiais da vida na polis. Golding e Golding (1975, 353) estimam a população de Magnesia em cerca de 50.000, mais os estrangeiros residentes.

categoria da gestão compartilhada é permanentemente reforçada como responsabilidade coletiva. Daí a exaltação de Péricles no célebre discurso na cerimônia fúnebre no primeiro ano da Guerra do Peloponeso, tanto da coragem, como do desprendimento de cada cidadão ao oferecer seus filhos para a perpetuação da polis:

“Aqueles que estão ainda em idade de ter mais filhos devem tê-los; na verdade, os filhos que nascerem daqui para o futuro serão para vós motivo para não vos lembrardes tanto dos que já partiram, e para a nossa cidade trarão duplo benefício: não a deixam despovoada e asseguram a sua estabilidade. De facto, só são imparciais e justos os pareceres dos homens que os dão, tendo entregado à causa comum os seus próprios filhos.”⁴⁴⁷

A regulação das disposições reprodutivas por meio de medidas concernentes à melhor linhagem da descendência, isto é, *eugeneia*, nos parecem agora extravagantes, porém constam nas distintas constituições existentes e são defendidas nas diversas fontes antigas. Em seu *Memorabilia* (4.4.23), Xenofonte argumenta que os indivíduos cujos corpos não estão em pleno vigor não são competentes para se tornarem pais, pois o sêmen de tais indivíduos é muito pior do que o daqueles que possuem corpos bem dotados. Essas pessoas, acrescenta Xenofonte, não devem produzir filhos.⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ Th. 2, 44.3.

⁴⁴⁸ A “eugenia” como política de Estado na modernidade e contemporaneidade é amplamente discutida na obra de Michel Foucault (1978-79) e a temática pode ser seguida ainda nos recentes e acalorados debates no campo da biogenética acerca das questões éticas concernentes às tecnologias de manipulação de embriões, por exemplo. Com relação às fontes antigas, ver Ojakangas (2016, 70-72). Sobre a regulação da população em Roma, Ojakangas (2016, 120) destaca: “Rome was also a biopolitical regime, given the attention that its legislators had paid to the question of population from the early days of the Republic, endeavoring to increase population by granting rewards or immunities to those who accepted the obligation of matrimony and parenthood, but imposing penalties, for example special taxes (*aes uxorum*) on persistent bachelors. This same population policy was continued in the late days of the Republic and in the Empire. Julius Caesar, for one, prohibited women of twenty-four who were unmarried and childless from wearing precious metals and jewels and from using litters he rewarded, on the other hand, those with large families. In the agrarian law (*de agro Campano dividendo*) he ordained that Campanian lands should be held only by citizens with at least three children. Yet probably the most ambitious biopolitical population policies were launched by Augustus, with a series of laws from *lex Julia de maritandis ordinibus* (18 BC) to *lex Papia et Poppea* (AD 10) the aim of which was to strengthen public mores and to increase the population of the Empire. Because of the opposition of the people, Augustus could not enact *lex Julia* (it was considered to be too harsh) but even the final, enforced version of the law, though mitigating the harsher penalties and increasing the rewards, still placed severe sanctions on those who were of marriageable age and remained celibate. Sanctions were imposed also upon persons who though married were childless. According to the law, furthermore, husbands and wives could inherit an entire estate one from the other only when they had a certain number of children. When they were childless the share that could be inherited was primarily limited to one tenth. On the other hand, special privileges were given to those who were married and had several children, for instance the

Infelizmente, uma certa exaltação de costumes e normas para o regramento do tamanho da população na antiguidade foi amplamente utilizada para justificar políticas racistas e “eugênicas” do governo nazista alemão da primeira metade do século XX, como foi bem retratado por Vegetti.⁴⁴⁹ Para o autor, é no regresso do “Platão político” que emerge com força a ruidosa apropriação de Platão, especialmente do diálogo *República*, pelos expoentes catedráticos helenistas que aderiram ao Nazismo e usurparam a autoridade do filósofo para fins de propaganda em defesa do estado totalitário:

“primeiro, por obra de Ulrich von Wilamowitz, prestigiado professor catedrático de filologia clássica na Universidade de Berlim, depois por obra do Terceiro humanismo (isto é, terceiro depois do Renascimento e da época de Goethe) de Werner Jaeger (que foi o sucessor de Wilamowitz em Berlim) e de Julius Stenzel.”⁴⁵⁰

Segundo Jaeger, para a apologia do mundo grego como inspiração e legado de Platão ao “destino afim à Alemanha moderna”, haveria de se enaltecer a supremacia do Estado como forma viva da ética; o projeto paidêutico para forjar uma humanidade superior; e o heroísmo aristocrático para guiar o povo.⁴⁵¹

De uma maneira atróz, Hildebrandt chega ao paroxismo dessa delirante interpretação do texto platônico, conforme nos explica Vegetti:

“a tarefa da filosofia é ‘a criação do homem perfeito’ no corpo e na alma: ‘no momento em que o verdadeiro *kaloskagathos* obtivesse o poder sobre a terra, a terra seria perfeita’ (pp. 112 seg.). Além do óbvio eco nietzschiano, Hildebrandt parece aqui repropor a célebre tese do ideólogo nazi Alfred Rosenberg, que no seu livro de 1930, *Der Mythos der XX. Jahrhunderts*, tinha reconhecido em Platão o inspirador do

exemption from public burdens for those with a certain number of children (three in Rome, four in the remaining parts of Italy, and five in the provinces). Like the Greeks, in other words, the Romans were keen on regulating population size, but the aim of the Roman legislators was to stimulate its increase, not to limit it.”

⁴⁴⁹ Cf. Vegetti (2010, 112-139).

⁴⁵⁰ Vegetti (2010, 111).

⁴⁵¹ Cf. Vegetti (2010, 119).

projeto da criação de um “tipo racial” perfeito tanto no corpo quanto no espírito.”⁴⁵²

O regramento para casamentos e para o estilo de vida das mulheres em Esparta é de relativa importância para se entender as práticas sexuais que faziam a fama dos peloponesos e poderiam ter inspirado as discussões sobre como proceder para gerar pessoas saudáveis. Segundo Bertrand Russel,⁴⁵³ encontra-se em Plutarco, à despeito do distanciamento temporal de suas conjecturas, uma descrição da constituição de Licurgo com algumas pistas sobre a suposta naturalização de modalidades de intervenção legislativa sobre a capacidade procriadora de cidadãos e cidadãs. Em suas palavras:

“A posição das mulheres, em Esparta, era peculiar. Não eram reclusas, como as mulheres respeitáveis no resto da Grécia. As moças recebiam a mesma educação física ministrada aos rapazes. O que é ainda mais notável, rapazes e moças faziam ginástica juntos, completamente nus. Desejava-se (cito *Licurgo*, de Plutarco, na tradução de North) ‘que as donzelas enrijecessem o corpo com exercícios de corridas, lutas, lançamento de dardo, a fim de que o fruto que pudessem conceber se alimentasse de um corpo forte e rigoroso, tivessem bom desenvolvimento e melhorasse a raça, e para que o fortalecimento conseguido mediante tais exercícios fizesse com que suportasse melhor as dores do parto... E embora as jovens se mostrassem assim, completamente nuas, não se via nisso nada de indecoroso; não havia propostas desonestas, mas, ao contrário todos os divertimentos e desportos se verificavam sem que houvesse qualquer licenciosidade’. Os homens que não casavam eram considerados ‘infames pela lei’, sendo obrigados, mesmo no tempo mais frio, a andar nus de um lado para outro fora do lugar onde os jovens realizavam seus exercícios. As mulheres não podiam manifestar qualquer emoção que não fosse proveitosa para o Estado. Podiam demonstrar desprezo por um covarde, sendo elogiadas se se tratasse de seu próprio filho; mas não podiam demonstrar sofrimento se o filho recém-nascido era condenado à morte devido à sua

⁴⁵² Vegetti (2010, 128).

⁴⁵³ Russel (1969, vol. I, 110-121).

debilidade, ou se seus filhos fossem mortos em combate. Eram consideradas, pelos outros gregos, como mulheres excepcionalmente castas; ao mesmo tempo, uma mulher casada sem filhos não fazia nenhuma objeção se o Estado lhe ordenasse que procurasse algum outro homem que fosse mais bem sucedido que o marido em gerar-lhe filhos. A legislação encorajava a procriação de filhos. Segundo Aristóteles, o pai de três filhos ficava isento de serviço militar e o pai de quatro de todos os deveres para com a polis.”⁴⁵⁴

Voltando à segunda onda do livro V, Sócrates assim apresenta a solução para a união entre os melhores guardiães, em benefício da cidade:

“- É evidente que os casamentos, a partir de agora, nós os faremos sagrados, tanto quanto estiver ao nosso alcance. E que sejam sagrados os mais vantajosos! (458e7-9)⁴⁵⁵

Nessa passagem, *hieros gamos*, casamento ou união sexual das divindades Zeus e Hera, apresenta-se como modelo ideal de união. Um casamento divino e vantajoso se assemelha, de outro lado, ao dos animais, em que se busca melhorar a raça. De fato, como são os mais vantajosos para a cidade, é preciso empenhar-se no aprimoramento por meio das mesmas técnicas utilizadas nos cruzamentos de animais e nas melhores tecnologias para a reprodução. No entanto, paradoxalmente, como se trata de seres humanos, e não animais, a solenidade ritual responde à exigência de legalidade exigida para transformar o *mixis* em *gamos* (o cruzamento em união) e fomentar costumes que transcendam a norma conjugal vigente na consumação do ato físico a ser impulsionado por *eros*.⁴⁵⁶ O domínio do sagrado, como mostra o recurso

⁴⁵⁴ Russel (1969, 112-113).

⁴⁵⁵ Substituímos a tradução do termo casamento santos de Anna Lia Prado (2014), por casamentos sagrados (*hieros gamos*). Ressalte-se que *gamos* é tanto casamento, como sexo para reprodução.

⁴⁵⁶ Casamentos sagrados, ou convencionais, se inscrevem na cultura da vigilância e autocontrole, que era a forma prática de garantir o cumprimento dos valores arraigados sob o manto da *arete* na Atenas clássica, notadamente no que permeia o valor da coragem. De acordo com Winkler (1990, 67 ss.), *andreia* era a base da exigência de virilidade. Paradoxalmente na cidade ideal (*Kallipolis*) caberá vigiar os casais para que não decaiam em uma relação espúria e convencional de perpetuação da dominação desse androcentrismo numa performance de exibição da virilidade. Ao contrário, o que Sócrates apregoa é a superação desses lugares na estrutura social estabelecidos por signos da guerra, tendo em mira a igualdade dos papéis dos guardiães (mulheres e homens) no âmbito de um projeto reprodutivo que visa prover permanentemente a cidade com os melhores cidadãos e cidadãs.

terminológico (*hieros gamos*), coincide plenamente com a política, a partir da identificação da utilidade e da vantagem geral. Para que o rebanho (*poimnion*) seja de alta qualidade, é necessário que os melhores se juntem da melhor maneira possível, e que o contrário seja o caso para os de menor qualidade (459d-e). Isso propicia atingir o objetivo do nascimento das melhores pessoas e a busca dos métodos que garantam a reprodução ótima da "família" cívica (*genos*). Na *Kallipolis*, sendo a procriação um assunto do maior interesse da cidade, há que se tratar da procriação e dos cuidados da descendência da forma mais socialmente amparada e coletivizante possível. Vejamos o que se encaminha nas discussões dos legisladores:

- Então, à medida que as crianças vão nascendo, são acolhidas pelas autoridades encarregadas disso, constituídas ou por homens ou por mulheres ou por pessoas de ambos os sexos, **pois também essas funções as mulheres exercem em comum com os homens.** [Sócrates].
- Sim. [Gláucon]
- Os filhos dos bons, penso, esses encarregados pegarão e levarão para o redil, para junto de amas que moram aparte num lugar da cidade; as dos menos dotados e também as de uns e de outros, caso apresentem algum defeito, eles esconderão num local secreto e ignorado, como convém.
- Se *genos* dos guardiões, disse, deve ser pura...
- Então eles também cuidarão de alimentá-los. Levarão as mães ao redil quando elas estiverem com os seios cheios de leite, usando de todos os artifícios para que nenhuma reconheça o próprio filho e providenciando a presença de outras que tenham leite, caso elas mesmas não consigam amamentar. Cuidarão que as mães amamentem durante o tempo certo e passarão o encargo das noites insones e das fadigas restante às nutrizes e às amas.
- **Quanta facilidade, disse, é concedida às mulheres dos guardiões...**
- Pois é o que convém... disse eu. (460b7-d8, *grifos meus*)⁴⁵⁷

Nota-se que a relação de parentesco assumida coletivamente propõe o anonimato do vínculo afetivo com os/as filhos/as, o que, como vimos anteriormente, permite a expansão da família e a alteração de seu significado. Ademais, esse anonimato se duplica na paternidade coletiva, o que neutraliza a figura do chefe da família: os *phylakes* são agora verdadeiros

⁴⁵⁷ Acompanhamos a tradução de Anna Lia Prado (2014), porém substituímos “o encargo das vigílias e do trabalho” por “o encargo das noites insones e das fadigas”.

adelphoi, ou seja, irmãos políticos. Lembre-se que o mito da autoctonia contado por Sócrates (mito dos Metais) ofereceu um sistema simbólico alternativo, em substituição ao patriarcado, decorrente da origem comum proveniente da mãe terra e da uniformidade e pacificação dos papéis sexuais na cidade.

Na *Kallipolis* não há chefe de família que reconheça seu filho, macho ou fêmea, e que possa incluir a criança em uma linhagem *agnática* do clã, atribuindo-lhe um nome. Diferentemente da Atenas atual, cujos filhos/as são identificados por filiação legal sujeita ao sistema jurídico da patrilinearidade, agora, segundo Sócrates, são os magistrados da polis que cuidam de uma criança recém-saída do útero.⁴⁵⁸ A dimensão coletiva em que o guadião atua⁴⁵⁹ anula seu papel de chefe de família, com a desejável perda de poder do *kyrios*, que será destronado pelo legislador tanto em seu papel de vigilante das leis, como em sua ascendência no *oikos*. O trabalho de nomeação será replicado para cada membro do grupo envolvido na ocasião do casamento (“a cada um deles”), conferindo o estatuto de filhos/as legítimos/as a todos nascidos (seus e dos outros). A participação na não-exclusividade das relações sexuais ocorridas em tais ocasiões festivas, e sua frequente ocorrência no tempo, proporciona a coincidência das relações parentais com as faixas etárias, que articulam o todo social intergeracional.

Creio que o acolhimento das crianças, de todos os sexos, encarregadas pelas autoridades (“pois também essas funções as mulheres exercem em comum com os homens”, 460b10) é um ponto de destaque nessa ampliação da responsabilidade da cidade em assuntos considerados até então privados. Na *Kallipolis*, a vida comunitária é estabelecida como uma fraternidade, cujas funções atribuídas se espalham aos cuidados da infância, com a decorrente liberação de guardiães/guardiões para a guarda e governo da polis. Ademais, a norma prescreve que as crianças devem nascer de pessoas na idade adequada em termos de vigor físico para procriar

⁴⁵⁸ Discordo de Campese, que interpreta que a supremacia do homem é garantida, mesmo depois dessa norma sobre os casamentos. A autora vê a permanência do poderio do homem dentro da classe dos guardiães, vislumbrada por um tipo de linguagem que revela a primazia do homem guardião. Vejamos em suas palavras: “Protagonisti dell’opera sono ancora una volta i soggetti maschili, i guardiani, riattivando il ruolo svolto dall’*oikonomikos*: a partire dal giorno in cui ognuno di loro (*tis auton*) ha consumato le nozze collettive, egli chiamerà (*proserai*) tutti i nati (*engona*) nel decimo e nel settimo mese seguente ‘figli’ (*hyeis*), se maschi, ‘figlie’ (*thygateras*), se femmine; a loro volta quelli chiameranno lui ‘padre’ (*patera*). Egli chiamerà inoltre ‘nipoti’ la loro prole, e questa chiamerà ‘nonni’ e ‘nonne’ lui e i suoi coetanei (*ekeinous*).” (Campese 2000, 275)

⁴⁵⁹ Sobre o papel dos guardiães (homens e mulheres) como responsáveis pela preservação coletiva da polis, ver Annas (1981, 102-103).

(460e): mulheres com idade entre 20-40 anos e homens com 30-55 anos. Quando mulheres e homens ultrapassarem a idade de gerar a prole, os homens estarão livres para manter relações com quem quiserem (exceto com a irmã, mãe e com as filhas das irmãs ou com as ascendentes da mãe); e as mulheres, por sua vez, só não poderão unir-se ao filho, ao pai e aos ascendentes e descendentes dele: nesse caso, se empenharão para que nenhum embrião venha à luz se for concebido e saberão que, para a criança, não estará garantida a alimentação:

- (...) Mas expliquemos o que vem a seguir na proposta que fizemos. É que dissemos que as crianças devem nascer de pessoas na flor da idade...

-É verdade.

- Será que tens a mesma opinião que eu? A duração média do vigor pleno é vinte anos para a mulher e trinta para o homem?

- Quais são esses anos? Disse.

- Para a mulher, disse eu, que começa a conceber filhos para a cidade a partir de vinte anos, eles vão até os quarenta, e para o homem, que começa a procriar para a cidade quando deixou pra trás o auge de seu vigor para a corrida, esses anos vão até os cinquenta e cinco anos.

- Para ambos, disse, é esse o momento em que o vigor do corpo e do espírito está em seu auge.

- Então, se alguém acima dessa idade ou abaixo dela procriar para a comunidade, afirmaremos que isso será um erro que atentará contra a piedade e a justiça, porque estará semeando para a cidade um filho que, se ninguém tomar conhecimento disso, nascerá e ficará sem os sacrifícios e as preces com que, por ocasião de cada casamento, sacerdotisas, sacerdotes e toda a cidade pedem que, nascidos de pais bons e úteis, os filhos sejam, a cada vez, ainda melhores e mais úteis; e, sendo assim, essa criança será concebida sob trevas e no meio de terrível desregramento.

- Está certo o que dizes, disse.

- A lei será a mesma, falei, se um dos que ainda estão aptos para procriar mantiver relações com mulheres ainda com idade de conceber, sem que a autoridade os tenha unido. Diremos que o filho que deu à cidade é bastardo, ilegítimo e impuro.

- Muito correto, disse.

- Mas, creio que, quando as mulheres e os homens ultrapassarem a idade de gerar, deixaremos que os homens estejam livres para manter relações com quem quiserem, exceto com a irmã, com a mãe e com as filhas das irmãs ou com as ascendentes da mãe, e as mulheres, por sua vez, só não possam unir-se ao filho, ao pai e aos ascendentes e descendentes dele. Além dessas instruções, ordenaremos que tenham todo empenho para que nenhum embrião venha à luz, se for concebido, e que, caso haja imposição pela força, determinem que, para uma criança como essa, não esteja garantida a alimentação.

- Também essas são prescrições dentro da medida. Mas quanto aos pais, filhas e outros parentes? Como irão distinguir uns dos outros?

- De nenhuma maneira os distinguirão, disse eu, mas, contando a partir do dia em que se tornar esposo, os filhos que tiver no décimo ou sétimo mês, a todos eles, se do sexo masculino, chamará de filhos, se do feminino, de filhas, e eles os chamarão de pai; e, da mesma forma, ele chamará de netos os que nascerem de seus filhos, e esses, por sua vez, os chamarão de netos os que nascerem de seus filhos, e esses, por sua vez, os chamarão de avô e avó. Aos que nascerem dentro daquele prazo em que os pais deles procriavam, chamarão de irmãs e irmãos. Assim, como estávamos dizendo agora, não tenham eles relações uns com os outros! A lei permitirá que irmãos e irmãs coabitem, se essa for a decisão do sorteio e se a Pítia a confirmar...

- Muitíssimo correto, disse ele.

- **Essa aí é então a comunidade de mulheres e de filhos, Gláucon, e como ela será**” (460d8-461e7 *grifo meu*).

Essa disposição libertária, ou seja, livre de qualquer convenção determinada pela moralidade vigente e guiada por *eros* nas relações sexuais de pessoas adultas, reafirma a maneira como o interesse da polis está inextrincavelmente ligado à funcionalidade da *eugeneia*. Quando homens e mulheres ultrapassarem os limiares reprodutivos, serão deixados em liberdade (*eleutherous*) para se unirem com quem quiserem, contudo, somente após serem advertidos a tomar todas as precauções para que nenhuma criança nasça dessa união. Se isso não for evitável, terão de se desvencilhar levando em consideração que não há possibilidade de sua criação. As cláusulas restritivas não interferem apenas sobre a criança gerada, mas também subordinam a escolha do parceiro à necessidade de respeitar a proibição que pesa sobre o incesto. Esse regulamento apresenta uma dificuldade, que é imediatamente destacada por Gláucon: como os parentes, a começar pelos pais e pelas filhas, poderão se reconhecer? A resposta peremptória de Sócrates - "de forma alguma" - é consistente com o objetivo de impessoalidade nas relações de parentesco. É preciso, portanto, proceder a um novo trabalho de nomeação, a uma recodificação das figuras parentais, agora dispersas na comunidade (461c-d). Contando a partir do dia em que tiverem a cópula, as crianças nascidas no décimo ou sétimo mês subsequente serão chamadas de filhas/os e elas/eles chamarão qualquer um de mãe/pai. Da mesma forma, serão chamados de netas/netos os que nascerem de seus filhas/os, e esses, por sua vez, os chamarão de avós. Aos que nascerem dentro do período em que os genitores estavam aptos para procriar, chamarão entre si de irmãs e irmãos (“- A lei permitirá que irmãos e irmãs coabitem, se essa for a decisão do sorteio e se a Pítia a confirmar” 461e3-4). A

fraternidade é simbólica e real pelas uniões permitidas na cidade, embora incontestavelmente a lei seja transgressora da moralidade vigente, ou seja, dos costumes atenienses.

Campese chama a atenção para os efeitos do casamento endogâmico, que Platão deveria estar prevendo sem recorrer a qualquer disfarce na sua defesa do que é melhor para a cidade: a interdição, que pesa sobre o incesto entre irmãos, *adélfico*, sugere a Sócrates mais uma restrição à liberdade de acasalamento conferida a homens e mulheres mais velhos do que o previsto pelos limiares previstos e chegando até aos irmãos (461d).⁴⁶⁰ No entanto, o esclarecimento não se enquadra linearmente na argumentação, não só porque nenhuma alusão foi feita anteriormente ao incesto em linha horizontal, mas sobretudo porque anula a liberdade conferida diante da falta de parceiros plausíveis. O argumento leva em consideração outra implicação, com consequência bem mais decisiva: a exclusão do estabelecimento de relações sexuais dentro da mesma faixa geracional seria restritiva para os objetivos reprodutivos de *Kallipolis*. Portanto, a lei autoriza que irmãos e irmãs se unam, se a loteria o estabelecer e a Pítia aprovar, ou seja, de maneira fortuita. Para Campese, na “cidade-família” delineada na *República*, todas as relações sexuais são potencialmente transgressivas e se perpetuam endogamicamente, por meio de relações entre parentes nas respectivas faixas etárias.⁴⁶¹ Os casamentos de grupo, como ocorrem em outras *gene* e épocas históricas distintas não são sequer considerados como moralmente aceitáveis por essa concepção burguesa de família e sociedade.

Sócrates parece ciente das críticas, adotando medidas que visam ocultar a escolha consciente dos governantes, colocando-a sob a proteção religiosa do oráculo. As precauções contempladas por Sócrates são sintomáticas das previsíveis objeções às quais se depara em seu projeto de liberação sexual dos impulsos eróticos. Não à toa incorrerá na acusação aristotélica de absurdo, de *atopia*, pois permite a difusão de relações carnavais consideradas desavergonhadas entre parentes (Arist. *Pol.* II 1262a).⁴⁶²

⁴⁶⁰ Campese (2000, 279).

⁴⁶¹ Campese (2000, 279).

⁴⁶² Sobre o propalado recuo de Platão nesse tópico, ver que na Magnesia a família com base na monogamia, com o casamento de par e mesmo domicílio, é preservada. Embora as mulheres não possuam o direito independente de possuir propriedade, elas estão aptas ao treinamento e serviço militar e fazem suas próprias refeições comuns (Pl. *Lg.* 780d). O Ateniense afirma que as mulheres podem adquirir as quatro virtudes principais e isso exige que sejam educadas (804d-805a). Para Aristóteles, as mulheres não são cidadãs, pois estão excluídas dos cargos políticos. Contudo, na Magnesia as mulheres podem participar das eleições e ocupar cargos políticos e o Ateniense as considera, explicitamente, cidadãs (Pl. *Lg.* 814c2-4). Sobre a difícil

Aristófanes já havia esboçado o tema desta reação ao considerar um regime de governo liderado por mulheres na peça intitulada *Assembleia de Mulheres – Ecclesiazusae* -, encenada em 392 a.C., na qual a protagonista Praxágora apresenta uma solução semelhante a de Sócrates.⁴⁶³ Essa líder, ao ensaiar o que suas companheiras deveriam dizer na assembleia (Ar. *Ec.* vv.171-241), toma o lugar do coro e assume o próprio discurso do poeta com vistas a convencer o público ateniense sobre o que a cidade deveria fazer para superar as vicissitudes trazidas pela derrota para Esparta na guerra do Peloponeso e os desafios futuros. As propostas coletivizantes das mulheres para assumirem o governo da cidade no momento de caos contêm semelhanças flagrantes com aquelas do livro V da *República* de Platão. O título da peça remete à estratégia concebida pela protagonista para ocupar o espaço público e estabelecer o governo das mulheres como salvação da cidade, que se encontra em uma situação calamitosa devido à má gestão dos homens. Sendo assim, o discurso assume explicitamente que as mulheres, sendo responsáveis pela perpetuação dos costumes tradicionais e pela administração prática da casa, cuidarão melhor da polis e dos seus cidadãos. Ademais, sendo mais hábeis para conseguir dinheiro, não serão facilmente enganadas e saberão se defender melhor, colocando em xeque os padrões correntes da polis.⁴⁶⁴

Ressalte-se que o comediógrafo, brincando com os paradoxos das imagens de virtudes e vícios, visa parodiar o senso comum concernente aos preconceitos contra as mulheres na Atenas do séc IV a.C..⁴⁶⁵ As contradições e o acervo popular de maledicências, em que mulheres são taxadas de fúteis e sedutoras, são usados por Aristófanes para politizar e ampliar os impactos das propostas que favorecem a ação das mulheres no momento disruptivo. Note-se que em decorrência da notória lucidez, sabedoria e capacidade retórica de Praxágora, o coro vem convocá-la para pôr a sua capacidade de liderança à serviço da regeneração dos costumes em prol da prosperidade geral. Assim, a protagonista ordena que todos, dirigindo-se aos espectadores, entreguem seus bens ao governo, para que este os reparta igualmente e assim não haja ricos nem pobres e todos possam viver bem e em paz. Como as mulheres também passam

definição do estatuto legal e social das mulheres na Magnesia, ver os comentários de Cohen (1991), Okin (1977) e Bobonich (2002, 384-391).

⁴⁶³ Ver os comentários acerca das semelhanças e diferenças entre as duas obras em Silva e Augusto (2015, 182 ss).

⁴⁶⁴ Cf. M. de F. Silva (1991, 207-244).

⁴⁶⁵ Ver sobre isso Blok (2017 n. 139, 136).

a ser comuns a todos os homens,⁴⁶⁶ a paródia atravessa os domínios público e privado, desconstruindo os antigos hábitos e insuflando um clima de renovação completa das instituições da polis.

A tomada de poder na *Assembleia de Mulheres* almeja a administração permanente da cidade, com a responsabilidade de elaborar leis e gerir o fundo público. Por sua vez, na peça *Lisístrata*, a tomada de poder mira um alvo específico, vale dizer, acabar com a guerra do Peloponeso e atingir a paz pan-helênica, para que a vida retorne ao normal e as mulheres voltem a exercer suas atividades rotineiras.⁴⁶⁷ Praxágora, por seu turno, incita as mulheres para imiscuirem-se na assembleia, disfarçadas de homens, para votar favoravelmente ao governo das mulheres, que jamais tinha sido experimentado antes. Às mulheres passaria a responsabilidade por administrar a cidade e instituir a vida comunitária, em que todos os bens pertenceriam à coletividade, mulheres e filhos seriam comuns, refeições seriam públicas e o sexo liberado da obrigação do casamento, com a condição de que mulheres e homens mais velhos e feios teriam a prioridade no intercuro sexual frente às pessoas jovens e belas.

As dificuldades não são menosprezadas, ao contrário, vão emergindo de modo frenético e incessante ao longo da peça. Cabe registrar a postura de confronto aberto de um homem do povo, que não quer dispor de seus pertences privados. Ele justifica sarcasticamente a sua recusa de entregar seus bens para formar o fundo público, alegando que as novas leis jamais eram cumpridas na cidade, uma vez que os atenienses são “loucos por inovações”, mas logo esquecem de seguir a novidade legislativa. A personagem, contudo, quer participar da refeição pública,

⁴⁶⁶ Ressalte-se que às perplexidades de Blepiro, esposo de Proxágora, quanto ao reconhecimento (*diagignoskein*) dos filhos, Proxágora respondeu que considerariam (*nomiousin*) pais todos aqueles mais velhos do que eles, segundo o tempo apropriado (*toisin chronoisin*) (Ar. Ec. Vv 635 seg.).

⁴⁶⁷ Ver Pompeu (2018), em sua tradução, o nome “Lisístrata” é vertido do grego como “libera a tropa” à medida que junta as duas palavras gregas, cujo sentido é liberar os homens guerreiros empenhados na guerra e reconduzir todos à paz. Essa conjunção de palavras forma o nome da personagem principal que protagoniza o movimento de greve de sexo das mulheres casadas da Hélade e, também, de tomada da Acrópole ateniense, com o objetivo de encerrar a longa guerra do Peloponeso. Os dois coros representam as falas das mulheres, de um lado, e dos homens, do outro, que estavam em disputa agonística no decorrer da peça. No momento em que se unem e tornam-se um único coro fica expressa a reconciliação e a concórdia entre homens e mulheres com o propósito de consolidar a trégua. A peça cômica de Aristófanes propicia vislumbrarmos os efeitos da comédia sobre a platéia, que tem por objetivo fomentar a crítica sobre a conjuntura política naquele momento histórico e também sobre as práticas sexuais e as condições das mulheres. Os recursos da linguagem obscena, com termos chulos e diretos, são potentes para a identificação do demos, que participa ativamente das encenações teatrais. Ademais, como um espetáculo cômico, propicia a crítica por meio do distanciamento relativo às vicissitudes políticas e sociais experimentadas por todos cidadãos naquelas circunstâncias históricas de extremo sofrimento e desagregação social e familiar na *polis*.

porém não pretende contribuir com a sua parte para o bem comum, exprimindo sua conduta egoísta e individualista.

Um Homem – Isso é para os trouxas!
 Cremes – Quer dizer que você não vai entregar as suas coisas ao governo?
 Um Homem – De jeito nenhum! Pelo menos até ver o que a maioria fará.
 Cremes – Que pode resolver a maioria senão entregar depressa os seus bens?
 Um Homem – Quero ver para crer.
 Cremes – Todo mundo está dizendo nas ruas que vai entregar tudo.
 Um Homem – Dizer, eles dizem...
 Cremes – E garantem que vão carregar as coisas nos próprios ombros.
 Um Homem – Garantir, eles garantem...
 Cremes – Você acaba me matando de raiva, você que não acredita em nada!
 Um Homem – Acreditar, eles não acreditam!
 Cremes – Dou-lhe umas pancadas!
 Um Homem – Pancadas eles darão (em tom mais sério). Então você acredita mesmo que alguém de bom senso vai dar o que tem? Nós nunca fomos de dar. De receber, sim! Até os deuses recebem. Você pode ver nos templos: quando vamos pedir alguma graça, lá estão eles de mãos estendidas, não para dar, mas para receber. (Ar. Ec. Vv. 760-780)⁴⁶⁸

O ridículo do plano “comunitário” de Praxágora aparece quando são aventadas inovações de difícil implementação dada a moral e o senso comum na polis - muito embora se conservasse algumas práticas, a exemplo do trabalho sob a incumbência exclusiva de escravos e escravas enquanto homens permaneciam ociosos. Tanto na peça de Aristófanes, como no livro V da *República* de Platão, estão em discussão medidas para fomentar a *koinonia*. Vale notar que as leis para a comunhão de mulheres e filhos no livro V são operacionalizadas visando *eugeneia*, uma vez que Sócrates propõe uma dada regulamentação para guardiães almejando a procriação entre os melhores. Recorrendo à metáfora do turbilhão das ondas a serem superadas pelo navegador, e por meio de uma longa argumentação discursiva, Sócrates pretende superar o modo jocoso como o assunto foi tratado na comédia anteriormente.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Tradução de Ana Maria Pompeu e GECA.

⁴⁶⁹ À despeito das diversas similaridades entre a peça *Ecclesiazusae* de Aristófanes e o livro V da *República* de Platão, J. Adam (1902), assegura que não há razões suficientes para acreditar que as coincidências entre as duas obras confirmem o conhecimento de um ou de outro autor. Já L. Cândia (2006) defende que Aristófanes estaria respondendo de forma jocosa à proposta de Platão contida no livro V. Ao contrário, estou de acordo com a opinião mais difundida entre comentadores de que a peça de Aristófanes é anterior à escrita do livro V da *República*. Cf. Vegetti (2000).

Sócrates completa a obra de Praxágora introduzindo uma sequência detalhada para a implementação do coletivismo na *Kallipolis*: os jovens nascidos no período em que suas mães e seus pais estivessem em idade reprodutiva se chamariam reciprocamente de "irmãs" (*adelphas*) e "irmãos" (*adelphous*). O uso do verbo *gennan* em sentido absoluto, e no tempo imperfeito, indica claramente que a relação de fraternidade não se aplica ao pequeno grupo de crianças nascidas após o casamento coletivo. Em vez disso, envolve nascidos em todo o período durante o qual guardiães foram autorizadas/os a participar de relações sexuais planejadas.⁴⁷⁰

É significativa a síntese, oferecida por Timeu (18c-d), do objetivo perseguido pelas medidas propostas na *República*:

Sócrates: - E no que respeita à procriação? Será que o carácter inusitado dessas considerações faz com que seja recordado facilmente, porque estabelecemos que todos os casamentos e os filhos seriam comuns. Deste modo se conseguia que ninguém reconhecesse como seu filho o engendrado por si; antes, que todos considerariam todos como sendo da mesma família, tendo por irmãs e irmãos aqueles que fossem de idade aproximada, por pais ou avós dos pais os mais velhos e por filhos gerados pelos filhos os mais novos?

Timeu: - Sim, também isto é fácil de lembrar, como dizes. (Pl. *Ti.* 18c-d)⁴⁷¹

São considerados da mesma família aqueles irmãos e irmãs que nascem dentro dos limites de uma idade adequada; pais e avós os mais velhos, filhos e netos os mais novos. Usando uma linguagem semelhante à adotada por Praxágora, Sócrates configura uma família cívica. Substitui as figuras e laços parentais definidos pelo pai no *oikos* por aqueles definidos pela polis, uma vez que os/as legisladores/as selecionam pessoas progenitoras e as conduzem ao intercuro sexual e, por fim, cuidam das crianças. Vale lembrar o que foi dito sobre a criação das crianças:

⁴⁷⁰ Dentre intérpretes que repudiam a artificialidade dessas relações de parentesco, ver Adam (1902). Campese (2000, 286) vai ainda mais longe nessa aversão comparando-os aos costumes ditos bárbaros e tachando-os de promíscuos: “Non sorprende che i costumi di questo popolo avessero richiamato l’attenzione di L. M. Morgan: essi comprovavano l’assunto che le denominazioni, proprie al sistema classificatorio di parentela, fossero sopravvivenza di un’era, non storicamente esperibile, in cui le società umane erano sistematicamente promiscue”. Contudo, para a autora, as propostas socráticas - para o *ethos* - poderiam conter o traço da função crítica geral de tais modelos alternativos. Em particular, o caso dos Agatirsi se prestaria a uma projeção positiva: o idílio, localizado em uma região bárbara distante, poderia constituir um germe a ser refundado na construção da utopia.

⁴⁷¹ Tradução de Rodolfo Lopes (2011).

Sócrates: - E também que tínhamos dito que deveriam ser criados os filhos dos naturalmente bons, enquanto que os dos piores deveriam ser dispersos pelo resto da cidade. Mantidos todos sob observação durante o seu crescimento, deviam ser trazidos sempre de volta aqueles que se mostrassem dignos de tal e ser remetidos os inaptos para o local de onde aqueles tinham vindo?

Timeu: Assim foi. (Pl. *Ti.* 19a-b)

A “virtualidade classificatória”⁴⁷², inerente ao léxico grego do parentesco, contrasta o pai desconhecido com a multidão de compatriotas conhecidos. A aplicação do valor classificatório ao termo *adelphos* é mais complexa, uma vez que o vocabulário também inclui o termo “*phrater*”, usado no período clássico para designar os membros da fratria identificados por um parentesco simbólico, em vez de biológico. A festividade da Apaturie, dos filhos do mesmo pai, celebra a inscrição, no registo da fratria, dos filhos apresentados pelos chefes de família. Sócrates, por seu turno, não usa a linguagem da irmandade institucional pertencente às fratrias, mas seleciona o modelo de irmandade de sangue pertencente aos *adelphoi*. O núcleo de solidariedade enraizado no vínculo pessoal e privado irradia para envolver a multidão de irmãos (vínculo dado pela indivisão dos cidadãos). A conquista da unidade afetiva implica, assim, a transformação radical das formas habituais de comportamento. Segundo Campese, este último acordo se distingue do que seria uma inovação puramente nominal sem uma correspondente mudança de atitude. O *nomos* é, portanto, a garantia da aplicação do modelo de solidariedade familiar, impondo respeito, cuidado, obediência e preceitos sagrados para os parentes. Observe-se quão revolucionária essa prática se reveste ao desalojar o *kyrios* de sua posição de poder dentro do núcleo familiar e no âmbito das relações sociais na polis. É possível vislumbrar na *Kallipolis* a superação da sociedade exclusivista e à mercê dos conflitos da consanguinidade do período heroico, em benefício da cidade racionalmente regulamentada; uma polis unificada e fraterna. Aqui se trata de superar uma organização social marcada por costumes tradicionais e particularistas, determinada pelos laços de parentesco que favorecem as vinganças pessoais. Assim, a política é tida como uma disputa normativa e a investigação filosófica mostra ser, em toda a sua potencialidade, um instrumento político.

⁴⁷² Campese (2000, 277).

O coletivismo normatizado na *Kallipolis* tem um papel de destaque para pacificar a comunidade e inaugurar uma nova forma de gestão da vida cidadã e dos serviços prestados em comum. Mudanças profundas nos modos de cuidado das crianças e construções inusitadas de laços afetivos entre concidadãos decorrerão dessa norma. Sócrates não poderia ser mais explícito em suas críticas sobre as mazelas existentes na cidade atual. Vejamos:

- O mais estranho de ouvir é que cada uma das qualidades naturais que elogiamos destrói a alma que a possui e a afasta da filosofia. Estou falando da coragem, da temperança e de todas as outras qualidades de que tratamos.

- É um absurdo o que ouço! disse.

- Pois bem! disse eu, além disso, tudo de que se diz que são coisas boas corrompe e afasta da filosofia: a beleza, a riqueza, a força física, **a forte ligação de parentesco vigente na cidade** e tudo o mais que lhes é afim. Já tens uma ideia geral do que estou falando... (491b8-c5, *grifo meu*).

Desafiada até pelas críticas correntes nas comédias de Aristófanes, em especial na *Assembleia de Mulheres*, a atual organização social passa a ser escrutinada a partir do questionamento de Sócrates: qual é o maior mal e o maior bem para a cidade?

- Temos, então, um mal maior para a cidade do que aquilo que a divide e, de uma que era, torna-a múltipla? Ou o maior bem é o que a une e torna uma?

- Não temos...

- E a comunhão no prazer e na dor não une quando, tanto quanto possível, todos os cidadãos se alegram e sofrem igualmente com os mesmos ganhos e perdas?

- É bem assim, disse.

- E o que divide tais cidadãos não é o individualismo (*idiosis*), quando uns sofrem muito e outros se alegram muito, em razão das mesmas experiências pelas quais passa a cidade e os que nela estão? (462a9-c2)

Sócrates estabelece a fronteira entre o coletivismo e o individualismo na polis, demarcando o âmbito privado em ascensão, que catapulta ganância, dor, sofrimento e a divisão de cidadãos entre ricos e pobres. O melhor governo é, portanto, aquele que garante o maior número de pessoas tendo o mesmo ponto de vista sobre as mesmas coisas (462b). Os argumentos em defesa da norma da *koinonia* englobam, como vimos acima, também a maneira como as pessoas se denominam reciprocamente:

- Podes dizer-me, então, se um dos governantes dessa cidades pode dirigir-se a um dos colegas e governo como alguém que lhe é **familiar** (*oikeion*) e a outro como a um **estranho** (*allotrion*)?
- Muitos...
- Então, a um, o que é de sua família, ele considera e diz que é dele, mas ao outro ele diz que não é dele?
- É assim.
- Mas e teus guardiães? Entre eles há quem considere um dos colegas de guarda um estranho ou o trate como tal?
- De forma alguma, disse. É que, ao se encontrarem com quem quer que seja, considerarão que se encontraram com um irmão ou com uma irmã, com o pai ou com a mãe, com um filho ou com uma filha, com descendentes ou com ascendentes deles.
- Ótima a tua resposta... disse eu. Mas dize-me ainda isto! A eles importará por lei apenas os nomes de família ou que todas as suas ações correspondam aos nomes, ou que também que, em relação aos pais, tudo que é lei sobre o respeito e cuidados devidos aos pais e sobre a exigência de obediência aos genitores? Ou que, nem parte dos deuses nem dos homens, nada do que é bom terão os que agirem de maneira diferente, porque o que fazem não está de acordo nem com a religião nem com a justiça? Achas que serão essas ou outras as palavras que, vindas de todos os cidadãos, ficarão ressoando imediatamente em volta dos ouvidos das crianças, a respeito daqueles que lhes forem apontados como seus pais e dos outros parentes?
- Serão essas, disse. Seria ridículo se, sem os atos correspondentes, apenas os sons dos nomes de família lhes saísse da boca...
- Ah! Entre todas as cidades, será nela que, se uma única pessoa estiver bem ou estiver mal, todos dirão a uma só voz aquela expressão: ***o que é meu vai bem ou o que é meu vai mal.***
- É bem verdade, disse ele.
- E não afirmamos que a consequência desse modo de pensar e de falar é a **comunhão de prazeres e dores?**
- E nossa afirmação é correta, disse ele.
- Então, o que nossos cidadãos terão mais **em comum** será principalmente aquilo que nomeiam como *meu*? Mas, se tiverem isso em comum, haverá uma comunhão de dor e prazer?
- Muito grande...
- A causa disso não será, além da constituição em seu conjunto, também a comunidade de mulheres e filhos entre os guardiães?
- Ela mais que qualquer outra coisa, disse. (463b10-464a12 *grifos meus*)

Os próprios hábitos linguísticos na nova comunidade devem passar a refletir as transformações no modo de vida e interiorizar essa nova estrutura social. Portanto, o uso da linguagem parental se altera: a palavra filho/filha, pai/mãe, irmão/irmã não indica um indivíduo singular (cuja utilização do termo é diferente para cada pessoa, com base na sua posição específica), mas designa, ao invés disso, um grupo de cidadãos que se distinguem com base na idade. Na *Kallipolis* a consanguinidade biológica é substituída pela fictícia, transferindo o

sistema de laços afetivos de parentesco para a comunidade política. Esse uso linguístico não está confinado ao domínio das palavras (*onomata*), mas se relaciona às práticas (*praxeis*) também.⁴⁷³

Note-se que gerar filhos para a polis, como serviço inerente à cidadania na *koinonia politike* fazia parte dos costumes há muito, haja vista o discurso de Péricles em honra dos que morreram na guerra. Contudo, no encadeamento argumentativo de Sócrates resta discernir se também entre humanos, como em outros animais, é possível existir essa comunidade e como isso é possível. Nessa medida, Sócrates passa a enumerar cada regulamento específico, ou seja, o reordenamento paradigmático mediante “boas leis” (462e), visando colocar em pé um conjunto coerente de regras de convivência cívica:

1. chamarão um a outro de cidadão/ã - *politai* (463a4);⁴⁷⁴
2. combaterão lado a lado e levarão para a guerra filhos/filhas para aprenderem mediante a observação a feitura da *techne*, como é a experiência e a aprendizagem dos outros artesãos (467a);
3. as mulheres terão em comum com os homens as funções relativas à educação, aos filhos e à guarda dos outros cidadãos, tanto nas atividades da cidade, como da guerra (467c6-d6);
4. aquele/a que for corajoso/a terá maior número de casamentos que os demais (468c6);
5. não escravizarão gregos e não considerarão inimigo o corpo do adversário já morto. Não devastarão o território grego e nem incendiarão as casas, sendo necessário distinguir guerra interna de externa: *stasis e polemos*.⁴⁷⁵

⁴⁷³ Vegetti (2013b, 117).

⁴⁷⁴ Orig.: πολίτας μὲν δὴ πάντες οὗτοι ἀλλήλους προσεροῦσι. (463a4)

⁴⁷⁵ Vejamos essa distinção na passagem:

“- Pois bem! Disse eu. Para mim nem uma coisa nem outra deve ser feita, mas apenas roubar-lhes a colheita do ano. E queres que te diga por quê?

-Sem dúvida.

– Parece-me que, como há dois nomes que designam a guerra e a sublevação, há também dois traços básicos que distinguem esses dois tipos de dissensão. Cito-os: de uma lado, aquilo que marca o que pertence a uma mesma família e estirpe e, do outro, aquilo que caracteriza o alheio e o estrangeiro. Se existe por causa de hostilidade contra quem é da família, o nome é sublevação (*stasis*), se contra um estranho, guerra (*polemos*).” (470b4-11)

Sócrates afirma que os povos gregos têm entre si afinidades de família e de origem (*genos*). Contudo, a guerra exterior, contra inimigos externos, é desvalorizada, uma vez que o que está em jogo é outro conflito: aquele que se verifica internamente. A prioridade localiza-se no controle das inclinações predadoras de guerreiros e no incentivo à dedicação ao bem comum, mais do que na habilidade para a guerra. Em decorrência, guardiães da *Kallipolis* farão pouco ou quase nada nos combates fora da cidade, dado que são pouco afeitos a *polemos* e sua principal função é controlar os vícios em si próprios e nas outras classes.

Para Sócrates até aqui o tratamento da boa cidade parece negligenciar os problemas envolvidos em obter e manter as coisas que fazem a boa cidade possível. Essa negligência, no entanto, é deliberada. Reconhecê-la torna cada cidadão e cidadã ciente do problema da interconexão entre a boa cidade e a boa vida, ou seja, de que existe uma tensão entre as atividades necessárias para preservar a vida e para vivê-la bem. A satisfação que o corpo demanda, que é a pré-condição para viver qualquer tipo de vida boa, pode facilmente se tornar um fim em si mesmo. Portanto, a investigação terá de direcionar a atenção à perfeição da alma, como se suas demandas estivessem em harmonia perfeita com as do corpo. Embora a dificuldade representada pelo corpo tenha se tornada clara, há que se agir como se suas exigências nunca contradissem as de uma boa cidade ou da filosofia, cujo desafio emerge do questionamento estritamente moral sobre a vida em comum na polis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meados da década de 1970, uma das mais renomadas intérpretes da obra de Platão, Julia Annas, publicou o influente ensaio *Plato's Republic and Feminism*.⁴⁷⁶ À despeito do resultado ao qual chegou, o debate continua a estimular uma profícua reflexão acerca do papel das mulheres no diálogo *República* de Platão. Vimos que a questão enseja um mergulho profundo no cerne do diálogo, em especial no que se convencionou chamar de “primeira e segunda ondas” do livro V, para vislumbrar os complexos e inextrincáveis problemas ético-políticos para constituir e pôr em prática uma comunidade justa, coesa e estável. A *politeia* justa e bela (*Kallipolis*), tal qual Sócrates propôs, é instituída reservando-se um lugar de relevo para as mulheres e transformando-se radicalmente a família. Ressalte-se que Sócrates recorre à memória de uma ancestral constituição gentílica nos marcos de um mito de fundação e mobiliza seus contemporâneos para aderirem a uma nova ordem comunitária. Nessa ordem, mulheres e homens guardiães inserem-se em um modo de vida voltado exclusivamente para os interesses comuns; não mais para os interesses privados. Assim, para que a comunidade política seja restaurada, fazendo-se “uma de múltiplas” (*en ek pollon*), é preciso dismantelar a natureza privada da riqueza e das relações familiares. Em primeiro lugar, Sócrates e seus interlocutores formulam a “Lei sobre as Mulheres”, que estabelece a igual capacidade entre os sexos para governar. Em seguida, enfrentam as dificuldades para fundar uma nova organização familiar e reprodutiva para viabilizar a família cívica como serviço à cidade. Nesse contexto, a união é regulada para selecionar as melhores pessoas tendo em vista a geração da melhor prole para a cidade, que se coloca como meta coletiva a ser educada e cuidada em comum. *Gynaikeios nomos* é a norma que informa todo o estilo de vida da *Kallipolis*. Nesse marco se garante o máximo bem para a cidade e, por conseguinte, para toda a cidadania. A temática torna-se mais desafiadora e sensível ao fixar-se no domínio da moralidade e indicar um retorno à segurança, proteção e partilhamento das antigas tribos e às benesses relativas ao que era comum entre amigos e iguais. Portanto, a comunidade de mulheres e filhos⁴⁷⁷ termina por se revelar indispensável para dar efetividade ao princípio fundante da comunidade política: o melhor é tudo em comum.

⁴⁷⁶ Annas (1976, 307-321).

⁴⁷⁷ Orig.: τῶν γυναικῶν τε καὶ παίδων κοινωνία (464a10).

Para completar esse conjunto harmonioso é preciso destacar a pertinência da comunidade de prazeres e dores. Especificamente, Sócrates salienta que o máximo bem para a cidade é comportar-se de modo unificado quanto à dor e ao prazer.⁴⁷⁸ Essa sincronia de sentimentos é a razão para a cidade unificada, e portanto justa e bela, existir e propiciar *eudaimonia*. Nesses termos, ninguém se alegrará ou sofrerá sozinho, já que todos estão irmanados com os mesmos sentimentos (*aisthesis*) em favor do mesmo propósito: pôr em prática os meios para alcançar o bem comum. A *politeia* proposta (ou seja, a constituição ideal) é a causa da transformação necessária para unificar a polis. O resultado é edificado numa sólida e coesa comunidade, capaz de eliminar a propriedade para governantes com vistas à superação do individualismo possessivo e ao fortalecimento do sentimento de solidariedade. Vejamos nas palavras de Sócrates:

- E não afirmamos que a consequência desse modo de pensar e de falar é a comunhão de prazeres e dores? [Sócrates]
- E nossa afirmação é correta, disse ele. [Gláucon]
- Então, o que nossos cidadãos terão em comum será principalmente aquilo que nomeiam como o *meu*? Mas, se tiverem isso em comum, haverá uma comunhão de dor e prazer?
- Muito grande...
- A causa disso não será, além da constituição em seu conjunto, também a comunidade de mulheres e filhos entre os guardiões?
- Ela mais do que qualquer outra coisa, disse. (464a)

Platão conclui sua *Politeia* no livro X com Sócrates contando o mito de Er e assegurando suas convicções acerca dos benefícios decorrentes do desapego por riquezas e posses, o que deveria perdurar após a morte do corpo:

- É preciso ir ao Hades mantendo inabalável essa opinião, para que lá não nos deixemos impressionar pelas riquezas e males semelhantes e, evitando cair numa tirania e outras atividades semelhantes, não venhamos a cometer grande número de atos irreparáveis, e ainda causemos a nós próprios um sofrimento maior. Ao contrário, entre tais

⁴⁷⁸ “ - Ora, esse é o máximo bem para a cidade... Quanto a isso ficamos de acordo, quando comparamos com um corpo uma cidade bem governada, procurando ver como uma parte dele se comporta quanto à dor e ao prazer.”

Orig.: - ἀλλὰ μὴν μέγιστόν γε πόλει αὐτὸ ὁμολογήσαμεν ἀγαθόν, ἀπεικάζοντες εἰς οἰκουμένην πόλιν σώματι πρὸς μέρος αὐτοῦ λύπης τε πέρι καὶ ἡδονῆς ὡς ἔχει. (464b1-4)

condições de vida, é preciso saber escolher a medianidade e evitar os excessos de ambos os lados nesta vida e em todo tempo que virá, pois é assim que o ser humano virá a ser mais feliz. (619a-b2)

Sócrates afirma que é preciso conter a tirania do corpo e saber escolher a moderação, ou seja, a justa medida dos prazeres, por meios que a alma sabe “em ambos os lados”. Antes, a bem dizer, encerra a segunda onda - a investigação acerca do *gynaikeios nomos* - com o argumento que enfoca a analogia, ou proporção, entre um corpo e uma cidade bem governados. Insinua, por conseguinte, que para compreender como “parte de algo” se comporta quanto à dor e ao prazer é preciso identificar a vantagem de uma comunidade de prazeres e dores:⁴⁷⁹ uma *koinonia* emocional de alegrias e tristezas. Se uma única pessoa estiver bem ou estiver mal, todos dirão a uma só voz, em harmonia, aquela expressão: “*o que é meu vai bem ou o que é meu vai mal*”.⁴⁸⁰ De maneira explícita, Sócrates reconhece que a comunhão de posses e a vida em comum são imprescindíveis para sua proposta coletivista. Portando, o legislador, imbuído da lógica militar da primazia da defesa e proteção, é quem vai estabelecer regras de convivência já reconhecidas nas atividades bélicas e nas campanhas guerreiras, tal como as refeições em comum. A comensalidade mostra-se uma prática de fácil reconhecimento para que se aprecie as vantagens do desfrute da camaradagem na vida cotidiana. O mesmo se depreende da segurança geral e também recíproca exercitada no novo estilo de vida. Vejamos:

- Ah! a causa do máximo bem para a cidade, isso está diante de nossos olhos, é a comunidade de filhos e de mulheres entre os auxiliares.

- E bem demonstrado, disse.

- E também estamos de acordo sobre o que dissemos antes. Afirmamos que eles não devem ter nem casas, nem terra, nem posses, mas, recebendo de outros a alimentação como salário pelo exercício da guarda, todos eles devem consumi-la em comum, se é que realmente querem ser guardiães.

- Está certo, disse.

- (...) Tendo, porém, uma mesma opinião sobre o que é pertinente a eles, se tenderem todos para o mesmo fim, tanto quanto possível não serão afetados por dor e prazer equivalentes?

- Sem dúvida, disse.

- E quanto a isso? Os processos e acusações mútuas não desaparecerão do meio deles, por assim dizer, já que, exceto o corpo, nada é

⁴⁷⁹ Orig.: τε ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας κοινῇ (464a2).

⁴⁸⁰ Orig.: τὸ ὅτι τὸ ἐμὸν εὖ πράττει ἢ ὅτι τὸ ἐμὸν κακῶς (463e6).

propriedade privada, tudo o mais sendo comum a todos? Daí vem que entre eles não haja as desavenças que os homens criam por causa da posse de bens ou de filhos e parentes?

- Necessariamente, disse, estão livres delas.

- Nem haveria entre eles, e isso estaria de acordo com a justiça, processos por atos de violência ou ultraje, pois lhes diríamos que é belo e justo que coetâneos (*sygenon*) defendam seus coetâneos, impondo-lhes a obrigação de proteger seus corpos.

- Afirmação correta, disse. (464b6-c5; 464d3-e9)

Nesse momento Sócrates nos faz vislumbrar a grandeza de seu pensamento moral. Sócrates nos permite reconhecer as fraquezas, ambiguidades e desavenças como propriedades da vida humana. Constatando o conflito permanente no turbilhão interno à cidade e à alma, aponta um caminho possível: o que é dividido pode buscar unidade por meios inauditos até então e se pôr em harmonia. Assim, as instituições da *Kallipolis* oferecem a possibilidade de se alcançar a almejada unidade de propósitos e de se promover a reunião proporcional das partes no todo. Reconhecendo-nos como interdependentes e carentes (deficientes), torna-se premente discernir o ordenamento capaz de criar uma harmonia duradoura. O corpo, como o último reduto do que deveria ser privado, é convertido à materialidade do corpo coletivo para ultrapassar as idiossincrasias e contribuir para a coesão e a concórdia. A distribuição equitativa do mesmo sentimento de prazer e dor, em última instância, normatiza as condições práticas para superar as opiniões conflitantes sobre o que fazer e como viver, erigindo um novo modelo de referência.

De acordo com Dorothea Frede, a afirmação “de Platão” de que há uma ambiguidade fundamental em ação nas emoções relacionadas com a comédia e a tragédia parece pontuar esse importante tópico na *República* e no *Filebo* e referir-se tanto à persona no drama quanto ao público.⁴⁸¹ Vale a pena especular, segundo a intérprete, quais seriam seus motivos para isso. De uma maneira geral, segundo a visão da autora, a diversão cômica é frequentemente considerada pela polis um dos prazeres inocentes. Ao descobrir que tal prazer é de fato baseado na inveja ou na malícia, Platão poderia ter a intenção de demonstrar que não há emoções inocentes. Portanto, mesmo a diversão cômica de aparência inocente pressupõe uma espécie de falta ou desintegração moral: sem a má vontade (um sentimento ou necessidade negativa) nenhum tal “preenchimento” (*plerosis*) da falta, como o espectável da tolice do outro, nos daria

⁴⁸¹ Frede (2007, 451).

qualquer prazer. Em suas palavras, “Platão seria certamente o primeiro a colocar a dupla face de nossas emoções em pleno relevo”. Todas as nossas emoções envolveriam uma espécie de falta moral, como discutido no diálogo *Filebo* e, também, seriam o sinal de um estado doentio de nossa alma, como detidamente investigado no livro IV da *República*, conforme foi apresentado no capítulo 2. A falta ou perturbação, e também a ambivalência dos sentimentos, denunciaria o motivo porque não estamos em paz com os outros, nem tampouco com nós mesmos.

Sendo uma questão moral, tais prazeres são prazeres com uma contenda proposicional: “nós apreciamos o espetáculo de uma pessoa próxima fazendo-nos de bobas, enquanto ela for fraca (porque ela não pode se vingar de nós), enquanto tal demonstração de ignorância em uma pessoa poderosa nos causa medo, porque ela é capaz de se vingar”.⁴⁸² Diante de tal embate, nossas emoções são submetidas ao julgamento moral: há inveja injusta, como há apenas desfrute (Pl. *Phlb.* 49c-d). Em nenhum desses casos o simples fato de que estamos nos divertindo pode provar que tais prazeres são bons, ou que são verdadeiros, ou seja, prazeres puros. Segundo Frede, para Platão, a busca da excitação de prazeres culturais ou dores no drama ou comédia deve ser vista com desconfiança, porque pode incensar ainda mais nossas almas já desarmônicas.⁴⁸³

Por seu turno, se o prazer é uma restauração necessária para a vida plena e a enriquece, por que não é considerado bom em si? Essa é a questão a que Sócrates se volta em sua conclusão da crítica lógica do hedonismo, no *Filebo*. A questão é ontológica.⁴⁸⁴ Mesmo os prazeres verdadeiros e puros permanecem processos que levam à restauração do ser (*ousia*), mas nunca têm ser em si mesmos, nem uma natureza imutável permanente. Como processos, eles sempre serão inferiores ao fim que os encerra, pela causa da qual eles acontecem: “até o melhor tipo de geração só é bom em relação ao ser que é seu fim, mas não é desejável por si só”.⁴⁸⁵ Bons prazeres são bons por causa do estado de harmonia a que conduzem; seu fim impõe limites aos

⁴⁸² Frede (2007, 451).

⁴⁸³ Para Silva e Augusto (2015, 210), conforme é dito no *Filebo*, o cômico se sobrepõe ao trágico pela sua capacidade de desvelar a ignorância contida em certos conhecimentos acerca da beleza, da riqueza e da excelência que não vão além da mera *doxa* (Pl. *Phlb.* 48d-e).

⁴⁸⁴ Frede (2007, 454). Sobre a condenação dos poetas nos livros IX e X da *República*, notadamente a dimensão onto-epistemológica e o foco no tipo de conhecimento dos filósofos, ver Fronterotta (2013b, 309-320).

⁴⁸⁵ Frede (2007, 454).

prazeres e justifica seu lugar no degrau mais baixo da escala final dos bens. Mas, embora esse prazer de geração ou restauração seja necessário (e até bom para quem o sente), seria tolice alegar que é a busca por “preenchimento” da “deficiência” (*endeia*) e não o próprio estado de realização.⁴⁸⁶ Vale dizer, seria uma confusão de meios e fins (Pl. *Phlb.* 54e). Assim, devemos lembrar a ênfase de Platão na “eficácia motivacional do prazer” no diálogo *Leis* e sua afirmação de que a “vida eudaimônica” é idêntica à vida de maior prazer (Pl. *Lg.* 662c-e), pois a vida na qual se visa o bem-estar do todo é também a mais agradável para si mesmo.⁴⁸⁷

Nesta perspectiva, restaurar a saúde pública significa lançar mão do arcabouço de leis, costumes, hábitos e instituições que consolidem o que entendo que Platão defende como um edifício moral sumamente bem construído e o mais próximo possível do modelo ideal. *Kallipolis* é, em última instância, o paradigma da bela cidade em si mesma; o *logos* da ordem social harmônica que se reconhece a si mesma como tal. Sócrates sugere que a identidade metafísica de uma cidade depende do grau em que ela está unida e existe como uma unidade. Se houver clivagens, como por exemplo, pobreza e riqueza, ou se o território e o tamanho populacional forem incompatíveis, a cidade não será uma nem justa, mas muitas (*R.* 422e-423c). O projeto de delinear a *Kallipolis*, como empreendido por Sócrates e seus interlocutores, é essencialmente o projeto de desenhar sua constituição, não no sentido moderno de uma constituição escrita que determina exaustivamente cargos políticos, direitos e deveres, “mas no sentido geral de princípios, sob os quais os papéis sociais e políticos devem ser distribuídos”.⁴⁸⁸ Dado que o objetivo da constituição é genuinamente compor a totalidade, de várias partes congruentes, há um padrão constitutivo pelo qual uma constituição pode ser julgada: o maior bem para a organização da cidade, aquele em que o/a legislador/a deve ter como objetivo, é o que sempre “une e torna um” (*R.* 462a). Embora Sócrates persista na discussão sobre essa ligação em termos de “compartilhamento de prazeres e dores” (*R.* 462b), a unidade afetiva é apenas um suplemento ao esquema subjacente de atribuições e atividades harmônicas e, portanto, justas. Cabe à comunidade afetiva, no entanto, um papel significativo para a necessária transmissão dos anseios indeterminados do indivíduo em direção ao coletivo, implicando em seu acolhimento no âmago da comunidade que visa englobar tudo no mesmo

⁴⁸⁶ Deficiência que caracteriza a condição humana e que torna nossa vida digna de ser vivida, uma vez que nossa condição permanente é a *aplestia*, isto é, a insaciabilidade ou a impossibilidade de preenchimento. Ver Muniz (2011, 213).

⁴⁸⁷ Ver Bobonich (2002, 470).

⁴⁸⁸ Thakkar (2018, 102).

diapasão. Assim, sob o tipo certo de constituição, a cidadania floresce quando compartilha o propósito comum na medida em que as respectivas funções são acatadas e desempenhadas com discernimento - princípio definidor do que é justiça na *República*. Sócrates é instado a dizer como é possível essa constituição:

- Então, disse eu, em primeiro lugar, é preciso que nos lembremos do seguinte... Foi por estarmos procurando saber qual é a natureza da justiça e da injustiça que chegamos a este ponto.

- É preciso... Mas porque essa observação? disse.

- Por nada... Mas, se descobrirmos qual é a natureza da justiça, será que exigiremos que também o homem justo em nada seja diferente dessa justiça, mas, de todos os pontos de vista, seja tal qual a justiça? Ou nos contentaremos, se chegar muito perto disso, dela participando mais que os outros?

- Sendo assim, disse, já ficaremos contentes.

- Ah! Porque queríamos ter um modelo, procurávamos saber o que é a própria justiça e o que seria o homem perfeitamente justo, se existisse, e, por outro lado, também o que é a injustiça e o homem mais injusto para que, olhando para eles, conforme a imagem que tivéssemos deles em relação à felicidade e ao seu oposto, fôssemos obrigados a concordar, em relação a nós mesmos, que quem for muito semelhante a eles terá a sorte mais semelhante à deles. Nossa intenção, porém, não era demonstrar que esses modelos possam existir. (472b4-d3)

A exemplo do pintor que não precisa provar que o modelo existe para pintar o indivíduo mais belo, a demonstração não visa provar que o modelo existe na realidade, mas que é um guia para a realização. Para mostrar que é possível a constituição, basta afirmar que é a mais semelhante possível ao modelo da cidade justa. Segundo Sócrates:

- Será possível que algo seja realizado tal como foi dito? Ou é algo natural que se atinja a verdade menos pela ação que pelas **palavras**, ainda que se pense o contrário? Mas tu concordas que é assim ou não?

- Concordo, disse.

- Não me pressiones! Meu dever seria provar que isso na realidade existe e é absolutamente tal qual expusemos em nossa fala? Ao contrário... Se formos capazes de descobrir como uma cidade seria administrada da forma que mais se aproximasse do que **falamos**, deveria afirmar que descobrimos como virá a ser possível o que exigis. Ou não te contentarás se conseguires isso? Eu me contentaria...

- E eu também. (473a-b3 *grifos meus*)

Sócrates está convicto de que a comunhão de prazeres e dores, que se apresenta quando todos os cidadãos se alegram e entristecem de maneira igual pelas mesmas coisas, é um potente fator de coesão (tal como fator de desunião são os prazeres e as dores particulares 462b8-11). Daí a metáfora “organicista”, segundo a qual a cidade mais bem governada é a que mais se aproxima do padrão do indivíduo, quando em tudo é afetada de modo equânime pela mesma experiência de prazer e dor e quando há reciprocidade entre polis e *oikos* (462d9-10).⁴⁸⁹ Cidade e indivíduo são igualmente afetados com o que acontece em qualquer de suas partes, ambos tidos como totalidades. Tornar-se uma de muitos (*en ek pollon*) não significa sacrificar muitos a um, e sim considerar muitos como unidade.⁴⁹⁰ Assim, guardiães na *Kallipolis* não estão destinadas(os) aos interesses próprios, como riqueza pessoal e familiar, uma vez que isso as/os afastaria da plena dedicação à comunidade. Caso tal implicação não seja assimilada, a analogia cidade-alma desmora e não pode mais ser usada como um dispositivo heurístico.⁴⁹¹ O problema é resolvido mediante a introdução do coletivismo e da imaginação de uma coletividade na qual a família é expandida para toda a comunidade e seu interesse se torna *ipso facto* o interesse da polis inteira. Sócrates mostra que a proposta é ao menos convincente, uma vez que não há objeção necessária ao paralelismo entre indivíduo e coletividade. Como se apreende no livro IV, com respeito à conexão justiça-felicidade-saúde, o modelo é de um “corpo da comunidade”; *polis-soma* (464b).

Diante dessa abordagem organicista, a relação de convívio na comunidade política e o par “prazer-sofrimento” verificado na alma de cada pessoa são compreendidos na dimensão social, coletiva, em plena concordância com o modo de vida proposto por Sócrates: tudo pôr em comum. A mudança não é pequena, nem fácil, mas possível (473c4). A construção pelas palavras (*praxin lexeos*) do sistema legislativo e moral, desenhado para ser posto em prática, certamente não é fácil, no entanto, restabelecer a saúde da cidade adoecida (501a) representa um passo indispensável. Vistas no seu conjunto, as propostas de Sócrates atendem à necessidade premente de superar a sociedade cindida para alcançar a verdadeira comunidade política, ou seja, chegar o mais próximo possível do modelo delineado por meio do discurso.

⁴⁸⁹ Vegetti (2013b, 116 -117).

⁴⁹⁰ Casertano (2010, 126).

⁴⁹¹ E. Blair (2012, 26).

Para qualquer sistema que almeja uma mínima coesão social, tal agenda permite, portanto:

- 1) assegurar a neutralidade de um governo de filósofos/os que usam a dialética na busca de conhecimento para governar acima dos partidos (do demos, da oligarquia, da aristocracia etc.);
- 2) domar o antagonismo dos interesses conflituosos para integrá-los na totalidade; e
- 3) garantir a unidade do particular com o universal. Nesse sentido, seu caráter ético-político se descortina em toda a sua coerência e virtude frente às demais constituições em discussão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAM, J. (1902) *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ADORNO, T. W. (2013). *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ALLEN, R. E. (1984). *The Dialogues of Plato*. Vol. I. New Haven: Yale University Press
- _____. (ed.) (1965). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routled & Kegan Paul.
- ALTMAN, W. (2012). *Plato the teacher: the crisis of the Republic*. New York: Lexington Books.
- ANNAS, J. (2010). Virtue and Law in Plato. In: Bobonich (ed.), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1997). Politics and Ethics in Plato's *Republic*. In: O. Höffe (ed.), *Platon. Politeia*, Berlin: 141-160.
- _____. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Claredon Press.
- _____. (1976). Plato's *Republic* and Feminism. *Philosophy* 51, 307–321. Rpt. in *Fine, Plato* 2.
- ARENDDT, H. (2017). *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 13ª ed. Revista, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2011). *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARISTÓTELES (1991). *Politics*. Trans. B. Jowett. In: Barnes, Jonathan (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. Vol. II. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (1988). *Política*. Introducción, Traducción y Nota de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (1987). *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural (os Pensadores).
- _____. (1984). *Constitution of Athens*. Translated by F. G. Kenyon. In *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2, edited by Jonathan Barnes, 2341–2383. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- ARISTÓFANES (2010). *As Mulheres no Parlamento*. Tradução, Introdução e Notas de Maria de Fátima Souza e Silva. Coimbra: Festeia: Tema Clássico.
- _____. (2000). *As Aves*. Tradução, introdução, notas e glossário de Adriane da Silva Duarte. São Paulo: HUCITEC.
- _____. (1998). *Lisístrata*. Tradução de Ana Maria César Pompeu. São Paulo: Editorial Cone Sul.
- ARRUZZA, C. (2019). *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*. New York: Oxford University Press
- ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. (2019). *Feminismo para os 99%: um manifesto*. São Paulo: Editora Boitempo.
- BACELAR, A. P. (2018). *Tragoidíai: cantos de cura? Representações da doença nos cultos dionisíacos e em tragédias de Sófocles*. Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília - UnB.
- BAMBROUG, R. (ed.) (1967). *Plato, Popper and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARBO, D. (2009). *Cultura Política Homoerótica entre Grécia Antiga e a (Pós) Modernidade: cientificismo, literatura e historiografia*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG.
- BARKER, E (1957). *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*. London: Methuen.
- BELTRAMETTI, A. (2000). "L'utopia dalla commedia al dialogo platonico". In: *Vegetti Platone*, vol. 4. Napoli: Bibliopolis.
- BENVENISTE, E. (1995). *Vocabulário das instituições indo-europeias*. 2 vol., Campinas: Editora da UNICAMP.
- BLAIR, E. (2012). *Plato's Dialectic of Woman: Equal, therefore Inferior*. London: Routledge.
- BLOK, J.; S. D. LAMBERT (2009). The appointment of priests in Attic gene. *ZPE* 169: 95–121.
- BLOK, J. (2017). *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLOOM, A. (1991). *The Republic of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. (2. ed) New York: Basic Books.
- BLOSSNER, N. (2007). "The City-Soul Analogy". In: G. R. Ferrari (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press: 345-385.
- BLUESTONE, N. H. (1988). "Why Women Cannot Rule: Sexism in Plato Scholarship". *Philosophy of the Social Sciences*, v. XVIII, 1: 41-66.

- _____. (1987). *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and the Modern of Gender Myths*, Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- BOBONICH, C. (ed.), (2010). *Plato's Laws: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2002). *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford and New York: Oxford University Press
- BOEHRINGER, S. (2005). "Sexe, genre, sexualité: mode d'emploi (dans l'Antiquité)". *Kentron Revue pluridisciplinaire du monde antique*, n. 21: 83-110.
- BOLZANI FILHO, R. (2013). Glauco, guardião do lógos. *doispontos*, vol. 10, n. 2: 11-32.
- BONAZZI, M. (2020). Towards Nazism: On the Invention of Plato's Political Philosophy. *Comparaty and Continental Philosophy*, vol. 12 issue 3.
- BONSANQUET, B. (1985). *A Companion to Plato's Republic*, New York: MacMillan Press.
- BRAIDOTTI, R. (1995) "Foreword". Cavarero, A. (ed.) In: *Spite of Plato*, vii-xix. Cambridge: Polity Press.
- BRANDÃO, J. L. (2015). Tanscrição comentada – como se faz um herói: as linha de força do poema de Gilgamesh. *e-hum. Dossiê: O mundo antigo: literatura e historiografia*, vol. 8, n.1: 104-121.
- BRISSON, L. (2014). *Introdução à Filosofia do Mito*. São Paulo: Paulus (Coleção Cátedra).
- BUCHAN, M. (1999). *Women in Plato's Political Theory*. London: MacMillan Press Ltd.
- BURKERT, W. (1995). 'Greek poleis and civic cults: Some further thoughts'. In: *Studies in the Ancient Greek polis*. M.H. Hansen, K.A. Raaflaub (eds). Stuttgart, 201– 10.
- _____. (1985). *Greek Religion*. Translated by John Raffan. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. (1982). *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: University of California Press.
- BURNET, J. (1920). *Early Greek Philosophy*. London: A & C Black.
- BUTLER, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- CALABI, F. (2013). "The Noble Lie. Vegetti". In: *The Painter of Constitutions* (eds. Vegetti, Ferrari and Lynch). Sankt Augustin: Academia Verlag: 73-80.
- _____. (2000). "Aristotele discute la Republica". In: *Vegetti Platone*, vol. V, livro IV, 421-438. Napoli: Bibliopolis.

- CAMPESE, S. (2000). “La seconda ondata: la comunanza di donne e figli”. In: *Vegetti Platone*, vol. 4, livro V, 257-298. Napoli: Bibliopolis.
- CANFORA, L. (2014). *La crisis dell’utopia: Aristofane contro Platone*. Roma: Editori Laterza.
- _____. (2011). *O Mundo de Atenas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CANTO, M. (1989). Le livre 5 de la R’épublique: les femmes et les platoniciens. *Revue Philosophique de la France et de l’E’ tranger* 114: 378–84.
- CARDOSO, C. F.; BOUZON, E.; TUNES, C. M. (1990). *Modo de Produção Asiático*. Rio de Janeiro: Campus.
- CARMOLA, K. (2003). Noble Lying: Justice and Intergenerational Tension in Plato’s *Republic*. *Political Teoria* 31, no. 1: 39–62.
- CARTLEDGE, P.; MLETT, P.; von REDEN, S (org.) (1998). “Kosmos: Essays in order, conflict and community”. In: *Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CASERTANO, G. (2010a). *Uma Introdução à República de Platão*. São Paulo: Paulus.
- _____. (2010b) *Paradigmas da Verdade em Platão*. São Paulo: Edições Loyola.
- CHARALABOPOULOS, N. (2013). Dreams autochthony, and metals. Why does Kallipolis need a foudation myth? In: *Dialogues on Plato’s Politeia (Republic)*. (orgs. Notomi e Brisson) v. 31, 319-324. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- CHERNISS, H. F. (1977). “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”. In: *Selected Papers*, Leiden: E. J. Brill, 121-132.
- COHEN, D. (1991). Sexuality, Violence, and the Athenian Law of “Hubris”. *Greece & Rome*, Second Series, vol 38, n. 2 (out. 1991), 171-188.
- _____. (1991b) “Law, Social Control and Homosexuality in Classical Athens”. In: *Law, Sexuality and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*. New York: Cambridge University Press.
- CONNOR, W. R. (1991) “The Other 399: Religion and the Trial of Socrates”. In: *Georgica: Greek Studies in Honor of George Cawkwell*, Bulletin, supl.58 (London: Institute of Classical Studies, 1991): 49–56.
- COOPER, J. (1999). *Reason and Emotion*, Princeton: Princeton University Press.
- CORNELLI, G. e LOPES, R. (orgs.) (2018). *Coimbra Companions: Platão*. Coimbra/São Paulo, Coimbra University Press / Paulus.

- CORNELLI, G. e MAIA, R. A. (2022). The Women's Law (*tou gynaikeiou nomos*) in the *Kallipolis* of Plato's *Republic*. *Areté Revista de Filosofia: Koinonia in Plato's Philosophy*, vol. XXXIV, número extraordinario: 107-128.
- CORNELLI, G. (2016). Platão e os Guaranis: Utopias Transatlânticas na Obra de *Administratioe Guaránica Comparata ad Rempublicam Platónica Commentarius* de José Manuel Peramás. *Revista de estudos de Cultura*, n. 06, 127-134.
- _____.(2015). Socrate et Alcibiad. *Plato Journal*, 14, 39-51. https://impactum-journals.uc.pt/platojournal/article/view/2183-4105_14_3/1537
- _____.(2014). Platão contra a corrente: a imagem do navio na *República*. *Studia Philologica Valentina*, vol. 16, n. 13: 5-30.
- _____.(2013). “A city that listens and shares: an ‘archaeology’ of the of Plato”. *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)* (eds. Notomi e Brisson). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- _____.(2009). A paixão política de Platão: sobre cercas filosóficas e sua permeabilidade. *Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, v. 2, 15-29.
- CORNFORD, F. M. (1941). *The Republic of Plato*. New York and London (1st ed.) Oxford University Press.
- COULANGES, F. de (2006). *A Cidade Antiga*. São Paulo: Edameris.
- CROMBIE, I. M. (1962). *An Examination of Plato's Doctrines*. London: New Haven.
- CROSS, R. C.; WOZZLEY, A. D. (1964) *Plato's Republic: A Philosophic Commentary*. London: St. Martins Press.
- CUCHET, V. S. (2015). “Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica: onde atua o gênero?” *Revista Tempo*, vol. 21, n. 38: 281-300.
- CURCIO, C. (2004). “Formação e Caráter da Utopia Italiana no Renascimento”. In: *Morus Utopia Renascimento*, v.1, trad. Carlos Eduardo O. Berriel:167-180. <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/215>
- DARDOT, P. e LAVAL, C. (2017). *Comum: ensaios sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo.
- DAWSON, D. (1992). *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*. New York: Oxford University Press.
- DELORME, C. (2020). Puntos de Vista de la Verdad: sobre el carácter polifónico del pensamiento platónico. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 145, Abr./2020, 131-149.

- De LUISE, F. ; FARINETTI, G (2013) “The unhappiness of the guardians and the happiness of the *polis*”. In: Vegetti, Ferrari and Lynch (eds), *The Painter of constitutions*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 81-103.
- _____. (2000). “La *techne antilogike* tra *erizein* e *dialegesthai*”. In Vegetti (ed.) *Platone*, vol. 4. Livro V. Napoli: Bibliopolis.
- De LUISE, F. (2000). “La *kallipolis* di Rousseau”. In: Vegetti (ed.) *Platone*, vol. 4, livro V. Napoli: Bibliopolis.
- De SIMONE, P. (2020). References to women in Plato’s *Timaeus*: Reading notes about their biological aspect, social function, and metaphoric valence. *Revista Archai*, (30). https://impactum-journals.uc.pt/archai/article/view/1984-249X_30_35/6871
- DETIENNE, M. (1989). *Apollon le Couteau à la Main. Une Approche Expérimentale du Polythéisme Grec*. Paris: Gallimard.
- _____. (1989). "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice". In: Vernant, J-P. & Detienne (eds.) *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DIGGLE, J. (ed.) (2021). *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DIÓGENES LAÉRCIO (2013). *Lives of eminent philosophers*. Tiziano Dorandi (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- DIXSAUT, M. (2021). *Metamorfoses da dialética nos diálogos de Platão*. Tradução de Janaina Mafra. São Paulo: Paulus (Coleção Cátedra).
- _____. (2001). *Le Naturel Philosophe: essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (3ª edição).
- DONINI, P.; FERRARI, F. (2012). *O Exercício da Razão no Mundo Clássico: perfil da filosofia antiga*. São Paulo: Annablume.
- DODDS, E. R. (1973). “Supernormal Phenomena in Classical Antiquity”. In: *The Ancient Concepts of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford University Press, 156-210.
- DORTER, K. (2006). The three Waves. In *The Transformation of Plato’s Republic*. Oxford: Lexington Books.
- DOVER, K. J. (1989) *Greek Homosexuality*. New York: Harvard University Press.
- _____. (1974) *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: BasilBlackwell.
- DOUGHERTY, C. (1993) *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*. Oxford: Oxford University Press.

- DUNKER, C. (2022). *Lacan e a Democracia: clínica e crítica em tempos sombrios*. São Paulo: Boitempo.
- EAGLETON, T. (2013). *Doce violência: A ideia do trágico*. São Paulo: UNESP.
- ENGELS, F. (1918). *A origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. São Paulo: Boitempo.
- ENGLER, M. (2016). *Secularização e Praticidade: a Poética de Aristóteles em sua Relação com a Teoria da Arte Grega e com a Filosofia do Trágico*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC.
- ERLER, M. (2012). *Platão*. São Paulo: Annablume e Editora UnB (Coleção *Archai*).
- ERNOULT, N. (1996) “Les femmes dans la cité platonicienne. La figure féminine dans la *Republique* et les Lois.” Paris: Thèse Doctoral, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales Histoire et Civilisations.
- FERRARI, F. (2019). Platão e a inatualidade (atual) da utopia normativa. Um perfil de Mario Vegetti. *Revista Archai*, n. 25. Brasília.
- _____. (2013). “Philosophical knowledge and political beliefs in Plato’s *Republic* 5”. In: *The Painter of Constitutions* (eds. Vegetti, Ferrari and Lynch). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- _____. (2000). “Teoria delle Idee e Ontologia”. In: *Vegetti (ed.) Platone*, vol. IV, livro V, 165-391. Napoli: Bibliopolis
- FERRARI, G.R.F. (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2005) *City and Soul in Plato’s “Republic.”* Chicago: University of Chicago Press.
- FINLEY, M. I. (1989). *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (ed.) (1981). *The Legacy of Greece: a New Appraisal*. Oxford: Clarendon Press.
- FORTENBAUG, W. W. (1975). On Plato’s Feminism in Republic 5. *Apeiron* 9, n. 2: 1–4.
- FOUCAULT, M. (1990) The Use of Pleasure in *The History of Sexuality*, vol. 2, trad. Robert Hurley. New York: Vintage.
- _____. (1987) *The History of Sexuality*, Vol. 2: The Use of Pleasure. Harmondsworth: Penguin Books.
- _____. (1978-1979). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France 1978-1979*. Trad. Grahan Burchell. New York: Palgrave Macmillan
- FRANK, J. (2020). *Poetic Justice: Rereading Plato’s Republic*. Ithaca: Cornell University Press.

- FRASER, N. (2022). *Justiça Interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. São Paulo: Boitempo.
- FREDE, D. (2007). “Desintegratio and restoration: Pleasure and pain in Plat’s Philebus”. In: *The Cambridge Companion to Plato*. (ed. R. Kraut). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- FRONTEROTTA, F. (2013a) “Plato’s Psychology in Republic IV and X: how many parts of the soul?” In: *Dialogues on Plato’s Politeia (Republic)* (eds. Notomi e Brisson). Sankt Augustin: Academia Verlag, 168-178.
- _____. (2013b) “Φυτουργός, δημιουργός, μιμητής: who does what in *Resp.* 10.596a-597e”. In: *The Painter of Constitutions*. Sankt Augustin: Academia Verlag: 309-320.
- GADAMER, H-G. (1986). *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trad. P. Christopher Smith. New Haven, CT: Yale University Press.
- GAGARIN, M. (2005). "The Unity of Greek Law". In: GAGARIN, M. & COHEN, D. *The Cambridge Companion to Greek Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1989). *Early Greek Law*. Berkeley: University of California Press.
- GASTALDI, S. (2013). “Poetry: *paideia* and *mimesis*”. In: *The Painter of Constitutions* (eds. Vegetti, Ferrari and Lynch). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- _____. (2010). “Reputazione delle donne e corriere degli uomini in Atene. Opinione pubblica, legislazione política e pratica giudiziaria”. In: *Storia delle donne*. Firenze: Firenze University Press.
- _____. (2000) “La guerra della *kallipolis*” in *Edição de Traduções e Comentários à República*: Vegetti, M.; In: *Vegetti* (ed) *Platone: La Repubblica*, vol. 4 (2000): Livro 5. Napoli: Bibliopolis.
- GILL, C (2013). “What is the point of the tripartite psyche in Plato’s *Republic*?” In: *Dialogues on Plato’s Politeia (Republic)* (eds. Notomi; Brisson). Sankt Augustin: Academia Verlag: 161-167.
- GOLDING, M.P.; N.H. GOLDING, (1975). Population Policy in Plato and Aristotle: Some Value Issues. *Arethusa*, 8: 345–58.
- GOSLING, J.C.B. (1960). “*Republic V; ta polla kala*” in *Phronesis* 5: 116-28.
- GRESPLAN, J. (2021). *Marx: uma introdução*. São Paulo: Boitempo.
- GRISWOLD, C. L. (1995). “Le libéralisme platonicien: de la perfection individuelle comme fondement d’une théorie politique”. In: *M. Dixsaut, Contre Platon (II) : Le platonisme renversé*, Paris, 155-195.

- GUERRA, L. (2020). “Há lugar na história para uma era matriarcal?” In: *XXXIX Semana de História UENP Jacarezinho. Diálogos com a Antiguidade*.
- GUTHRIE, W. K. C. (1975). “A History of Greek Philosophy”, vol. 4, in *Plato: The Man and His Dialogues*, Cambridge: Earlier Period.
- GUTIÉRREZ, R. (2016). “The three waves of dialectic in the *Republic*”. In: *Plato’s Styles and Characters: between literature and philosophy*, Cornelli, G (ed). Berlin: De Gruyter, 16-32.
- HABERMAS, J. (2000). *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes.
- HADOT, P. (2014). *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola (6a edição).
- HALPERIN, D.; WINKLER, J.; ZEITLIN, F. (eds.) (1990). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press.
- HARAWAY, D. J. (2016). *Staying with Trouble*. London: Duke University Press.
- _____. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5): 07-41.
- HARRISON, A. R. W. (1968). *The law of Athens: the family and property*. Oxford: Oxford University Press.
- HARVEY, D. (2011). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- HARTMAN, M. (1988). The Hesiodic Roots of Platão’s Myth of the Metals. *Helios* 15, no. 2.
- HAVELOCK, E. A. (1969). *Dikaiosune: An Essay in Greek Intellectual History*. *Phoenix*, 23: 49-70.
- HEGEL, F. (2009). *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1995). *Lectures on the History of Philosophy: Greek Philosophy to Plato*, v.1. Lincoln: University of Nebraska.
- _____. (1984). *Lectures on the Philosophy of the World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HENDERSON, J. (1988) “Greek Attitudes toward Sex”. In: *Civilizations of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*, ed. Michael Grant and Rachel Kitzinger. New York: Scribner’s.
- HOBSBAWM, E. J. (1970). *Rebeldes primitivos: estudo sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar.

- HONNETH, A. (2009). *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. (2a. edição) São Paulo: Editora 34.
- _____. (2017). *The Idea of Socialism*. Cambridge: Polity Press.
- HUNT, E. K. (1973). “Economic Scholasticism and Capitalist Ideology”. In: *A Critique of Economic Theory* (orgs: E. K. Hunt ; J. G. Schwartz). New York: Penguin Education.
- IRIGARAY, L. (2007). *Especulo de la otra mujer*. Trad. Raul Sánchez Cedillo. Madrid: Akal.
- IRWIN, T. H. (2007). “The intellectual background”. In *The Cambridge Companion to Plato*. (ed. R. Kraut). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1995). *Plato’s Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1977). “Plato’s Heracliteanism”. *Philosophical Quarterly* 27: 1-13.
- JAEGER, W. (1971). *Paideia: the ideals of Greek Culture*. Trans. by Gilbert Highet. New York: Oxford University Press.
- JOWETT, B; CAMPBELL, L. (1894). *Plato’s Republic*, vol. II. Oxford: Oxford University Press.
- KAHN, C. H. (2013). “The Motivation for Plato’s Doctrine of Forms”. In: *Dialogues on Plato’s Politeia* (eds. Notomi; Brisson). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- _____. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- KANT, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KEYNES, J. M. (1963). “The End of Laissez-Faire”. In: *Essays in Persuasion*. New York: W.W. Norton & Company, 312-322.
- KOCHIN, M. S. (2002). *Gender and Rhetoric in Plato’s Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOLONTAI, A. (2021). *A nova mulher e a moral sexual*. São Paulo: Expressão Popular.
- KRAUT, R. (2010). “Ordinary virtue from the *Phaedo* to the *Laws*”. In: *Plato’s Laws: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 51-70.
- _____. (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1992) “Introduction to the Study of Plato.” In: *The Cambridge Companion to Plato*, edited by Richard Kraut, 1–50. Cambridge: Cambridge University Press.
- KROLL, W. (1965). *Procli Diadochi in Platonis Rempublicam Commentarii*, 2 vols. Leipzig, 1899–1901.

- LAKS, A. (2001). “In What Sense is the City of the *Laws* a Second Best One?” In: *Plato’s Laws and its Historical Significance* (ed. Lisi). Sankt Augustin: Academia Verlag 2001, 107-14.
- _____. (1990). Legislation and Demiurgy: On the Relationship Between Plato’s *Republic* and *Laws*. *Classical Antiquity*, 9: 209–29.
- LAMBERT, S. D.. (2012). ‘The social construction of priests and priestesses in Athenian honorific decrees from the fourth century BC to the Augustan period’. In: *Civicpriests: Cult personnel in Athens from the Hellenistic period to Late Antiquity*. M. Horster, A. Klöckner (eds). Berlin, 67– 133.
- LARMOUR et al., (eds) (1995). *Rethinking Sexuality*. New York: Cambridge University Press.
- LEÃO, Delfim F. (2012). *Globalização no Mundo Antigo: do polites ao kosmopolites*. Coimbra: Editora Universidade de Coimbra.
- _____. (2000). Sólon e Crespo: fases da evolução de um paradigma. *Humanitas* 52 (2000) 27-52.
- LEDUC, C. (1994-5). Citoyenneté et parenté dans la cité des Athéniens. *Métis* 9 – 10, 51– 68.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- LEVINSON, (1953). *In Defense of Plato*. Mass.: Cambridge University Press.
- LINDSAY, A. D. (1992). *Plato: The Republic*. Trad. Everyman’s Library, introdução A. Nehamas, notas by R. Bambrough. New York, [1906].
- LISI, F. L. (2013). “Modelo, proyecto o utopia? La posición de la República en el pensamiento político de Platón”. In: *Dialogues on Plato’s Politeia (Republic)* (eds. Notomi; Brisson). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- LOCKE, J. (1980). *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural [col. Os Pensadores, v. XVIII].
- LORAUX, N. (2000). *Born of the Earth: Myth and Politics in Athens*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. (1986). *The invention of Athens: the Funeral Oration in the Classical City*. Cambridge: Harvard University Press.
- LUKÁCS, G. (1979). *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas.
- MAHONEY, T. (1992). Do Plato’s Philosopher-Rulers Sacrifice Self-interest to Justice? *Phronesis* 38, 265–82.
- MANNHEIM, K. (1976). *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

- MAQUIAVEL, N. (2010). *O Príncipe* (tradução de Maurício Santana Dias). São Paulo: Penguin Companhia.
- MARQUES, M. P. (2010). Paradoxo e Natureza no livro V da *República*. *Kriterion: Revista de Filosofia*, vol. 51, n.122.
- MARX, K. e ENGELS, F. (1986). *A Ideologia Alemã (I - Feuerbach)* (tradução de José Carlos Bruni e Marcos Aurélio Nogueira). São Paulo: Editora Hucitec.
- MARX, K. (2011). *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858; esboços da crítica da economia política* (tradução: Mario Duayer, Nélio Schneider; colaboração: Alice Helga Werner, Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo.
- _____. (1983). *O Capital* (tradução: Regis Barbosa; Flávio R. Kothe e Paul Singer). São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1975). *Capítulo Inédito D'o Capital: resultados do processo de produção de produção imediato* (tradução de M. Antonio Ribeiro). Porto: Publicações Escorpão.
- MATOSO, R. (2020). Múltiplas Coisas ou Coisas Múltiplas? – Dois sentidos para o Paradoxo de Zenão no Parmênides de Platão. *Revista Internacional de Filosofia*, v. II, n. 1, 52-69.
- MATTEI, J.-F. (2001). “Platon et Karl Popper: l’idée de démocratie”. In: *La Philosophie de Platon*, ed. M. Fattal. Paris.
- MILOVIC, M. (2017). *Política e Metafísica*. São Paulo: Editora Max Limonad.
- MITCHELL, L. (2002). *Greeks Bearing Gifts: The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-323 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOLLER-OKIN, S. (1977). Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family. *Philosophy & Public Affairs* 6, n. 4: 345-69.
- MONOSON, S. S. (2000). *Plato’s democratic entanglements: Athenian politics and the practice of philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- MORE, T. (2003). *Utopia*. (eds. G. M. Logan and R. M. Adams). Cambridge: Cambridge University Press.
- MORGAN, L. H. (1877). *Ancient Society, or Researches in the Lines of Humam Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*. London: Macmillan and Co.
- MORRISON, D. R. (2007). “The Utopian Character of Plato’s Ideal City”. In: *Cambridge Companion*. Cambridge, 232-255.
- MORROW, G. (1960). *Plato’s Cretan City*. Princeton: Princeton University Press.
- MOSCHKOVICH, M. (2021). “A crítica à família e os estudos antropológicos de Engels”. In: *Curso livre Engels: vida e obra*. São Paulo: Boitempo.

- MOSSÉ, C. (1997). *Atenas: a história de uma democracia* (3 ed.); Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- _____. (1993). *Le citoyen dans la Grèce antique* Paris: Editions Nathan.
- _____. (1991). *La mujer en la Grecia clásica*. Madri: Nerea.
- MUNIZ, F. (2011). *A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de platão*. São Paulo: Annablume Clássica (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental).
- NAGY, G. (1989) “Professional Muse and Models of Prestige”. In: *Antiquity. Cultural Critique*, n. 12, Discursive Strategy and the Economy of Prestige. University of Minnesota Press, 133-143.
- NAIL, D. (2002) *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett.
- NEUMANN, H. (1967). Plato’s Republic: Utopia or Dystopia? *Modern Schoolman* 44: 319–30.
- NETTLESHIP, R. L. (1937). *Lectures on the Republic of Plato*, New York: MacMillan, 1937.
- NOTOMI, N; BRISSON, L. (ed.) (2013). *Dialogues on Plato’s Politeia (Republic)*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- NUSSBAUM, M. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- ONER, J. (1998). *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton University Press.
- OJAKANGAS, M. (2016). *On the Greek Origins of Biopolitics*. New York: Routledge.
- OKIN, S. M. (1977). Philosopher-Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family, *Philosophy and Public Affairs* 6: 345–69.
- ONELLEY, G. B. (2009). *A Ideologia Aristocrática nos Theognidea*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- OPHIR, A. (1991). *Plato’s Invisible Cities: Discourse and Power in the Republic*. London: Savage.
- OYEWÙMÍ, O. (2021). *A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (tradução de Wandersen Flor do Nascimento). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- PATTERSON, C. (1986). ‘Hai Attikai: The other Athenians’. In: *Rescuing Creusa: New methodological approaches to women in antiquity*. M. Skinner (ed.). Helios 13. Austin, 49–68.

- PECK, J. (2012). *Constructions of Neoliberal Reasons*. New York: Oxford University Press.
- PERINE, M. (2018). “Princípios”. In: *Platão* CORNELLI, G. e LOPES, R. (orgs.) Coimbra Companions: *Platão*. Coimbra/São Paulo, Coimbra University Press / Paulus.
- PLATÃO (2014). *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho). SP, Martins Fontes.
- _____. (2011). *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- _____. (2003) *Respublica*. Oxford Classical Texts. Simon R. Slings (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2000). *La Repubblica, libro V*. Trad. e com. de Mario Vegetti. Biblioteca Universale Rizzoli, *Classici Greci e Latini*, vol iv, libro v. Napoli: Bibliopolis.
- _____. (2000). *The Republic*. Ed. by G.R.F. Ferrari, trans. T. Griffith. Cambridge Texts The History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1997). *Laws*. Translation, Introduction and Notes John M. Cooper; ed. D. S. Hutchinson. Hackett Publishing Company.
- _____. (1988). *Diálogos IV República*. Introducción e Notas de Eggers Lan, C., Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (1902). *The Republic of Plato*. Vol. II: Books VI-X; Translation, Introduction and Notes by James Adam. Cambridge: Cambridge University Press.
- POMEROY, S.B. (1995). “Women’s identity and the family in the classical polis”. In: *Women in antiquity: New assessments*. R. Hawley, B. Levick (eds). London: Routledge, 111–21.
- _____. (1975). “Goddesses, Whores, Wives & Slaves: Women”. In: *Classical Antiquity*. London: Pimlico.
- _____. (1974) *Feminism in Book V of Plato’s Republic*. *Apeiron* 8.
- POMPEU, A. M. C. (2018). *Acrópole, agora! Mulher dentro! Homem, fora! Introdução à Lisístrata de Aristófanes*. Fortaleza: Editora Substância.
- _____. (2004). *Aristófanes e Platão: a justiça na Pólis*. Tese de Doutorado, FFLCH da USP. São Paulo.
- POPPER, K. (1966). *The Open Society and its Enemies*. Vol. 1, *The Spell of Plato*. London: Routledge.
- RANCIÈRE, J. (2018). *A Partilha do Sensível*. São Paulo: Editora 34.
- _____. (1996). *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34.

- REALE, G. e ANTISERI, D. (2017). *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*, vol. I. São Paulo: Paulus (Coleção Filosofia).
- REEVE, C. D. C. (1988). *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's "Republic"*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- REIS, J. C. (2006) *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3º ed. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- ROBINSON, T. (2018) "Psicologia". In: *Platão*. CORNELLI, G. e LOPES, R. (orgs.) Coimbra Companions: *Platão*. Coimbra/São Paulo, Coimbra University Press / Paulus.
- ROLL, E. (1977). *História das Doutrinas Econômicas*. São Paulo: Editora Nacional.
- ROOCHNIK, D. (2003) *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's Republic*. Ithaca: Cornell University Press.
- ROSEN, S. (2005). *Plato's Republic. A study*. London: New Haven.
- ROSSETTI, L. (2015). Storia e preistoria della filosofia: alcune date cruciali. *Archai*, n. 15, jul. – dez., 11-20.
- _____. (2013). "Plato's and Aristotle's 'Bad' Summaries of the Republic". In: *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)* (eds. Notomi e Brisson) Sankt Augustin: Academia Verlag.
- ROUSSEAU, J. J. (1985). *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Portugal: Publicações Europa-América Ltda.
- ROWE, C. (2013). "On justice and the other virtues in the *Republic*: whose justice, whose virtues?" In: *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)* (eds. Notomi e Brisson). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- ROWE, C. (2010). "The relationship of the *Laws* to other dialogues: A proposal". In: *Plato's Laws: A Critical Guide*, Bobonich (ed). Cambridge: Cambridge University Press, 29–50.
- _____. (2007). "The place of the *Republic* in Plato's Political Thought". In: *Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 27-54.
- _____. (1984). *Plato: philosophers in context*. New York: St. Martin's Press.
- ROWE, C. and M. Schofield (eds.), (2000). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSSEL, B. (1969). *História da Filosofia Ocidental*. Trad. Breno Silveira, Livro I, São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- SAFLATE, W. (2016). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. (2ª edição) São Paulo: Autêntica.

- SAMARAS, T. (2010). "Family and the question of women in the *Laws*". In: *Plato's Laws: A Critical Guide*, Bobonich (ed). Cambridge: Cambridge University Press, 172–196.
- SANDFORD, S. (2010). *Plato and Sex*. Cambridge: Polity Press.
- SAUNDERS, T. (2007). "Plato's later political thought". In: *The Cambridge Companion to Plato* (edit. R. Kraut). Cambridge: Cambridge University Press.
- SAXONHOUSE, A. W. (1998a). The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato. *Political Theory* 4: 195–212.
- _____. (1998b) Democracy, Equality, and *Eide*: A Radical View from Book 8 of Plato's *Republic*. *American Political Science Review* 92, no. 2 (June 1998): 273–83.
- _____. (1992). "Fear of Diversity: The Birth of Political Science". In: *Ancient Greek Thought*. Ch. 6, "Callipolis: Socrates Escape from Tragedy." Chicago: Univ. of Chicago Press.
- _____. (1976). The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato. *Political Theory* 4: 195–212.
- SCHOFIELD, M. (2000). "Approaching the Republic". In: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, eds. C. J. Rowe e M. Schofield, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1999) "Plato on the Economy". In: *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, 69-81. Abingdon: Routledge.
- SCOTT, J. (1986) Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review* 91, n. 5, p. 1053-1075.
- SEDLEY, D. (2007). "Philosophy, the Forms and the Art of Ruling". In: *Cambridge Companion*, Cambridge University Press, 256-283.
- SHOREY, P. (1937). *Plato's Republic*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press.
- SILVA, M. F. e AUGUSTO, M. G. M. (2015). "Koinonia e Politeia: a função das mulheres na polis. Aproximações e Diferenças entre as *Mulheres na Assembleia* e a *República*". In: *Mujeres em Grecia y Roma y su Transcendencia: Diosas, Heroínas y Esposas*. (eds. Victor Aguirre e Martha Troconis). Ciudad de Mexico: Univ. Nac. Aut. de México.
- SILVA, M. de F. Silva (1991). "A mulher, um velho motivo de cómico". In: *O teatro de Aristófanes* (org. Oliveira e Silva), 207-244.
- SISSA, G. (1993). "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual". In: Duby, G. y Perrot, M. Op. 1. Barcelona: Random House, 89-207.
- SMITH, C. J. (2006). *The Roman clan: The gens from ancient ideology to modern anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- SMITH, N. D. (1980). The Logic of Plato's Feminism. *Journal of Social Philosophy* 11, 5-11.
- SONNA, V. (2020). Maternidad y división sexual del trabajo en República y Leis. *Endoxa: series filosóficas*, Madrid: UNED.
- SOURVINOU-INWOOD, C. (1995). "Male and female, public and private, ancient and modern". In: *Pandora: Women in classical Greece*. E.D. Reeder (ed.). Princeton: Princeton University Press, 111–20.
- _____. (1990). "What is polis religion?" In: *The Greek city: From Homer to Alexander*. O. Murray, S. Price (eds). Oxford: Oxford University Press, 295-322.
- SPARCHOTT, F. E. (1967). Plato as Anti-political Thinker. *Ethics* 77: 214–19.
- STRAUSS, L. (1964). *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- SULLIVAN, S. (1995). *Psychological and Ethical Ideas: what early Greeks say*. Leiden: Brill.
- SUN, Yu-Jung (2017). *Lies in Plato's Republic: poems, myth, and noble lie*. Sorbonne: Université de Paris 1.
- TAYLOR, C. C. W. (2012). "The Role of Women in Plato's Republic". In: *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas*. Eds. Rachana Kamtekar.
- THAKKAR, J. (2018). *Plato as critical theorist*. New York: Harvard University Press.
- THESLEFF, H. (1982). *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Commentationes Humanarum Litterarum 70.
- TODOROV, T. (2014). *A Vida em Comum*. São Paulo: Editora Unesp.
- TRABATTONI, F. (2010). *Platão*. Coleção Archaí. São Paulo: Annablume.
- TSURUDA, M. A. L. (2002). A crítica erudita frente ao problema do feminino no pensamento de Platão. In: *Notandum*, livro 10, CEMOr – São Paulo: FE USP/ Porto: IJI-Universidade do Porto.
- TUCÍDIDES (2013). *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do texto grego, Prefácio e Notas Introdutórias de M. Raul Rosado Fernandes e M. P. Gabriela Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- USSHER, R. G. (1973) *Aristophanes' Ecclesiazusae*. Oxford: Oxford University Press.
- VEGETTI, M.; FERRARI, F.; LYNCH, T. (eds.) (2013) *The Painter of Constitutions*. International. Plato Studies 32. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- VEGETTI, M. (2018). "Ética e Política". In: *Coimbra Companions: Platão*, Cornelli, G. e Lopes, R. (orgs). Coimbra/São Paulo, Coimbra University Press / Paulus.

- _____. (2013a) “How and Why did the Republic became unpolitical?” In: *Dialogues on Plato’s Politeia (Republic)*. International Plato Studies 31. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- _____. (2013b). “*Beltista eiper dynata*. The status of utopia in the *Republic*”. In: *The Painter of Constitutions*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 105-122.
- _____. (2013c). “Thrasymachus: power unveiled”. In: *The Painter of Constitutions*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 13-24.
- _____. (2010). *Um Paradigma no Céu: Platão político de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume.
- _____. (2000) Edição de Traduções e Comentários à *Repubblica*: Vegetti, M.. In: *Vegetti Platone: La Repubblica*; Vol. 1 (1998): Book 1; vol. 2 (1998): Books 2–3; vol. 3 (1998): Book 4; vol. 4 (2000): Book 5; vol. 5 (2003): Books 6–7. Napoli: Bibliopolis.
- VERNANT, J-P. (1989). "At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice". In: VERNANT, J-P. & DETIENNE, M. *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VIDAL-NAQUET, P. (1991). *Le Chasseur Noir*. Formes de Pensée et Formes de Société dans le monde grec. Paris: Maspero.
- VIRGOLINO, M. F. (2018). *Redes, Stásis e Estabilidade na Grécia Antiga: um Estudo em Cultura Política*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFF.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2015). *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. 1a. edição, São Paulo: Cosac Naify.
- VLASTOS, G. (1995). *Studies in Greek Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (1994). “Was Plato a feminist?” *Studies in Greek Philosophy. Vol II: Socrates, Plato and their tradition*. Daniel W. Graham (ed.). Princeton: Princeton University Press: 133-143.
- _____. (1981). Does Slavery Exist in Plato’s *Republic*? CP 63 (1968): 291–95. Rpt. in G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press.
- _____. (1977) “The Theory of Social Justice in the polis in Plato’s *Republic*”. In: *Interpretations of Plato*, ed. H. F. North, Leiden: E. J. Brill.
- VOEGELIN, E. (1966). *Plato*. New York: Baton Rouge.
- WALRAS, L. (1983). *Compêndio dos Elementos de Economia Pura*. São Paulo: Abril Cultural (Os economistas).
- WENDER, D. (1973). Plato: Misogynist, Paedophile and a Feminist. *Arethusa* 6, n.01: 75-90.
- WINKLER, J. J. (1990). “The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender”. In: *Ancient Greece*, New York: Routledge.

- WHITE, N. P. (2002). "Individual Good and Deliberative Conflict through the Time of Plato". In: *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Ch. 5.
- ZOLLER, C. (2021). Plato and Equality for Women across Social Class. *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 15 issue 1, 35-62.
- ZUOLO, F. (2013). "Republic's political idealism: between Utopia and ideal theory". In: *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)* (eds. Notomi and Brisson). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- _____. (2009). *Platone e l'efficacia: Realizzabilità della teoria normativa*. Sankt Augustin: Academia Verlag.