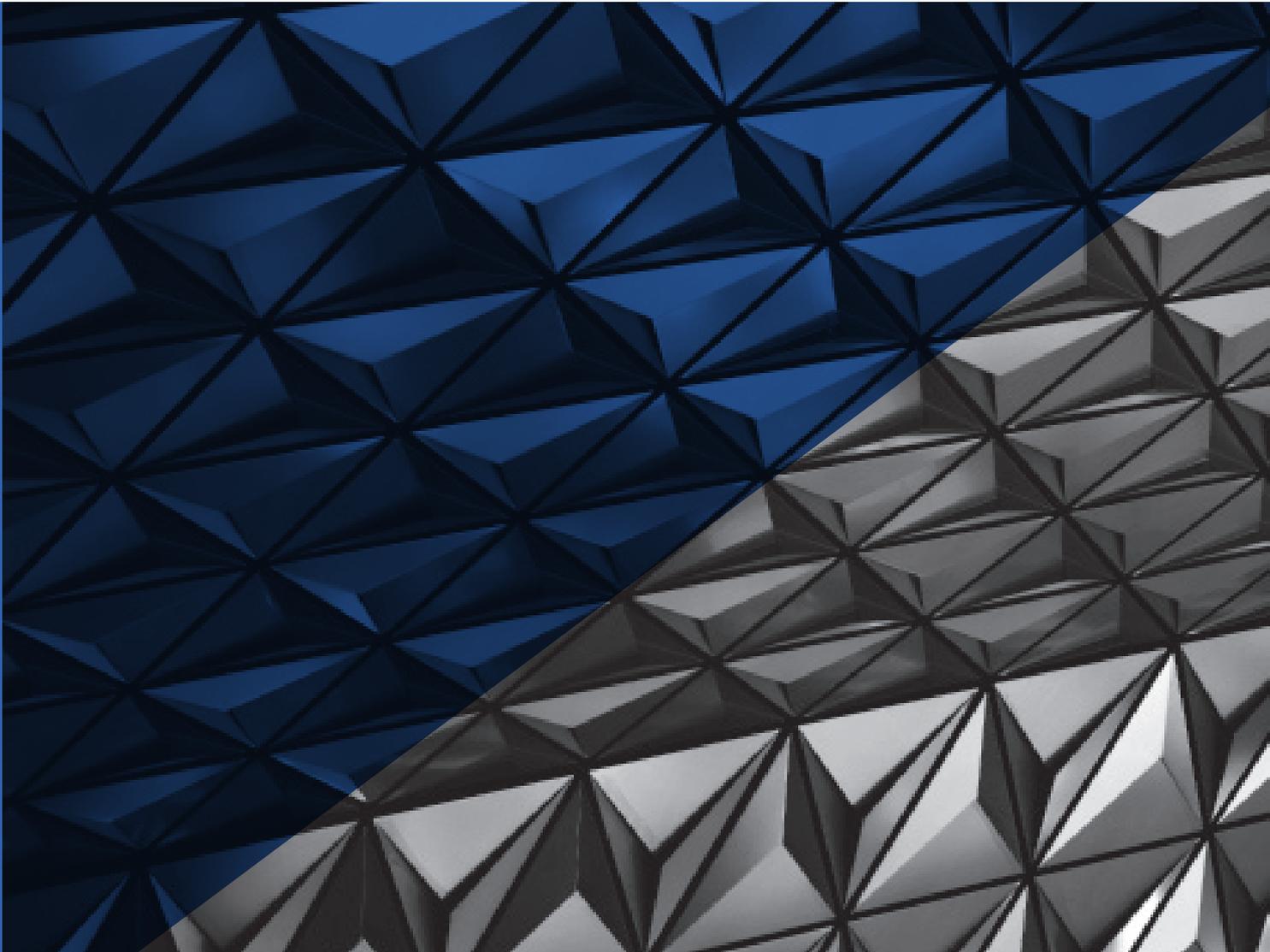


JUSTIÇA E NATUREZA N'A *REPÚBLICA*

LUÍS PEREIRA COUTINHO



JUSTIÇA E NATUREZA N'A REPÚBLICA

Luís Pedro Pereira Coutinho*

1. *Justiça e natureza no Livro I d' A República*

1.1. No âmbito do Livro I – pacificamente aceite como o mais socrático de entre os livros d' *A República* –, a argumentação proferida por Sócrates apenas se compreende se for tida em conta uma pressuposta *identificação da justiça com a verdadeira natureza* (ou perfeição) *dos homens*. Algo expressamente enunciado na seguinte interrogação: “mas a justiça não é a perfeição dos homens?”¹.

Ou seja, tida em conta a argumentação inicialmente proferida por Sócrates, a justiça não constitui algo que se *contrapõe* à natureza dos homens, o que viria a caracterizar o entendimento kantiano (ou antes, o entendimento agostiniano²). Ainda em harmonia com a tradição grega, a justiça antes *constitui algo em que a natureza dos homens plenamente se alcança ou se consuma* e, do mesmo modo, algo que corresponde *à sua felicidade, eudaimonia*.

* Professor Auxiliar da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. Estudo correspondente a aula do seminário dedicado a “Antigos e Modernos” (Mestrado científico em Ciências Jurídico-Políticas, disciplina de Ciência Política).

¹ Cfr. *A República*, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 8.^a ed., Gulbenkian, Lisboa, 1996, I, 335c (doravante, os passos citados da mesma obra sê-lo-ão sem indicação de fonte).

² Para mais desenvolvimentos, cfr. o nosso *A Autoridade Moral da Constituição – Da Fundamentação da Validade do Direito Constitucional*, Coimbra Editora, Coimbra, 2009, p. 169 segs.

Caso nos socorramos de terminologia hoje corrente, diremos que o Sócrates do Livro I d' *A República* parte do pressuposto de que a justiça tem de ser defendida “em termos psicológicos”, correspondendo a algo que concorda com a natureza humana, que não a reprime³.

1.2. Desde logo, é uma identificação entre justiça e natureza que dá sentido à argumentação contraposta por Sócrates a Polemarco, o qual oferece a seguinte definição de justiça: “auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos”⁴. Uma definição não incompatível com a previamente dada por Céfalos: “restituir aquilo que se tomou de alguém”⁵. Para Polemarco esse “restituir” é “sem dúvida alguma, restituir-lhes aquilo que se lhes deve; ora o que um inimigo deve a outro é (...) o que lhe convém: o mal”⁶.

Ora, Sócrates desafia Polemarco por via da colocação de duas questões. A primeira é a de saber qual o critério da definição do amigo e do inimigo. A partir da colocação desta questão patenteia-se a natureza tautológica (ou, melhor dizendo, regressiva) da definição de Polemarco, o que bem se nota na seguinte conclusão irónica: “Logo (...) parece que o amigo é o homem de bem, o inimigo, o mal”⁷.

A segunda questão colocada por Sócrates a Polemarco é a seguinte: se for justo prejudicar o inimigo, o suposto justo ao praticar a acção prejudicial, não estará a contribuir para que o inimigo permaneça num estado que não corresponde à sua

³ Nesses termos, afirma por último JEFFREY ABRAMSON, “Sócrates não é Kant. Aceita a premissa de que a vida moral tem ultimamente de ser defendida em termos psicológicos, através de uma demonstração de que a virtude da justiça se encontra em concordância com a natureza humana, não a reprimindo. Por outras palavras, se é «errado» agir injustamente e impor o interesse próprio à custa dos outros, então Sócrates tem de persuadir-nos de que semelhante comportamento é “mau” do ponto de vista psicológico, que esse comportamento releva de uma estratégia de hedonismo que se trai a si mesma”, cfr. *Minerva's Owl – The Tradition of Western Political Thought*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2009, p. 30.

⁴ Cfr. I, 334b.

⁵ Antes de Polemarco, Céfalos oferecera uma definição de justiça: “Não ludibriar ninguém, nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada”. Na correspondente formulação aperfeiçoada de Sócrates, “ela consiste na verdade e em restituir aquilo que se tomou de alguém”. O desafio que Sócrates opõe a tal concepção traduz-se em questionar se tal será sempre justo ou se, pelo contrário, “essas mesmas coisas, umas vezes é justo, outras injusto fazê-las? Como neste exemplo: se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, toda a gente diria que não se lhe deviam entregar, e que não seria justo restituir-lhas, nem tão pouco consentir em dizer toda a verdade a um homem nesse estado (...). Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou” (cfr. I, 331c). Implícita na crítica de Sócrates à definição de Céfalos encontra-se a necessidade de um ponto de referência que transcenda definição ôntica, de um parâmetro substantivo que informe definição formal e que corresponda ao verdadeiro critério substantivo da justiça e, inerentemente, da perfeição do homem.

⁶ Cfr. I, 332b.

⁷ Cfr. I, 334a.

perfeição⁸? Ou seja, o suposto justo não estará a trair a própria justiça no momento em que pratica a acção “justa”?

Esta última interrogação só faz sentido na pressuposição de um qualquer critério de justiça – não correspondente ao proposto por Polemarco – em cujo âmbito a perfeição humana seja alcançada.

Dizendo mais desenvolvidamente: implícito na argumentação de Sócrates contraposta a Polemarco está o pressuposto de que a justiça é virtude, constituindo qualidade ou excelência do homem. Mais: constituindo qualidade do homem perfeito, assim como outras qualidades não especificadas, mas referidas como análogas, serão relativas “à perfeição dos cães ou dos cavalos”.

Essa qualidade do homem perfeito será uma da qual o homem justo – e inerentemente perfeito – não pretenderá afastar ninguém, nem mesmo os inimigos.

Poderá, pois, dizer-se que nesta refutação da concepção de Polemarco está envolvida não apenas a pressuposição da justiça como perfeição dos homens (a qual Polemarco admite⁹) como a pressuposição de que a justiça substantivamente *não* corresponde a fazer mal aos inimigos¹⁰, pois a perfeição correspondente à justiça é alcançável por todos, incluídos os inimigos.

⁸ Tenha-se em conta o seguinte passo do diálogo entre Sócrates e Polemarco (cfr. I, 335b segs.):

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

– Forçosamente.

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

– Exacto.

– Mas a justiça não é a perfeição dos homens?

– Também isso é forçoso.

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

– Assim parece

(...)

– Mas os justos podem tornar outrem injusto, por meio da justiça? Ou, de um modo geral, os bons podem tornar outrem mau, por meio da sua perfeição?

– Mas é impossível.

(...)

– Logo, ó Polemarco, fazer mal não é a acção do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a acção de um homem injusto.

⁹ Após a interrogação de Sócrates sobre “se a justiça não é a perfeição dos homens?”, Polemarco responde “também isso é forçoso” (cfr. I, 335c).

¹⁰ Na verdade, se efectivamente a “justiça” se traduzisse em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, aquele que fizesse mal aos inimigos não estaria a afastá-los da “justiça”. Pelo contrário: estaria a convidá-los à “justiça”, ou seja, a desafiá-los a continuar a fazer aquilo que, no âmbito daquele critério, precisamente corresponderia à justiça (fazer mal aos inimigos). Assim, Sócrates, ao refutar Polemarco, assume não só que a justiça é perfeição, mas também que essa perfeição substantivamente *não* corresponderá à *perfeição homérica* a qual poderá ser a perfeição guerreira. Sócrates, aliás, desafia explicitamente Homero, ao refutar Polemarco (cfr. I, 334a segs.).

1.3. Se, no diálogo com Polemarco, Sócrates pressupõe a justiça como perfeição do homem – aparentemente de todos os homens, já que nenhuns devem ser reduzidos à condição de inimigos, sob pena de serem afastados da sua perfeição, precisamente consubstanciada na justiça –, no subsequente diálogo com Trasímaco, se Sócrates não contradiz tal pressuposto, passa a ocupar-se dos governantes em particular. Com efeito, o pressuposto parece agora ser o de que a justiça releva da natureza do governante.

O diálogo com Trasímaco parte da proposta, por este último, de uma noção de justiça. Trasímaco precisa substantivamente a justiça como “conveniência do mais forte”¹¹. Uma conveniência – clarifica depois Trasímaco – não correspondente à *mera* conveniência ou vantagem do governante (i.e., à conveniência ou vantagem do governante, mesmo que errado), *mas à conveniência ou vantagem do governante enquanto autenticamente governante*, ou seja, enquanto *natureza*. Deste modo, faz-se corresponder o critério da justiça à natureza do governante¹².

Ao responder a Trasímaco, Sócrates não refuta que o critério da justiça há-de corresponder à verdadeira natureza do governante ou à natureza do verdadeiro governante. O que marca a argumentação socrática é a colocação do problema relativo ao critério da justiça, ou seja, à determinação daquilo que, para o governante, equivale ao tratar dos doentes para o médico e ao comando dos marinheiros para o piloto¹³.

Sócrates sugere que esse critério há-de ser finalístico: a justiça para o governante será agir de acordo com a natureza do governante teleologicamente precisada. Algo correspondente, precisamente, ao tratar dos doentes para o médico e ao comando dos marinheiros para o piloto¹⁴.

Ou seja, algo que não corresponderá ao “vantajoso para si mesmo” no sentido que Trasímaco pretendia, mas ao vantajoso para outrem, ainda que correspondente à verdadeira vantagem do que age justamente, i.e., à sua virtude, à sua verdadeira natureza^{15/16}.

¹¹ Cfr. I, 338a.

¹² Cfr. I, 340c segs.

¹³ Cfr. I, 341c.

¹⁴ Cfr. I, 342a segs.

¹⁵ Sócrates afasta a ideia de Trasímaco de que agir exclusivamente em conveniência própria é, para o governante, aquilo que melhor se conforma com a sua qualidade de governante e com a sua vantagem. Para Sócrates, a verdadeira vantagem do governante não será agir em proveito próprio, mas agir em proveito de outros. Na mesma medida em que a verdadeira vantagem do médico não será agir em proveito próprio mas em proveito do doente (ou do piloto, em proveito dos marinheiros). A nenhuma virtude ou arte corresponde um mero agir em proveito próprio. E ninguém pode dizer que seja bom para cada um afastar-se das qualidades próprias da virtude ou arte que lhe corresponde, tornando-se mau. É que tal significa, para cada um, “suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo”, fará de cada um “inimigo de si mesmo” (cfr. I, 352 a)

É de sublinhar que toda a argumentação de Sócrates quando refuta Trasímaco desenvolve-se a partir do pressuposto da justiça como qualidade de carácter ou como virtude¹⁷. E, a certo ponto, Sócrates explicita claramente que essa virtude é a virtude própria da alma (“virtude da alma”), algo com “uma função que não pode ser desempenhada por toda e qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais actos da mesma espécie”¹⁸.

Assente esse ponto, prossegue o diálogo, insistindo Sócrates particularmente na ideia de justiça, não como algo contraditório com a verdadeira natureza e inerente felicidade do homem, mas como algo em que essas são alcançadas.

Com efeito, assente aquele ponto, Sócrates pergunta a Trasímaco¹⁹: – Então (...) a alma algum dia desempenhará bem as suas funções, se for privada da sua virtude própria, ou é impossível?

Trasímaco responde: – É impossível.

Sócrates aproveita a deixa: – Logo, é forçoso que quem tem uma alma má governe e dirija mal, e, quem tem uma boa, faça tudo isso bem.

Trasímaco reconhece: – É forçoso.

E Sócrates de imediato recorda: – Não concordámos que a justiça é uma virtude da alma, e a injustiça um defeito?

Trasímaco volta a reconhecer: – Concordámos.

E Sócrates remata: – Logo, a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal.

¹⁶ A este último respeito, tenha-se em conta a seguinte passagem: «[O]s homens de bem não querem governar nem por causa das riquezas, nem das honrarias, porquanto não querem ser apodados de mercenários, exigindo abertamente o seu salário do seu cargo, nem de ladrões, tirando vantagem da sua posição. Tão-pouco querem governar por causa das honrarias, uma vez que não as estimam. Força é, pois, que sejam constringidos e castigados, se se pretende que eles consintam em governar; de onde vem que se arrisca a ser considerado uma vergonha ir voluntariamente para o poder, sem aguardar a necessidade de tal passo. Ora, o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar nós mesmos. É com receio disso, me parece, que os bons ocupam as magistraturas, quando governam; e então vão para o poder, não como quem vai tomar conta de qualquer benefício, nem para com ele gozar, mas como quem vai para uma necessidade, sem ter pessoas melhores do que ele, nem mesmo iguais, para quem possam relegá-lo. Efectivamente, arriscar-nos-íamos, se houvesse um Estado de homens de bem, a que houvesse competições para não governar, como agora as há para alcançar o poder, e tornar-se-ia então evidente que o verdadeiro chefe não nasceu para velar pela sua conveniência, mas pela dos seus súbditos. De tal maneira que todo aquele que fosse sensato preferiria receber benefícios de outrem a ter o trabalho de ajudar ele os outros. Portanto, de modo algum concordo com Trasímaco, em que a justiça seja a conveniência do mais forte» (cfr. I, 346b segs.).

¹⁷ Cfr. I, 349a segs.

¹⁸ Cfr. I, 353d.

¹⁹ Cfr. I, 353d segs.

E acrescenta pouco depois: – Então jamais a injustiça será mais vantajosa do que a justiça, ó bem-aventurado Trasímaco.

Em suma, e tido em conta o diálogo com Trasímaco, Sócrates não abandona – antes confirma – a sua aceitação da *justiça como natureza*, ou seja, da correspondência entre justiça e verdadeira natureza (e concomitante *eudaimonia*) daquele que é justo. A única diferença relativamente ao anterior diálogo com Polemarco reside no facto de a atenção se centrar na específica natureza do governante.

2. O desafio de Gláucon e Adimanto à concepção de justiça como natureza

O Livro II d' *A República* é fundamentalmente marcado pela colocação em cheque, por Gláucon e Adimanto, da concepção da *justiça como natureza* que marcara o Livro I.

O diálogo inicia-se com a apresentação, por Gláucon, de uma concepção negativa de justiça, a qual o mesmo refere ao “parecer da maioria”.

De acordo com tal concepção, a justiça é um bem que não se estima como bem em si independentemente das suas consequências (como a alegria), que nem mesmo se estima como bem em si *e pelas suas consequências* (como a sensatez, a saúde, a vista), mas que se prossegue em razão das suas consequências.

Nas palavras de Gláucon, de acordo com “o parecer da maioria”, a justiça “pertence à espécie penosa [dos bens], a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário ou da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa”. Concepção contrária à de Sócrates, o qual refere a justiça como aquela espécie de bem “mais bela, a que deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz”²⁰.

Ora, a este respeito, Gláucon coloca Sócrates um desafio particularmente difícil: o de demonstrar que faculdade possui a justiça “por si, quando existe na alma, sem ligar importância a salários nem a consequências”²¹, que lhe permita ser considerada enquanto espécie de bem que se deve “estimar por si mesma”. Simultaneamente, diz

²⁰ Cfr. II, 358a.

²¹ Cfr. II, 358b.

serem usualmente ditas por “Trasímaco e milhares de outros”²² três coisas sobre a justiça:

- Em primeiro lugar, e quanto à “essência e a origem da justiça”, que a mesma não é senão uma “convenção”, ou seja, que resulta de um “acordo mútuo” entre as pessoas “para não cometerem injustiças e nem serem vítimas delas”²³.
- Em segundo lugar, que aqueles que praticam a justiça “o fazem contra a vontade, como coisa necessária, mas não como boa”^{24/25};
- Em terceiro lugar, “que é *natural* que procedam assim, porquanto, afinal de contas, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo”²⁶. Inclusivamente, a melhor vida releva do “supra-sumo da injustiça” correspondente a “parecer justo sem o ser”²⁷.

Tidos em conta estes três pontos – e, mais ainda, tido em conta que os próprios deuses herdados do universo homérico promovem aquilo que Gláucon designa como “o supra-sumo da injustiça”²⁸ –, Adimanto retoma o desafio colocado por Gláucon a

²² Cfr. II, 358b e c

²³ Transcrevendo a correspondente passagem na íntegra: “Dizem que uma injustiça é, por natureza um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar a pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça. Estando a justiça colocada entre estes dois extremos, deve, não preitear-se como um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injustiça. Uma vez que o que pudesse cometê-la e fosse verdadeiramente um homem nunca aceitaria a convenção de não praticar nem sofrer injustiças, pois seria loucura. Aqui tens, ó Sócrates, qual é a natureza da justiça, e qual a sua origem, segundo é voz corrente” (cfr. II, 358e segs.).

²⁴ Cfr. II, 358c e 359b segs.

²⁵ Nas palavras de Gláucon, “ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido, por entender que a justiça não é um bem para si, individualmente, uma vez que, quando cada um julga que lhe é possível cometer injustiças, comete-as. Efectivamente, todos os homens acreditam que lhes é muito mais vantajosa, individualmente, a injustiça do que a justiça. E pensam a verdade, como dirá o defensor desta argumentação. Uma vez que, se alguém que se assenhoreasse de tal poder não quisesse jamais cometer injustiças, nem apropriar-se dos bens alheios, pareceria aos que disso soubessem muito desgraçado e insensato” (cfr. II, 360c e d)

²⁶ Cfr. II, 358c.

²⁷ Cfr. II, 361a.

²⁸ É que, recorda Adimanto, nem mesmo esses deuses “permitem” a justiça no sentido socrático – a justiça enquanto bem em si no qual o homem plenamente se cumpre enquanto homem –, pois “são de molde a deixarem-se flectir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas”, ainda que oferecidas pelo injusto e ainda que produto da sua injustiça. Transcrevendo a correspondente passagem: «Ora, se eles [os deuses] não existem, ou não se preocupam com as coisas dos homens, para que havemos de importar-nos com o passar despercebido? Se, porém, existem, e se preocupam, nós não sabemos nem ouvimos falar deles a mais ninguém, senão através das leis e dos poetas que trataram da sua genealogia, e são esses mesmos que dizem que eles são de molde a deixarem-se flectir por meio de sacrifícios, preces

Sócrates e insta-o a demonstrar aquilo que “ninguém jamais demonstrou suficientemente”: até que ponto a injustiça “é o maior dos males que a alma pode albergar” e a justiça é “o maior dos bens” “quanto ao que são cada uma em si e [ao] efeito que produzem pela sua virtude própria”, ou seja, apenas e tão só “pelo facto de se encontrarem na alma do seu possuidor, ocultas a homens e a deuses” e, assim, independentemente da “reputação”²⁹.

Ou seja – depois de recordar a Sócrates que este concordou em que “a justiça figura entre os maiores bens, os que são dignos de se possuírem em virtude das consequências que deles derivam, mas muito mais ainda por eles mesmos” –, Adimanto exorta Sócrates a exaltar “então na justiça o que ela tem de vantajoso por si mesma para quem a possui, e, na injustiça, o que ela tem de prejudicial, deixando a outros o cuidado de elogiar os ganhos e a reputação”³⁰.

O que se sucede ao desafio colocado por Gláucon e Adimanto a uma concepção de justiça como natureza revela-se decepcionante para um olhar moderno.

Na verdade, se Gláucon e Adimanto haviam pedido a Sócrates que demonstrasse que qualidade tem a justiça *em si mesma* para que correspondesse *a um bem quando se encontra na alma do seu possuidor*, a resposta socrática – a ser efectivamente socrática, já que de há muito se duvida que, para além do Livro I, o que esteja em causa seja verdadeiramente Sócrates – centra-se, não no bem e felicidade do indivíduo, mas no bem e felicidade da cidade.

Ou seja, assume-se um paralelo entre cidade e alma individual, em cujo quadro *aquilo que corresponde ao bem e felicidade na cidade há-de corresponder ao bem e felicidade nos indivíduos*.

A resposta em causa é decepcionante para um olhar moderno, não tanto na medida em que estabeleça um paralelo entre cidade e alma individual, mas sobretudo na medida em que seja tributária de uma substantiva concepção hierarquizada de justiça: uma concepção em cujo âmbito a justiça releva de se ocupar um determinado papel no âmbito de uma estrutura social hierarquizada determinante da felicidade da cidade no seu conjunto.

brandas e oferendas. Ou se acredita em ambas as coisas, ou em nenhuma. Se, portanto, se deve acreditar neles, deve-se ser injusto e fazer-lhes sacrifícios com o produto das nossas injustiças. Efectivamente, se formos justos, só estaremos livres de castigo por parte dos deuses, mas afastaríamos assim os lucros provenientes da injustiça. Ao passo que, na qualidade de homens injustos, não só teremos lucros como também, se houvermos feito transgressões e cometido faltas, por meio das nossas preces os persuadiremos a deixarem-nos escapar incólumes» (cfr. II, 365d segs.)

²⁹ Cfr. II, 366e segs.

³⁰ Cfr. II, 367c segs.

Semelhante concepção substantiva vem a ser claramente formulada nos seguintes termos³¹:

– Mas escuta, a ver se eu digo bem. O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundámos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. Ora, nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembrás, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada.

– Dissemos isso, efectivamente.

– Além disso, que executar a tarefa própria, e não se meter nas dos outros, era justiça. Essa afirmação escutámo-la a muitas outras pessoas, e fizemo-la nós mesmos muitas vezes.

– Fizemos, sim.

– Logo, meu amigo, esse princípio pode muito bem ser, de certo modo, a justiça: o desempenhar cada um a sua tarefa.

Ou seja, tido em conta o explanado nos Livros II a IV, se a justiça continua a ser pensada como natureza – como algo que constitui um bem em si quando existente na alma e em cujo âmbito o homem é verdadeiramente feliz –, só o é por via da aceitação de um pressuposto metafísico que, sendo compreensível no âmbito da cultura grega³², se revela modernamente de impensável aceitação. Fala-se do pressuposto de que existem diferentes “espécies de naturezas”, nas quais diferentes “partes” da alma preponderam, cuja hierarquização forma a justiça na cidade³³.

3. Erosão da concepção de justiça como natureza

3.1. Tido em conta o exposto, verifica-se que a resposta do platonicamente figurado Sócrates ao desafio colocado por Gláucon e Adimanto se revela paradoxal.

³¹ Cfr. IV, 433a segs.

³² Sobre este ponto, cfr. ALASDAIR MACINTYRE, *A Short History of Ethics – A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, 2.^a ed., Routledge, Londres, 1998, p. 5 segs.

³³ Cfr. IV, 435b segs.

Na verdade, tal resposta implica a aceitação de uma concepção hierarquizada de justiça (uma concepção caracteristicamente grega, em cujo âmbito a diferentes naturezas correspondem diferentes papéis sociais, relevando a justiça da distribuição destes últimos pelas naturezas mais adequadas) num quadro em que é colocado em cheque o universo homérico (e inerentemente aqueles deuses que permitiam configurar a hierarquizada ordem grega como ordem cósmica)³⁴.

Ora, o facto de aquele que pensa a justiça decair no mesmo paradoxo condu-lo inevitavelmente a abandonar uma postura contemplativa (uma postura em que está em causa uma mera contemplação de ordem) e a auto-investir-se na manipuladora posição de quem “modela”.

Confirmando que assim é, o platonicamente figurado Sócrates assume a certo ponto o propósito claro de “modelar (...) a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número [isto é, este ou aquele grupo de homens], para os elevar a esse estado, mas a cidade inteira (...); e, deste modo, quando toda a cidade tiver aumentado e for bem administrada, consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza”³⁵.

Ter-se como legítimo o propósito de “modelar” a cidade feliz – e, bem assim, o de “consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza”, a certo ponto assumido como legítimo – implica inevitavelmente uma erosão da visão que informara o Livro I d’ *A República*, isto é, da visão da justiça como natureza.

Mais ainda: pode mesmo dizer-se que a prossecução daquele propósito abre caminho *uma cisão entre justiça e natureza* de que não se suspeitaria depois de lido o Livro I. Tal, na medida em que o “modelador” inevitavelmente chama a si, a certo ponto, a tarefa de pensar a justiça como um *paradigma* ou *forma*, assim de modo totalmente independente da respectiva actualização em concretos homens e na correspondente cidade³⁶.

Que o platonicamente figurado Sócrates chama a si, a certo ponto, tal tarefa é algo que se detecta claramente no seu recurso à analogia do “pintor”³⁷.

Com efeito, de modo a demonstrar que o filósofo não vale menos se não

³⁴ O desafio ao universo homérico explicita-se sobretudo no Livro X, em particular, 599d segs.

³⁵ Cfr. IV, 420c segs.

³⁶ Cfr. V, 471c segs. MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA, na introdução à edição consultada d’ *A República*, refere-se à mesma obra como o “mais antigo ensaio de teoria política utópica”, cfr. p. XLIX.

³⁷ Cfr. V, 472d segs.

existirem o homem e a cidade perfeitamente justos que modelou, coloca Sócrates a Gláucon a seguinte questão: – Julgas então que um pintor vale menos, se tiver desenhado um modelo do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as qualidades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem desses?

Ao que Gláucon responde: – Eu, não, por Zeus!.

E Sócrates logo pergunta: – E então? E nós também, não estivemos a fazer com as nossas palavras o modelo de uma cidade boa?

E Gláucon responde: – Absolutamente.

Aproveita depois Sócrates para rematar com a seguinte questão: – Julgas então que falámos menos bem, se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos?³⁸

A natureza utópica da cidade modelada ao longo de *A República* vem a ser novamente sublinhada ao terminar o Livro IX. Na verdade, afirma aí Gláucon estar a mesma cidade “fundada só em palavras”, não se encontrando “em parte alguma da terra”. Reconhecendo isto, contrapõe Sócrates que “talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo”³⁹.

Para além de se verificar um “resvalar” para a cidade ideal que se desinteressa da cidade real – inspirando-nos aqui em ARISTÓTELES⁴⁰ – a mencionada cisão entre justiça e natureza manifesta-se num outro aspecto: o “modelador” inevitavelmente cinde, a certo ponto, a sua própria natureza de “filósofo” capaz de aceder ao ser e

³⁸ A analogia entre filósofos – a certo ponto designados “desenhadores de constituições” – e “pintores que utilizam o modelo divino” volta a ser usada no Livro VI (cfr. VI, 501a segs.). Afirma-se que os filósofos «pegarão no Estado e nos caracteres dos homens, como se fosse uma tábua de pintura; primeiro torná-las limpa, coisa que não é lá muito fácil. Sabes, no entanto, que seriam diferentes dos outros logo neste ponto: não quererem ocupar-se de um particular nem de um Estado, nem de delinear as leis antes de a receberem limpa ou a limparem eles». Só depois disso, «farão o esboço da forma da constituição». E seguidamente, «aperfeiçoando o seu trabalho, olharão frequentemente para um lado e para outro, para a essência da justiça, da beleza, da temperança e virtudes congêneres, e para a representação que delas estão a fazer nos seres humanos, compondo e misturando as cores, segundo as profissões, para obter uma forma humana divina, baseando-se naquilo que Homero, quando o encontrou nos homens, apelidou de “divino e semelhante aos deuses”».

³⁹ Cfr. IX, 529b.

⁴⁰ A expressão “resvalar” para “o regime ideal” é usada por ARISTÓTELES, embora não a respeito de *A República* mas das *Leis*, cf. *Política*, tradução de António Campelo do Amaral / Carlos de Carvalho Gomes, Veja, Lisboa, 1998, II, 1265a.

inerentemente à forma da justiça – alguém de excelente “qualidade”, “na realidade divino” – da mera natureza “do resto”, isto é, da generalidade dos homens⁴¹.

Essa generalidade dos homens passa a ser pensada como “multidão”, sendo impossível “que a multidão seja filósofo” – que aceda ao ser e inerentemente ao significado da justiça⁴².

Ou seja, claramente não há aqui uma correspondência entre *mera* natureza humana e justiça ou, melhor dizendo, entre *mera* natureza humana e *acesso ciente à justiça que permite experimentá-la em consciência como uma felicidade em cujo âmbito a humanidade de cada um se preenche*. Quando muito, haverá uma correspondência entre justiça e natureza apenas no que especificamente respeita ao “filósofo”. Na verdade, apenas esse possui o “metal” necessário a saber o que a justiça é e, uma vez que o conhecimento é virtude, a ser autenticamente justo.

3.2. O referido paradoxo conduz aquele que pensa a justiça, não apenas a pensar-se a si mesmo como “modelador” distinto de todos os outros homens, como também a aceitar, a certo ponto, uma integral cisão entre justiça e felicidade individual de concretos homens.

Na verdade, torna-se inevitável a certo ponto o reporte do “modelador” a uma “lei” à qual “não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão e pela coacção, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade”. Correspondentemente, a uma “lei” que, “ao criar homens destes na cidade (...), não o faz para deixar que cada um se volte para a actividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade”^{43/44}.

⁴¹ Cfr. VI, 497b. A qualidade “divina” do filósofo não implica a perda da qualidade humana, antes é uma qualidade divina “até onde é possível a um ser humano”. É o que se clarifica na seguinte passagem: – “Ora certamente o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, tornar-se-á ordenado e divino até onde é possível a um ser humano. Embora em toda a parte se multipliquem os detractores.” (cfr. VI, 500d).

⁴² Cfr. VI, 493e segs. Se é declarada a impossibilidade de a multidão aceder ao ser, não é declarada a inevitabilidade de a multidão ser hostil aos filósofos ou desconfiada dos mesmos. Pelo contrário, pergunta-se a certo ponto: “se a multidão sentir que lhe dizemos a verdade sobre os filósofos, ser-lhes-ão hostis e desconfiarão de nós, quando lhes afirmamos que jamais um Estado poderá ser feliz, se não tiver sido delineado por esses pintores que utilizam o modelo divino?” (cfr. VI, 500e).

⁴³ Cfr. VII, 519e segs. Veja-se, no entanto, o Livro IX, 585d segs.

⁴⁴ A este propósito, ARISTÓTELES virá a denunciar a dificuldade traduzida em Sócrates, “apesar de privar de felicidade os guardiães, afirma[r] que o legislador deve tornar feliz toda a cidade. Mas é impossível fazer o todo feliz, se a maioria das partes, ou todas, ou pelo menos algumas não são felizes. A felicidade não é do mesmo tipo do número par, que pode estar presente no todo sem estar em algumas

A este propósito, e não sem ironia, ARISTÓTELES viria a denunciar a dificuldade traduzida em o platonicamente figurado Sócrates, “apesar de privar de felicidade os guardiães, afirma[r] que o legislador deve tornar feliz toda a cidade. Mas é impossível fazer o todo feliz, se a maioria das partes, ou todas, ou pelo menos algumas não são felizes. A felicidade não é do mesmo tipo do número par, que pode estar presente no todo sem estar em algumas partes; com a felicidade isso é impossível. E se os guardiães não são felizes, quem o será? Certamente que não serão os artesãos nem a massa dos trabalhadores manuais”⁴⁵.

A cisão entre justiça e felicidade individual respeita ao próprio “filósofo”. Na verdade, sendo-lhe próprio o acesso ao ser – no limite, e no quadro da alegoria da caverna, sendo-lhe autorizado empreender “a ascensão” culminante em “ver o bem” e em saber que o bem correspondente à alma é a justiça –, não lhe é autorizado permanecer fora da caverna “e não querer descer novamente” em ordem “a cuidar dos outros e a guardá-los”⁴⁶. Em particular, porque se supõe serem os filósofos os menos empenhados em ter o comando, sendo que “na cidade em que os que têm de governar são os menos empenhados em ter o comando, essa mesma é forçoso que seja a melhor e mais pacificamente administrada, e naquela em que os que detêm o poder fazem o inverso, sucederá o contrário”⁴⁷.

Ou seja, os próprios “filósofos” são presas sacrificiais da “cidade feliz”, não correspondendo, pois, verdadeiros homens felizes à utopia platónica. Com efeito, tendo ascendido ao “ser” são obrigados a “descer novamente”, *impondo a si próprios impor-se a todos os restantes*. Pelos próprios filósofos, a justiça é vivida como algo que se lhes impõe...

partes; com a felicidade isso é impossível. E se os guardiães não são felizes, quem o será? Certamente que não serão os artesãos nem a massa dos trabalhadores manuais”, cfr. *Política*, II, 1264b.

⁴⁵ Cfr. *Política*, II, 1264b.

⁴⁶ Cfr. VII, 520a segs. É o Livro VIII aquele que sobretudo incide sobre o percurso dos filósofos, o qual culmina assim: «Quando tiverem cinquenta anos, os que sobreviverem e se tiverem evidenciado, em tudo e toda a maneira, no trabalho e na ciência, deverão ser levados até ao limite, e forçados a inclinar a luz radiosa da alma para a contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas. Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim, não porque é bonito, mas porque é necessário. Depois de terem ensinado continuamente outros assim, para serem como eles, e de os terem deixado como guardiões da cidade, na vez deles retirar-se-ão para habitar nas Ilhas dos Bem-Aventurados. A cidade erigir-lhes-á monumentos e sacrificios públicos, na qualidade de divindades, se a Pítia o autorizar; caso contrário de bem aventurados e divinos.» (cfr. VIII, 540a segs.).

⁴⁷ Cfr. VII, 520d

3.3. Tido em conta o exposto, pode dizer-se, concluindo este ponto, que lidos os IX primeiros livros da República, a pergunta pela justiça enquanto algo a que corresponde a verdadeira natureza e concomitante felicidade daquele que sabe e vive em consciência a justiça, permanece por responder...

E não se diga que a referida pergunta é respondida no Livro IX com a demonstração – aí efectivamente feita⁴⁸ – de que à suprema injustiça corporizada pelo tirano não corresponde qualquer felicidade. Na verdade, não se confunda a demonstração de que a vida do injusto – neste caso, do tirano – é infeliz, com a demonstração de que a vida do justo é feliz. Esta última demonstração não é feita pelo platonicamente figurado Sócrates, antes é contradita.

Referem-se os IX primeiros livros e não o X porque o que se tem em conta é aquilo que Gláucón e Adimanto originalmente tinham em conta quando haviam desafiado Sócrates. Ou seja, o que se tem em conta é a natureza *actual* e a felicidade *terrena* dos homens e não a sua felicidade extra-terrena, aquilo que acaba por ser tido em conta ao apelar-se (deslocadamente?) ao mito de Er⁴⁹.

4. A colocação do problema teológico-político

A configuração de um filósofo que tem isoladamente conhecimento da justiça construindo a partir daí a cidade implica a colocação do problema teológico-político, isto é, da conformação de “mitos” (“nobres mentiras”) a partir dos quais aqueles aos quais falta conhecimento do todo aceitam o cumprimento das normas correspondentes.

5. Nota final

Lido o Livro I da *República*, nada indicia ainda estar-se perante uma obra que importará uma determinante modificação do modo de pensar a justiça em profunda ruptura com a tradição grega – isto é, com uma tradição em que a justiça é pensada em correspondência com a natureza (ou naturezas) dos homens (*justiça como natureza*).

⁴⁸ Cfr. IX, 579 segs.

⁴⁹ Cfr. X, 614b segs.

Na verdade, semelhante ruptura – potenciadora de uma cortante cisão entre justiça e natureza que marcará certa linha do pensamento ocidental – patenteia-se, por um lado, com a identificação da justiça com uma *forma* independente da sua actualização em concretos homens e correspondente cidade⁵⁰; por outro lado, com a concomitante recondução da natureza autêntica à do “filósofo”, alguém “na realidade divino” – em razão da excelência da sua “constituição” e “qualidade” – e distinto “do resto”, isto é, do meramente “humano”⁵¹.

⁵⁰ Cfr. V, 471c segs.

⁵¹ Cfr. VI, 497b.