

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ**

CARLOS AUGUSTO PIRES BRANDÃO

**DO MITO À FILOSOFIA POLÍTICA DE PLATÃO: O DESENVOLVIMENTO DE
UMA RACIONALIDADE SISTÊMICA ORDENADORA NA GRÉCIA ANTIGA**

**Teresina
2003**

CARLOS AUGUSTO PIRES BRANDÃO

**DO MITO À FILOSOFIA POLÍTICA DE PLATÃO: O DESENVOLVIMENTO DE
UMA RACIONALIDADE SISTÊMICA ORDENADORA NA GRÉCIA ANTIGA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre, ao Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pernambuco, com área de concentração em Filosofia e Teoria Geral do Direito.

Orientador: Prof. Dr. João Maurício Adeodato

Teresina
2003

CARLOS AUGUSTO PIRES BRANDÃO

**DO MITO À FILOSOFIA POLÍTICA DE PLATÃO: O DESENVOLVIMENTO DE
UMA RACIONALIDADE SISTÊMICA ORDENADORA NA GRÉCIA ANTIGA**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre, no Curso de Pós-Graduação em Direito, área de concentração em Filosofia e Teoria Geral do Direito, da Universidade Federal de Pernambuco.

Prof. Doutor _____

Prof. Doutor _____

Prof. Doutor _____

Teresina, _____ de _____ de 2003.

Dedico este esforço intelectual a meus pais, Álvaro e Cecy, que me concederam vida e razões da existência, à minha esposa Aura Denise e nossos filhos Antônio Augusto e Cecy, que conseguem libertar-me do presente e projetar-me no futuro, com todas as esperanças.

AGRADECIMENTOS

Todo trabalho de Mestrado deveria principiar pelos agradecimentos. Iniciados os preparos, antes mesmo da definição de tema e qualquer projeto, começar-se-ia antecipando agradecimentos. Seria não só uma exaltação à virtude da gratidão, com a qual às vezes somos tão negligentes, mas consubstanciaria um conforto emocional ao mestrando, porque este guardaria consigo a convicção de que poderia contar com a solidariedade e compreensão de que necessitaria para arrostar os desafios e de que os não enfrentaria na solidão.

Mas assim não o fazemos. Encerrados todos os capítulos, alcançados os objetivos, apurados os deslizos, próprios da existência humana, só então passamos a agradecer. O gesto mais bonito e mais sublime ocorre por último, quando, geralmente, não mais se encontra tempo para se derramar em reconhecimentos.

Como não há um mal que não traga consigo um bem, aproveitando-me dessa dialética, contento-me em consignar que só ao encerramento do trabalho se poderiam identificar as pessoas e instituições que colaboraram para superação dos desafios. Um trabalho desta dimensão não se constrói sozinho.

Pedindo desculpas por eventual lapso de memória, registro agradecimentos:

A minha esposa Aura Denise, não só pela sua compreensão, mas porque efetivamente esteve ao meu lado durante todo esse período de dedicação intelectual, consciente que formamos uma unidade;

A meus filhos, porque sempre me estimularam com os seus bons exemplos e por compreenderem que estamos todos caminhando juntos, de mãos dadas;

Aos meus pais, irmãos, tios, sobrinhos, sogros e familiares, que nunca reclamaram de minha ausência e sempre se dedicaram a compreender e colaborar com as minhas solicitações e dificuldades;

Ao meu orientador Professor Doutor João Maurício Adeodato, pela atenção e a confiança que depositou em minha pessoa, ministrando-me e indicando-me conhecimentos imprescindíveis, estimulando-me a investigar tema da Filosofia do Direito;

Aos Professores do Mestrado, nossos mestres e guias nesta passagem, em especial ao Professor Doutor Francisco Antônio Paes Landim, que sempre me dispensou a sua inteligência e biblioteca;

Aos meus colegas de Magistratura e de Magistério, pela compreensão e espírito de colaboração, em especial aos Professores da UFPI Doutor Gérson, Helder Buenos Aires de Carvalho e Gustavo Fortes Said;

Ao Professor Doutor Reginaldo da Costa, da UFC, pelas interlocuções e sugestões gentilmente proporcionadas;

Aos meus ex-colegas de Judicatura Eleitoral, nas eleições 2002, em especial ao Desembargador Barbosa e ao Juiz Haroldo Rehen, por seus estímulos e colaboração;

Aos colegas servidores públicos da 5ª Vara Federal, dos Juizados Especiais Federais e da Secretaria de Fiscalização da Propaganda Eleitoral – Eleições 2002 – do Tribunal Regional Eleitoral, inclusive estagiários, na pessoa dos Bacharéis em Direito e Professores Ivanovick Feitosa Dias Pinheiro, Fabíola Castelo Branco da Silva, Aléssio Lustosa e Ana Lúcia Nunes, bem como Jorge Afonso Costa, pelo carinho e estímulo para nosso amadurecimento intelectual;

Aos meus ex-alunos da Universidade Federal do Piauí, porque participaram diretamente deste trabalho e por isso podem ser considerados co-autores, em especial Lucas Villa;

À Universidade Federal do Piauí, na pessoa do Magnífico Reitor, Professor Pedro Leopoldino, por ter promovido esta qualificação;

Ao Departamento de Ciências Jurídicas da UFPI, na pessoa de seu Chefe, Professor Joaquim de Alencar Bezerra, pela dedicação e compreensão em saber que este esforço está benfazejo ao nosso Curso de Ciências Jurídicas;

À Escola Superior de Advocacia, em especial à Professora Fides Angélica Omatti, por sua dedicação e iniciativa na realização do Mestrado, e também à Professora Conceição Boavista, por sua dedicação e apreço para a realização dos objetivos da ESAPI;

À Universidade Federal de Pernambuco, em especial ao coordenador do Mestrado, Professor Doutor Andréas Krell, por sua dedicação e apreço aos alunos do Mestrado e por viabilizar este amadurecimento intelectual.

[...] se intentarmos destruir-te, por considerar que isso é justo, também tu tentarás, na medida das tuas forças, destruir-nos, a nós, as Leis, e à Pátria e, agindo assim, dirás que procedes com justiça, tu que te consagras sinceramente à virtude? Ou a tua sabedoria é tão escassa que não te apercebes que, aos olhos dos deuses e dos homens que têm algum senso, a Pátria é algo mais precioso, mais venerável, sagrado e digno de apreço. (Platão)

[...] A filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de todas as coisas. [...] sem imagem e fabulação [...] está contido o pensamento ‘tudo é um’ [...] Em virtude da proposição, Tales se torna o primeiro filósofo. Se tivesse dito: ‘Da água provém a terra’, teríamos apenas uma hipótese científica, falsa, mas dificilmente refutável. Mas ele foi além do científico. Ao expor essa representação de unidade através da hipótese da água, Tales não superou o estágio inferior das noções físicas da época, mas, no máximo, saltou sobre ele. [...] o que impeliu esta (generalização) foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-la melhor – a proposição: ‘Tudo é um’. (Friederich Nietzsche)

[...] O pensamento e a poesia na aurora da Antiguidade grega atuam ainda hoje e são atuais a ponto de sua essência, encoberta para os próprios gregos, vir e estar por vir, em toda parte, ao nosso encontro. E está por vir sobretudo onde menos esperamos, a saber, no domínio da técnica moderna, tão estranha para a antiguidade não obstante nela encontre a providência de sua essência. (Martin Heidegger)

RESUMO

O presente trabalho estuda o desenvolvimento de uma racionalidade na Grécia, da passagem do mito à filosofia política socrático-platônica, quando se consolida a característica essencial da cultura grega, a pretensão de medir-se com a totalidade das coisas, com o todo do ser. Enfatiza-se aqui o caráter político dessa racionalidade, como um discurso estratégico de ordenação e integração da comunidade política, em que se tem a exaltação da noção de totalidade, harmonia, equilíbrio e universalização, entremostrando-se como um discurso de legitimação de domínio. Analisa-se neste trabalho o processo de autonomia dessa racionalidade inspirada na noção de totalidade, em que o todo não é apenas a soma das partes, não é só uma operação de adição das coisas individuais. Nesse sentido, o trabalho pretende mostrar que a filosofia grega se firma na noção de todo, sobrelevando-o em relação às partes, cabendo ao universal imprimir sentido aos particulares, unificando-os. Visitando-se as importantes contribuições na Grécia antiga, o trabalho se esforça em destacar os aspectos políticos, econômicos, enfim, as questões de fundo que levaram os gregos a pensar o todo e a unidade, e, então, iniciar um processo de secularização do conhecimento, um modo de investigação autônomo em relação a deuses e superstições. Fazendo uma interlocução entre essa racionalidade sistêmica ordenadora e os Sofistas, movimento que pretendeu humanizar as referências, *relativizou* a verdade, o trabalho apostou na abertura de um diálogo entre a racionalidade ordenadora e sistêmica construída na Grécia antiga e os outros caminhos que surgiram durante a travessia.

Palavras-Chave: Racionalidade; sistema; ordem; Filosofia; Direito; política.

ABSTRACT

This current work studies the development of a rationality in Greece, of the passage from the myth to the socratic-platonic political Philosophy, when it's consolidated the essential characteristic of Greek culture, the pretension to measuring with the totality of things, with the whole of the Being. It's emphasized here the political character about this rationality, as a strategic speech of disposition and integration of the political community, in which one has the exaltation of notion of totality, harmony, balance and universality, coming up as a speech of dominion legitimation. It's analyzed in this work the autonomy process of this rationality inspired in the notion of totality, in which the whole is not just the adding of parts, it's not just an operation of addition of individual things. This way, the work intends to show that Greek Philosophy is based steadily on the notion of the whole, standing it out in relation to the parts, where the universal impresses meaning on the particulars, unifying them. Upon visiting the important contributions in ancient Greece, the work makes an effort to emphasize the political and economic aspects, in short, the basic matters that led Greeks to consider the whole and the unity, and then, to start a secularization process of knowledge, an autonomous way of investigation in relation to gods and superstitions. Making an interlocution between this orderly systemic rationality and the Sophists, movement which intended to humanize references and made truth relative, the work bet on the opening of a dialogue between the orderly systemic rationality built in ancient Greece and the other ways that came up during the historical process.

Key-words: Rationality; system; order; Philosophy; Law; politics.

SUMÁRIO

RESUMO.....	09
ABSTRACT.....	10
INTRODUÇÃO.....	13
1 ORDENANDO O CAOS: CONSTRUINDO UMA UNIDADE POLÍTICA SECULAR.....	18
1.1 COM AS VISTAS NO CÉU: À PROCURA DE INTELIGÊNCIA UNIVERSAL.....	18
1.2 MITO: GENEALOGIA DA ORDEM NATURAL, MORAL E SOCIAL.....	27
1.3 A RAZÃO BUSCA ORDEM NO UNIVERSO: SURGE A FILOSOFIA	33
2 A FILOSOFIA NATURALISTA: A UNIDADE COSMOLÓGICA.....	39
2.1 ESCOLA JÔNICA – EM BUSCA DO PRINCÍPIO DE TODAS AS COISAS: UNIDADE	39
2.2 A ESCOLA PITAGÓRICA – A SOBERANIA DOS NÚMEROS E A HARMONIZAÇÃO DO UNIVERSO.....	42
2.3 HERÁCLITO E OS ELEATAS: UNIDADE NO DEVIR OU NO SER?.....	46
2.4 OS ATOMISTAS: O UNIVERSO SE FAZ E SE DESFAZ AO ACASO.....	50
2.5 CONTRIBUIÇÃO POLÍTICA DOS PRIMEIROS FILÓSOFOS: RACIONALIDADE CÓSMICA E UNIDADE DA <i>POLIS</i>	51
3 COM AS VISTAS NA TERRA: PENSANDO EM ORDEM SOCIAL.....	56
3.1 DA COSMOVISÃO À REFLEXÃO ÉTICA: A ORDEM NATURAL REFLETIDA NA ORDEM SOCIAL?.....	56
3.1.1 Atenas se torna o centro do universo grego: substrato material para o nascimento da Filosofia Política.....	56
3.1.2 Filosofia muda seu objeto: da cosmovisão à reflexão ética.....	62
3.1.3 Os Sofistas: Escola ou movimento.....	63
3.1.4 Protágoras: o homem como medida das coisas.....	67
3.1.5 Górgias: ceticismo quanto ao ser.....	69
3.1.6 Ordem Social: a natureza das leis.....	70
3.1.7 Os Sofistas: a construção de uma ordem convencional e artificial.....	73
3.2 A RAZÃO CONSTRÓI A UNIDADE DE VISÃO DA REALIDADE – A ORDEM DO UNIVERSO REFLETIDA NO HOMEM.....	77
3.2.1 Conhece-te a ti mesmo e examina o reino da ética (intelectualismo ético): a justiça como unidade ética.....	78
3.2.1.1 Sócrates: intelectualismo ético.....	78

3.2.1.2 O Método Socrático.....	82
3.2.1.3 O Julgamento de Sócrates: a necessidade de cumprimento das leis como garantia da ordem política e social.....	83
3.2.1.4 Correção normativa em Sócrates: a ordem natural.....	88
3.2.1.5 Filosofia Política Socrática.....	90
3.2.2 A razão ordenadora: o bem comum para Platão.....	91
3.2.2.1 Platão: discípulo de Sócrates.....	91
3.2.2.2 Platão: contextualização de sua produção intelectual.....	94
3.2.2.3 A filosofia política de Platão: idealizando o estado perfeito para realização da Justiça – ordem e unidade.....	98
3.2.2.4 Idealismo Platônico: inteligência ordenadora.....	102
3.2.2.5 A finalidade das leis: ordem e unidade da <i>polis</i>	106
3.2.2.6 Platão: justiça orgânica.....	109
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS	122

INTRODUÇÃO

Estamos sobre ombros gregos. Há mais de vinte séculos da emergência de sua filosofia e florescência política, e a cultura ocidental permanece recorrendo a suas fontes, buscando referências nas inúmeras passagens do pensamento helênico, em suas instituições, nos símbolos concernentes a ordens que desenharam a experiência política e social dos gregos.

O presente trabalho debruça-se no tempo e espectro gregos, do século VIII a.C. ao século IV a.C., destacando a transição do horizonte mitológico de Homero e Hesíodo à compreensão racional da vida, impulsionada por fatores sociais e políticos que ensejaram a florescência cultural helênica. Nesse sentido, ressaltam-se as transformações a que se submeteu a comunidade grega tradicional, de base agrária e aristocrática, para uma sociedade urbana, comercial e democrática. Evidenciam-se ao longo da dissertação o desenvolvimento na Grécia Antiga, de uma economia monetarizada; a difusão da escrita; a ampliação, por inovações legislativas, do acesso e participação dos cidadãos na vida cívica e política como fatores que provocaram alterações no quadro das relações sociais e políticas, na ordem dos valores culturais. Relaciona-se o florescimento econômico e cultural na Grécia Antiga com o desenvolvimento da Matemática, de novos empreendimentos e instituições jurídicas, o que resultou em reflexão do mundo e da vida a partir do próprio horizonte real. Procurou-se examinar aqui esse esforço grego por construir e estabelecer padrões abstratos de regularidade, universalidade e racionalidade, de caráter normativo, a partir da observação da natureza.

De modo particular, o trabalho aborda o desenvolvimento de uma racionalidade na Grécia, da passagem do mito à filosofia política socrático-platônica, quando se consolida, como confluência cultural dos movimentos e escolas anteriores, a característica essencial da cultura grega, a pretensão de medir-se com a totalidade das coisas, com o todo do ser.¹ Enfatiza-se, aqui, o caráter político dessa racionalidade, como um discurso estratégico de ordenação

¹ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga 1*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1999, p. 389.

e integração da comunidade política, em que se tem a exaltação das noções de totalidade, unidade, harmonia, equilíbrio e universalização, mediante uma visão sistêmica e orgânica da vida. Analisa-se, neste trabalho, o processo de autonomia dessa racionalidade inspirada em uma concepção do ser como estrutura orgânica, em que o todo não é apenas a soma das partes, não é somente uma operação de adição das coisas individuais.

Nesse sentido, pretende-se mostrar que a filosofia grega firma-se na noção do todo, sobrelevando-o em relação às partes, cabendo à totalidade imprimir sentido aos particulares, unificando-os. Dentro desse quadro, o discurso racional ordenador sistêmico não se põe a analisar cada realidade individual, mas a conhecer o universal, para o qual concorrem todas as coisas particulares.

Visitando as importantes contribuições na Grécia Antiga, o autor se esforça em destacar os aspectos políticos, econômicos, enfim, as questões de fundo que levaram os gregos a pensar o todo e a unidade e, então, a iniciar um processo de racionalização do conhecimento, um modo de investigação autônomo em relação a deuses e superstições, de cariz orgânico e ordenador. Com vista, pois, a contextualizar e relacionar o desenvolvimento dessa racionalidade sistêmica ordenadora com os processos históricos, abriu-se espaço na dissertação às circunstâncias, aos substratos materiais e ideológicos que patrocinaram o “milagre grego”. Isso porque, ao longo da pesquisa, mostrou-se imprescindível enquadrar essa racionalidade dentro do processo histórico de laicização do pensamento grego, com destaques a escolas e movimentos culturais, tendo sido realizados levantamentos biográficos das referências intelectuais que se afiguraram relevantes para a emergência dessa racionalidade sistêmica ordenadora. Dessa forma, optou-se por uma exposição que se desenvolvesse progressiva e linearmente com os fatos históricos, concedendo-se espaços para eventuais diálogos entre posições filosóficas e políticas, ainda quando necessários deslocamentos temporais.

Trabalhando-se os impasses, as outras esquinas para assim melhor refletir-se e situar-se o tema, optou-se por incorporar ao trabalho a contribuição dos Sofistas, destacando-os como uma espécie de contraponto à racionalidade

orgânica fundada no modelo *cosmonômico*.² Ao fazer-se essa interlocução com os Sofistas, um movimento que humanizava as referências, relativizava a verdade, particularizava o discurso contido na legislação da cidade, prestigiou-se a abertura de um diálogo entre a racionalidade ordenadora sistêmica, desenvolvida na Grécia Antiga, e os outros caminhos.

Objetivando-se a fidelidade a essa abertura, no lugar de serem reconstruídas interpretações doutrinárias acerca da contraposição, preferiu-se estender espaço a diálogos platônicos, em que há uma rica contraposição de opiniões que ainda repercute e, de alguma forma, serve de esteio aos impasses de nossa era, tornando o desenvolvimento do tema mais atraente e preciso. Nesses diálogos, ressalte-se, apresentam-se importantes contrapontos da cultura ocidental que ainda permanecem dialetizando nas reflexões atuais: universalismo *versus* particularismo; ordem natural *versus* ordem humana; leis da natureza *versus* leis humanas; verdades *versus* opiniões; necessitarismo *versus* convencionalismo; ética comunitarista *versus* ética do indivíduo.

Neste trabalho, levanta-se a tese de que houve na Grécia o desenvolvimento de uma racionalidade sistêmica ordenadora, racionalidade esta interessada na preservação da unidade política da cidade. Dos filósofos naturalistas a Sócrates e Platão - este último considerado o grande sistematizador e expositor dessa racionalidade – desenvolveu-se a idéia de que a realidade, física ou social, estava submetida a uma ordem imanente, em que o todo enfeixaria e englobaria as partes.

Reconhecendo diferenças entre cidadãos, especialmente quanto a aptidões, essa racionalidade se desenvolveu patrocinando a integração e harmonia das diferenças individuais, a coesão do mundo, a unidade da *polis*, mediante o respeito à diferenciação funcional dos que compõem a *polis*, cabendo ao Estado jurídico harmonizar as necessárias e naturais complementaridades.

Longe de eventual truísmo que possa aflorar do título, evidencia-se aqui o caráter político dessa racionalidade, muito mais realista do que meramente

² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética, direito e justiça. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Org.) *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy Livraria, 2003, p. 139.

especulativa e contemplativa, mesmo porque pretendia interferir na vida política cotidiana, com proposições e modelos políticos.

Apesar de muitos dos impasses atuais não povoarem o universo da *polis* gregas – as preocupações ambientais, a automação da produção manufatureira e o desemprego, a comunicação de massa e a construção de espaços públicos, a virtualização da economia e a bolsa de valores, a mundialização das relações econômicas, os direitos humanos – é inegável que, de forma recorrente, uma justificação moral ou lógica aos desafios é buscada, trazendo a experiência grega como fiel da balança ou, pelo menos, como ponto de partida.

A despeito da revolução científica do século XVII e das sucessivas transições paradigmáticas decorrentes, o princípio unificador grego penetrou e permaneceu no novo espírito científico moderno,³ unificando e uniformizando o universo, em seu conteúdo e em suas leis. A Terra e os Céus permaneceram compostos da mesma matéria, com a mesma ontologia, compondo uma unidade formada de sistemas interdependentes que, no espaço ilimitado, tangenciam-se e se limitam-se reciprocamente.

Mesmo com o cientificismo, com a Terra deixando de ser o centro do Universo, o mundo ganhando dimensões infinitas (*infinetização do universo*); com o abandono pelo pensamento científico da concepção de mundo finito, fechado e ordenado hierarquicamente – o Universo como um todo, em que a hierarquia de valor determinava a hierarquia e a estrutura do ser –; mesmo com essas passagens, o homem moderno não desistiu de superar as incertezas do acaso e organizar o *caos*; de manter coeso o Universo ou mantê-lo em paz e harmonia.

Como forma de facilitar-se o acesso a interessados, que não sejam iniciados na Filosofia, e reconhecendo-se a conexão orgânica existente na passagem do mito homérico à Filosofia política de Platão, decidiu-se, interpretando a história do espírito grego como uma unidade arquitetônica⁴, por estruturar esta dissertação observando o caminhar da racionalização do

³ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 14.

⁴ JAEGER, Werner Wilherm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 191.

conhecimento na Grécia Antiga. As grandes passagens, então, foram condensadas em capítulos, de modo a não se perder o contexto e encadeamento processual das idéias.

No Capítulo 1 – ORDENANDO O CAOS: CONSTRUINDO UMA UNIDADE POLÍTICA SECULAR – cuidou-se em apresentar a compreensão da *ordem* cósmica como um esforço fundamental nas épocas antigas. Discutindo-se o desenvolvimento dessa compreensão, que se estruturou em modo formal e espacial e caracteriza a superação do mito, aduziu-se a contribuição de culturas anteriores e dos fatores geográficos e históricos que se fizeram presentes, levantando as vistas do Homem aos Céus, em busca da revelação de uma ordem natural e universal que organizasse, também, a sociedade em torno de uma unidade política, a *polis*.

O Capítulo 2 – A FILOSOFIA NATURALISTA: A UNIDADE COSMOLÓGICA – dedica-se ao despertar da especulação racional, trazendo uma abordagem das condições materiais dessa passagem. Nesse capítulo, destacam-se as inúmeras correntes e escolas, todas consonantes em explicar racionalmente o mundo, ressaltando-se que, naquele *ingênuo* olhar das primeiras especulações racionais, construía-se uma poderosa ferramenta para ordenar as atividades humanas e organizar a unidade política: o discurso racional como um discurso estratégico de dominação.

O Capítulo 3 – COM AS VISTAS NA TERRA: PENSANDO EM ORDEM SOCIAL – é desenvolvido como uma espécie de desfecho do percurso que as especulações humanas percorreram, desde o sensismo dos Jônicos até o mundo das idéias platônicas. Enfatiza-se que as preocupações deixaram aquela miragem cósmica, aparentemente desinteressada, para expressar e deliberadamente cuidarem das coisas da Terra, dos interesses sociais. Direito, Justiça, Leis passam a ser temas abordados mais diretamente, enfatizando-se a preocupação desses filósofos políticos com o fundamento de validade da ordem social. As leis aparecem como as grandes mediadoras da sociedade e guardiãs da ordem, disciplinando as relações intersubjetivas e as relações do cidadão com a *polis*, considerando essas relações como sistêmicas, entre partes e partes e entre partes e todo.

1 ORDENANDO O CAOS: CONSTRUINDO UMA UNIDADE POLÍTICA SECULAR

1.1 COM AS VISTAS NO CÉU: À PROCURA DE INTELIGÊNCIA UNIVERSAL

As estrelas sempre exerceram fascínio sobre as civilizações. A sua disposição e curso, cadenciando dia e noite, modificando-se e repetindo-se em sincronia com as estações, manifestam harmonia e uniformidade que em nada lembram os caprichos da vida humana, a contingência e complexidade da vida social. Mesmo a palavra “revolução”, quando aplicada aos astros, expressa movimento circular, periódico e repetido e não tem o mesmo significado de quando aplicada a fatos sociais.⁵

Esse atraente equilíbrio traduzido das estrelas, como se abrigasse os mistérios da vida, referenciou especulações nas antigas civilizações e também na Grécia, influenciando toda a epopéia do pensamento ocidental. Dessa síntese estelar, decorreram os conceitos de universo, *cosmo*, totalidade, unidade, conjunto, ordem e sistema, tributários da construção do conhecimento ocidental.

Aristóteles (385-322 a.C.) observou:

[...] De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração do universo.⁶

A cultura ocidental – entendida como conjunto dos modos de vida criados, adquiridos e transmitidos de uma geração para outra, pelos membros de uma sociedade, na dimensão oferecida pela Sociologia e Antropologia – deve muito à visão de universo harmônico e de equilíbrio natural. O sentimento de

⁵ MORIN, Edgar. *O método 1. A natureza da Natureza*. 3. ed. Mira-Sintra: Gráfica Europam, 1997, p. 37.

⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, A2, 982, b15.

cosmo⁷, como todo ordenado de pessoas e coisas, mirado na ordem natural, crente em uma verdade cosmológica⁸ reveladora dos segredos da vida e do mundo, inspirou o estabelecimento de regras e padrões, fazendo chegar à ação humana a pretensão organizadora capaz de impor ordem às coisas e instituições.⁹

Em quase todas as grandes religiões cultas, há passagens de adoração aos astros. Nesse admirar, também o homem começou a emancipar-se do sombrio conjunto das superstições, elevando-se a uma visão mais livre e mais ampla acerca do mundo. No acontecer uniforme e repetido do curso dos astros, o homem libertou-se das forças mágicas, para construir uma visão de ordem objetiva universal.¹⁰

Observe-se que todas as religiões reconhecem a dupla missão da divindade de fundar a ordem astronômica e de criar a ordem moral, ao retirar ambas da ação do caos. A epopéia de Gildamés, os livros dos Vedas, a cosmogonia dos egípcios refletem essa concepção. Na cosmogonia babilônica, vê-se Marduk enfrentando a batalha contra o caos, contra o monstro Tiamat. Depois da vitória, o herói instaura os eternos signos que simbolizam a ordem do Universo e da Justiça. Marduk, o vencedor, desenha o curso dos astros, introduz os signos do zodíaco, implanta a sucessão dos dias, dos meses e dos anos. Ao mesmo tempo, estabelece os limites da ação humana.¹¹

Por assunção dessa perspectiva religiosa de caráter normativo¹², a noção de ordem comum das coisas, em um primeiro momento, impôs-se ao espírito do homem, desenhou a ordem social e assumiu a imagem de ordem no mundo, reflexo da “majestática ordenação divina do universo.”¹³

⁷ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 215.

⁸ VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1982, p. 66.

⁹ CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia* 1. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 504.

¹⁰ Ibid., p. 11.

¹¹ CASSIRER, 1993, p. 11.

¹² GRAÇA, José Pereira da. *Témis – A deusa da Justiça: em palácio da justiça e as suas sugestões históricas, bíblicas e mitológicas*. Coimbra: Livraria Almedina, 1987, p. 154.

¹³ SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica: sobre as relações entre a forma de organização e o pensamento interpretativo, principalmente no Direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1992, p. 6.

Sob o prisma religioso, o ato de criação transforma o mundo, o território em que se vive, em cosmo – ordenação e disciplina –, produzindo de alguma forma uma oposição com o mundo circundante, espécie de outro mundo, espaço estrangeiro, a ser conquistado, organizado e disciplinado. O ato de criação, ao tempo em que funda o mundo, fixa-lhe limites e, assim, estabelece a ordem cósmica. De outra parte, no mundo profano, a ocupação e conquista de um território estrangeiro desconhecido e não ocupado por um Estado seguem o modelo de transformação de *caos* em *cosmos*, o modelo divino de Criação, repetindo-se e concretizando-se os atos dos deuses que haviam organizado o *caos*, dando-lhe estrutura, formas e normas, consagrando-o (reiterando-se a obra exemplar dos deuses). Seguindo a referência de organização do *caos* pelos deuses, os homens conquistam os espaços que estão além de seus limites, com o sentimento de que também estão transformando o mundo estrangeiro caótico e incorporando-o à ordem.¹⁴

Pressupondo a ordem do universo, as primeiras explicações racionais se fixaram na natureza e se sistematizaram em *scientia contemplativa*. O pensamento ocidental nasceu com as vistas de quem, não podendo modificar a ordem natural, buscava, ao admirar as estrelas tão distantes, de trajetória definida e acima das paixões, desejos e vontades humanas, explicações para uma ordem que se mostrava fixa e universal. Esse *pensar contemplando*, fotográfico, levava em consideração que o céu e seus astros eram imutáveis, seu movimento era eterno, circular e perfeito e, de alguma forma, guardaria a essência da vida, uma vez que na Terra os olhos são ofuscados por um aparente e permanente devir, quando são observados os processos de geração, desenvolvimento, modificação e decomposição das coisas, bem como o nascimento e morte das plantas e animais.¹⁵

De modo especial, os céus representavam muito para os gregos. Com a invasão dos dórios – último povo indo-europeu a migrar para a Grécia – houve a decadência da civilização micênica e o desaparecimento da escrita.

¹⁴ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 11.

¹⁵ THORNDIKE, L. *The true place of astrology in the history of science*. Isis, XLVI, 1955, p. 273-278 apud ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica*. São Paulo: UNESP, 1992, p. 29.

Nesse período, ocorreu a primeira diáspora e conseqüente deslocamento de grupos humanos da Grécia continental para diversas ilhas do Egeu e para a costa da Ásia Menor. A vida política passou então a ser exercida no espaço de comunidades gentílicas, sob a liderança dos patriarcas. Mais tarde, com o aumento demográfico no âmbito das comunidades gentílicas, a Grécia transformou-se em palco de conflitos, que resultaram na segunda diáspora. Essa dispersão populacional, que chegou até a Ibéria, abriu passagem para o domínio grego no Mediterrâneo porque as novas cidades representavam verdadeiros postos avançados de cidades gregas, de seus valores e culturas. Essas cidades-estados foram formadas nesse período homérico, com a união de comunidades independentes. Sua organização sócio-política era formada por indivíduo, genos, fratria, tribo, demos.¹⁶

Com as duas diásporas, ocorridas no período homérico, entre 1200 e 800 a.C., narradas na *Iliada* e na *Odisséia*, de Homero¹⁷, os gregos se lançaram ao mar, povoando inúmeras ilhas e a costa da Ásia Menor. Foram mais de cem cidades fundadas, além de colônias e entrepostos comerciais de cidades do continente grego.

Essa dispersão populacional produziu graves repercussões no contexto cultural e econômico. Houve incremento da urbanização, contato com outras culturas, fortalecimento econômico e político da classe dos comerciantes e a redescoberta da escrita. A economia de mercado se expandiu além dos limites da *polis*. Atenas, por exemplo, situada na Ática, estabeleceu colônias com fins comerciais e de povoamento no mediterrâneo.

Todo esse contexto tornou os gregos dependentes do mar, exigindo-lhes melhor conhecimento e técnica de navegação para enfrentar adversidades próprias desse transporte. Na Ática, região que abrigou a ilustração grega dos sofistas e socráticos (séculos V e IV a.C.), a paisagem era montanhosa, árida e não havia grandes rios ou grandes planícies que permitissem a acomodação do povo. Situada no Mediterrâneo Oriental, a península e ilhas adjacentes possuíam um litoral muito recortado, com numerosos golfos, baías e cabos, o que veio a beneficiar a navegação, em razão dos inúmeros portos naturais. Não dispendo os

¹⁶ VICENTINO, Cláudio. *História geral*. São Paulo: Scipione, 1997, p. 63-64.

¹⁷ CHAUÍ, 2002, p. 16.

seus aspectos geofísicos de potencialidades para o grande desenvolvimento da agricultura, ao contrário da Mesopotâmia e do Egito, cujo desenvolvimento decorreu da fertilidade do solo e produção de excedentes agrícolas, os gregos tiveram de se fazer flutuando pelo mar, intermediando negócios no mediterrâneo.¹⁸

Em razão dessa dependência macroeconômica dos mares, tomavam os gregos os seus navios, viajando por entre as c vv diversas cidades e ilhas, comercializando, intercambiando mercadorias. Essa atividade econômica exigia conhecimentos específicos de navegação. Movimentavam-se os gregos, pelas águas, em várias direções, submetendo-se a tempestades, a céus cobertos ou estrelados.

Diferentemente dos transportes terrestres, a navegação e transporte marítimos são exigentes, demandando conhecimentos técnicos avançados. Para enfrentar as surpresas e imprevisibilidade do mar, os desafios das instabilidades das águas, os gregos tiveram de especular sobre as estrelas e a natureza.

Analisando os céus que, por vezes, ficavam indisponíveis em mar aberto, por necessidade de generalização para enfrentar (sem surpresas) e prever os dias futuros de tempestades, os gregos foram obrigados a pensar leis (proposições genéricas e abstratas) naturais e conceber idéias, conceitos e princípios, que lhes serviriam de orientação no fluxo marítimo. Não é sem sentido que o verbo *sophízeisthai*, praticar a *Sophia*, era empregado por Hesíodo para designar a aquisição da arte da navegação.¹⁹

Observando o Céu, o concerto dos astros, os gregos conseguiram calcular referências geográficas e acompanhar o passar do tempo, tentando desenhar uma ordem natural previsível e regular. Como se as estrelas não falhassem, sua harmonia lhes despertou interesse de investigação. Com as vistas nas estrelas, admirados e contemplando a beleza e ordem que fazem do universo visível um todo ordenado (*cosmos*), os gregos iniciaram um processo de secularização do conhecimento.²⁰

¹⁸ HEGEL, Gerg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998, p. 192.

¹⁹ GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 171.

²⁰ CHAUÍ, loc. cit. p. 24.

Impossível negar que os gregos estavam sobre ombros de civilizações mais antigas. Contudo, nessas civilizações, a religião exercia uma influência demasiada na explicação dos fenômenos naturais, como também no plano prático político, o que não permitiu a construção de um discurso racional do conhecimento, nos moldes gregos. Não cabe negar a contribuição dos moralistas do Egito Antigo, do Bramanismo na Índia, da doutrina de Confúcio e Lao-Tsé, considerações acerca do mundo, da alma e de Deus que dizem respeito à filosofia. Todavia, esse tributo intelectual pensava Religião, louvando-se mais Deus que a razão.²¹

No Egito, os esforços intelectuais focalizavam a vida após a morte. O conhecimento da Astronomia não estava sistematizado e possuía um caráter eminentemente prático, sendo desenvolvido para prever enchentes do Nilo, mudanças de clima, não indo além do interesse sobrevivente e produtivo. Na Mesopotâmia, da mesma forma, os estudos estavam vinculados a dogmas religiosos, que reinavam soberanamente. Essas civilizações, embora bem mais antigas, renunciaram à especulação racional, em parte porque seus governantes eram reis divinizados e estavam submetidos a uma aristocracia militar e a uma poderosa classe de sacerdotes que presidiam os sistemas religiosos politeístas. A função significativa exercida pela Religião entre esses povos não propiciou ao gênio humano abertura e estímulo à aventura intelectual.²²

Impressiona na Grécia o desenvolvimento de um conhecimento científico-filosófico que procurava uma explicação do mundo natural por meio de causas naturais. Insuficiente para explicar e organizar a vida social que ganhara um elevado nível de complexidade com as relações comerciais entre vários povos e civilizações, em que havia a necessidade de intermediação de inúmeras culturas, o mito particular de cada povo teve de abrir passagens a um discurso racional de caráter mais universalista, capaz de integrar e compatibilizar todos os diversos interesses, cuja conciliação se tornara mais difícil com a expansão do comércio.²³ Com o surgimento da moeda, o sistema econômico procurou sua autonomia funcional no desenvolvimento de técnicas de produção, transporte,

²¹ THONNARD, A. A. *Compêndio de história da filosofia*. São Paulo: Herder, 1968, p. 7.

²² RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p. 13.

²³ WEISCHEDEL, Wilhelm. *A escada dos fundos da filosofia*. 3. ed. São Paulo: Angra, 2001, p. 12.

armazenagem. Também, em face da concorrência advinda do comércio, houve a necessidade de se implementar uma técnica voltada ao desenvolvimento da produção, criando condições para esse giro racional nas especulações humanas.²⁴

O incremento do comércio marítimo permitiu intercâmbio cultural entre os povos de várias cidades e, nesse processo, os valores locais foram cotejados entre si. Como o comércio exige uniformização, a especulação racional apresentou-se como um discurso estratégico, fundado em um universalismo capaz de colocar todos no mesmo *banquete*, com vistas a superar diferenças culturais e religiosas (cada cidade possui não apenas independência política, como também deuses e códigos próprios)²⁵. Porque conferisse maior abertura ao universalismo, a razão foi articulada também como um discurso estratégico de formulação de técnicas de intervenção humana na vida natural e social e floresceu acompanhando a lógica de uma economia que se expandia. A par com esse processo, as razões e forças mágicas que explicavam o mundo a cada povo em particular foram sendo “esfriadas”, ao tempo em que se buscou no próprio mundo da experiência a chave da explicação da realidade sensível, caracterizando um *starting* no processo de laicização do conhecimento e da ordem social. Nesse compreender o universo, a partir dele mesmo, tentando encontrar relações causais, não floresceu apenas o sensismo, mas também se desenvolveu um racionalismo como filosofia, que funda o saber no conhecimento das relações necessárias entre as idéias.²⁶

A compreensão da ordem cósmica foi um esforço fundamental nas épocas antigas. Disso resultou, de certo modo, uma compreensão formal e espacial da idéia de ordem, que se consubstanciará, na Grécia, na Geometria euclidiana. Dessa dimensão espacial da ordem, na ação de ordenar apreende-se a de distribuir por lugares (com um mínimo de simetria – outra idéia correlata à de ordem) e, assim, a de medida, coerência e proporção, idéias presentes nas visões clássicas de Justiça e de Direito. Dessa idéia relacional de proporção e forma da

²⁴ CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto* 1. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 318.

²⁵ COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 1999, p. 287.

²⁶ SENNE, René le. *Introducción a la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1954, p. 29.

ordem decorreram os conceitos de estrutura – correlação entre o todo e a parte -, de sistema – como representação logicamente caracterizada – e de organização – termo de remissão mais concreta, espécie de pluralidade unificada.²⁷

Referenciados no modelo cósmico, os gregos sondaram encadeamentos entre os fenômenos naturais, procurando construir um pensamento que revelasse a unidade e ordem percebida ou imaginada. Conceberam o *cosmos* como totalidade das coisas dentro de um universo regido, necessariamente, por uma força natural (*physis*).²⁸ Desenhou-se o pensar como uma atividade de revelação do sentido universal do universo em que se vive, como sistema global de conhecimento.

Para Jaeger,

[...] os gregos consideravam as coisas do mundo numa perspectiva tal que nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido.²⁹

Denomina-se orgânica (sistêmica) essa concepção grega porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo. Há uma concepção do ser como estrutura natural e orgânica, com um sentimento de que ele participa do todo que é maior do que a soma das partes.

De outra parte, porque se considerassem autóctones, filhos da própria terra, filhos da natureza, os primeiros filósofos gregos arquitetaram, conceberam e construíram um universo em que não havia distinções entre Homem e Natureza. Organizados primeiramente em comunidades gentílicas, onde os laços de parentesco são realçados, os gregos acreditavam, pela tradição, que suas leis sociais e costumes também descendessem da mesma natureza que lhes havia produzido e da qual eram partes.

O reflexo dessa visão naturalista no mundo social e político haveria de submeter o homem a leis necessárias e universais da natureza. As normas da *polis*, por exemplo, eram trabalhadas pelas instituições sociais e políticas como projeção das leis do *Cosmo*, dentro do qual o homem estava encaixado como

²⁷ SALDANHA, 1992, p. 29-31.

²⁸ ASSIS, Olney Queiroz. *O estoicismo e o direito: Justiça, liberdade e poder*. São Paulo: Lúmen Júris, 2002, p. 16.

²⁹ JAEGER, 2001, p. 11.

uma parte no todo, sem autonomia.³⁰ Haveria como que uma homologia entre a ordem da *polis* e a ordem universal.

Predominou nos movimentos culturais na Grécia – à exceção de alguns Sofistas – uma inclinação para a integração da natureza humana à organização do mundo físico, numa tentativa de transposição do humano para o cosmo.³¹ Aristóteles afirmava que a natureza fez do homem um animal político, referindo-se à sociabilidade natural da espécie estendida além dos nexos biológicos imediatos.³²

A vida humana seria exercida pela livre submissão ao *logos*, codificado em leis justas (*nomoi*), havendo uma correspondência que deveria reinar entre a ordem do universo, tematizada filosoficamente no conceito de *physis* ou natureza,³³ e a ordem da cidade, regida por leis justas.

Nesse mirar das estrelas,³⁴ procurava o homem a inteligência universal, não só para consultar e explicar a ordem natural, senão também para trazer para a Terra a referência dessa ordem para a ordem social e humana. Radicado nesse processo de universalização está o desenvolvimento da filosofia grega, consolidada no pensamento clássico platônico, em que a verdade e validade absoluta na ação humana se referenciam na natureza, “no incondicionado da idéia do Bem.”³⁵

³⁰ CABRAL DE MONCADA, L. *Filosofia do direito e do estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1995, p. 11.

³¹ FALCÃO, Raimundo Bezerra. *Hermenêutica*. São Paulo: Malheiros, 1997, p. 105.

³² CAPELLA, Juan Ramón. *Fruto proibido: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do direito e do Estado*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002, p. 82.

³³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 27.

³⁴ THONNARD, 1968, p. 11.

³⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 13.

1.2 MITO: GENEALOGIA DA ORDEM NATURAL, MORAL E SOCIAL

Foram os filósofos naturalistas que, no século VI a.C., despertaram para uma visão racional do mundo. Antes deles, havia o Mito, expresso em discurso ilustrativo dos fenômenos naturais e humanos.³⁶ O Mito pode ser entendido como um conjunto de lendas que narram o começo do Universo, do Homem, das relações humanas e sociais, apresentando o tempo fabuloso do princípio, a felicidade perdida à época da origem do Universo. O pensamento mítico explica a realidade apelando para o sobrenatural, o mistério, a magia.³⁷ Para o mito, os fenômenos naturais seriam governados e explicados a partir de uma realidade exterior e superior à realidade humana, mas cujo acesso só seria permitido a magos, sacerdotes ou iniciados.

O Mito se constrói e se legitima personificando em formas humanas idealizadas as forças naturais – o vento, a tempestade, o raio e outros fenômenos naturais – mediante vontades e caprichos.³⁸ O Mito pode, também, se desenvolver na sublimação de caracteres ou aspectos do homem. Para os gregos, “Zeus é a personificação da justiça, Atena, da inteligência, Afrodite, do amor.”³⁹

No discurso mitológico, não interessa, todavia, apenas conhecer a explicação da realidade, de forma meramente reprodutiva. Não. Seu discurso se afirma também e sobretudo porque, ao recuperar a explicação para os fenômenos, viabiliza uma *reatualização* dos atos de criação, trazendo ao homem o sentimento de que repete o que os deuses fizeram. O Mito confere ao homem não apenas uma explicação para a vida, mas também a possibilidade de que o homem, ao rememorá-lo, sinta-se como se repetisse os atos dos deuses.⁴⁰

O mito também estabelece referências éticas. Ao exprimir, enaltecer a atuação dos deuses, o mito acaba por apresentar uma pauta axiológica, oferecendo regras práticas para o convívio humano.

³⁶ FOUILLÉE, Alfred. *História geral de la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1951, p. 39.

³⁷ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 11.

³⁸ JAEGER, 2001, p. 14.

³⁹ REALE, Giovanni. *História da Filosofia: Antigüidade e Idade média*. São Paulo: Paulus, 1990, p. 17.

⁴⁰ ELIADE, op. cit., p. 18.

Na Grécia, o mito constituiu a primeira forma (não-crítica) de imaginar o mundo como um todo, de pensar o universo em sua totalidade. Explicando a criação do mundo, assumiu a forma de genealogia:⁴¹ do deus Caos (primeiro dos deuses, pai e origem de todas as coisas) surgem outros deuses, por filiação, em que um deus é genitor de outro, até chegar-se aos deuses que compõem o Olimpo.⁴²

Os gregos não possuíam livros sagrados, revelados pela fé, que uniformizassem a religião em todo o mundo grego. Não houve o desenvolvimento de uma igreja grandiosa e universal, capaz de monopolizar a educação e especulação entre os cidadãos. Cada cidade construiu sua própria mitologia, à sua maneira e peculiaridade. Embora houvesse uma relação visceral entre a cidade e a religião – a cidade fora criada pela religião –⁴³ a profusão de mitologias, algumas tão díspares, permitiu, com a intensificação do comércio entre as cidades e o intercâmbio cultural decorrente, uma combinação e comparação de culturas entre as várias cidades, *relativizando* a crença nesses mitos.

Xenófanes de Cólofan (570-528 a.C.), que já foi considerado fundador da Escola de Eléia, mas hoje reconhecido como um pensador independente, criticava a concepção dos deuses desenhados por Homero e Hesíodo, fazendo a seguinte reflexão:

[...] mas os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo. Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenharia mas formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm. Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos.⁴⁴

⁴¹ ANDERY, Maria Amália Pie Abib et al. *Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. 8. ed. Rio de Janeiro: Espaço e tempo; São Paulo: EDUC, 1999, p. 30.

⁴² CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. *Dialética para principiantes*. 3. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 27.

⁴³ COULANGES, 1999, p. 191.

⁴⁴ XENÓFANES. *Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 70-71.

A inexistência de custódios de dogmas religiosos a serem uniformizados no mundo grego – os gregos se imaginavam auto-subsistentes – ⁴⁵ propiciou a análise e crítica da mitologia clássica, favorecendo à ascensão do racionalismo. Observe-se, por exemplo, que os grandes homens da Grécia, diferentemente dos povos orientais, não se legitimavam porque profetas ou filhos de Deus. Manifestavam sua autoridade como mestres independentes do povo, personificando como sábios os ideais do povo.⁴⁶

Isso não significa, ressalte-se, que a religião não houvesse exercido forte influência entre os gregos. Há registros marcantes da força social patrocinada pela religião pública.⁴⁷ Protágoras, o primeiro dos sofistas, ao apresentar em público sua filosofia agnóstica em relação às crenças populares, afirmando que dos deuses nada podia dizer, se eles existiam ou não, teria sido expulso da cidade de Atenas, tendo seus livros queimados.

Havia, pois, crenças religiosas na Grécia e sua difusão ficava a cargo dos poetas. Foram estes que lavraram e cantaram em versos a mitologia grega. Formado na tradição oral, o mito exercia influência na educação e formação espiritual do grego. Para Platão, Homero educara toda a Grécia. Sua literatura mitológica contribuíra para unificar a cultura grega.⁴⁸

Diferentemente dos deuses dos outros povos, os deuses gregos eram cantados e, nos poemas, há sempre uma preocupação em reduzir diferenças e distâncias entre deuses e homens; enfim, há uma perspectiva de humanização dos deuses.⁴⁹

Ao humanizarem-se os deuses e se afastar o temor dos mortos, especialmente nas epopéias homéricas, acaba-se por descrever um mundo luminoso em que os valores da vida presente são exaltados. Não só isso. Despertou-se, nessa referência sublimada de aspectos humanos dos deuses, a necessidade de conformação de todas as coisas com a própria natureza. Essa característica naturalista da religião pública na Grécia foi uma permanente

⁴⁵ BARKER, Sir Ernest. *Teoria política grega: Platão e seus predecessores*. Brasília: Universidade de Brasília, 1978, p. 22.

⁴⁶ JAEGER, 2001, p. 17.

⁴⁷ COULANGES, 1999, p. 191.

⁴⁸ ELIADE, 2002, p. 131.

⁴⁹ Ibid., p. 14.

influência no pensamento grego, constituindo um dos fatores que levou a natureza a ter sido um dos primeiros objetos da especulação filosófica⁵⁰, representada pela formulação de uma explicação do mundo como universo governado pela razão e não mais pela intervenção dos deuses.⁵¹

Ilíada e *Odisséia* (Homero, século VIII a.C.) retrataram essa fase mitológica (repita-se: embrionária do processo de laicização da cultura) e exerceram sobre os gregos fascínio e influência análogos aos que a Bíblia exerceu sobre os hebreus⁵². Essas duas importantes narrativas míticas em verso, atribuídas ao enigmático Homero, representavam a unidade cultural grega, expressando sua religião, sua visão de *cosmos*, em que as personagens retratadas constituíam modelos de comportamento que se devia seguir ou evitar. Embora matizados de acontecimentos fantásticos e imaginativos, esses poemas se estruturaram com base no sentido de “harmonia, de proporção, de limite e de medida”, categorias que a filosofia depois elevaria à categoria de princípios ontológicos.⁵³

Veja-se que, na *Odisséia*, pretende-se passar a idéia de necessidade e justiça, de restabelecimento da ordem natural que está sendo indevidamente vilipendiada pelos pretendentes de Penélope. Junto com o retorno físico de Ulisses a Ítaca, está o restabelecimento da ordem, a reabilitação de instituições. Na linguagem dos mitos, toda empresa portadora de justiça, reparadora de ofensas, vem representada como restauração e reconstrução de uma ordem ideal anterior.⁵⁴

Homero constrói o relato dos acontecimentos analisando-lhes causa e razão, procurando apresentar a realidade em sua inteireza, ainda que de forma mítica. Em seus poemas, há um sentido do universo como um todo ordenado, no qual mesmo os heróis não têm um domínio total de seus desígnios. Deuses e semideuses também estariam submetidos a princípios universais. Nesses poemas, o mundo humano não se distinguia do mundo natural e tudo estava submetido a uma ordem universal. Os poemas, de forma mítica, enfocavam a

⁵⁰ REALE, 1990, p. 17.

⁵¹ Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 10.

⁵² REALE, 1993, p. 19.

⁵³ REALE, op. cit., p. 15.

⁵⁴ CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 19.

posição do homem no Universo, tema que será desenvolvido posteriormente pela filosofia clássica.⁵⁵

Da mesma forma dos poemas homéricos, a *Teogonia* de Hesíodo (século VIII a.C.) gozava de grande prestígio entre os gregos e divulgava os valores da unidade, perfeição, ordem. Apresentando um relato poético do nascimento dos deuses, a *Teogonia* (*teo*: deus; *gonia*: origem) acaba por trazer uma explicação mítico-poética sobre a gênese do Universo e dos sucessivos acontecimentos sociais e humanos.⁵⁶ Os fenômenos naturais são apresentados como manifestações de divindades, especialmente de relações sexuais entre deuses. Gaia é a Terra, Urano é o Céu, Cronos é o Tempo e surgem por segregação ou por intervenção de Eros, princípio que aproxima os opostos.⁵⁷ A *Teogonia* pode, assim, ser considerada *cosmogonia*, pois há a explicação do Universo e de sua ordem pelo mito.⁵⁸ Dessa obra, o pensamento ocidental herdou em parte a preocupação sobre a origem do universo, em estar sempre a buscar o “princípio primeiro do qual tudo se gerou.”⁵⁹

Cornford defende que na *Teogonia* se encontra o modelo geral posteriormente seguido pela cosmologia dos primeiros filósofos: 1) no começo existe o Caos, um estado de indeterminação; 2) dessa unidade inicial, surgem pares opostos – quente/frio, frio/seco; 3) os opostos começam a se reunir, a se combinar, e dessa combinação surgem todas as coisas. Esse modelo de unidade primordial, segregação dos elementos, luta e união dos opostos, se firmará, posteriormente, em paradigma para os filósofos⁶⁰ e será recepcionado e remodelado pela doutrina cristã da Santíssima Trindade.

Na obra, Hesíodo realça a noção de totalidade, unidade, ordem e, em seu contexto, até Zeus estaria submetido a uma ordem impessoal que a todos regia e mantinha a harmonia de forças. Nessa explicação mítica, apesar de Hesíodo retratar as inconstâncias dos deuses, suscetíveis a humores e paixões, o

⁵⁵ REALE, 1990, p. 15.

⁵⁶ JAEGER, 2001, p. 86-87.

⁵⁷ ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando: introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993, p. 63.

⁵⁸ ABBAGNANO, 2000, p. 215.

⁵⁹ REALE, op. cit., p. 16.

⁶⁰ CORNFORD, 1957 *apud* Chauí, 2002, p. 34.

conjunto de vontades permanecia harmônico, como se não se pudesse afastar do determinismo do *todo*.⁶¹

Na noção de Justiça, elaborada em termos míticos, como lei ordenadora do mundo (*physis*), agregam-se três deuses relacionados à ordem, harmonia e equilíbrio: *themis*, a lei divina instituidora da ordem do Universo (norma), a justiça em sua natureza normativa, como direito objetivo (*norma agendi*), referindo-se à legalidade e validade; *cosmos*, a ordem universal estabelecida pelos deuses; e *diké*,⁶² como descendente e filha de *themis*, a justiça particular entre as coisas e os homens, em cumprimento às leis divinas e à ordem cósmica, significando “ao mesmo tempo, concretamente, o processo, a decisão e a pena”.⁶³

Com a invenção da política, as leis assumem a referência de ordenação para a cidade, que assume progressivamente a feição de Estado jurídico. *Themis* e *Diké* deixaram de ser vistas como duas deusas que impunham ordem e leis ao mundo.⁶⁴ Essa ordem do mito fora substituída por uma ordem natural e metafísica e a ordem social e humana passou a referir-se à ordem natural, uma espécie de necessitarismo produzido pelas leis da natureza.

A explicação mítica não atendia mais a inquietações de uma sociedade que passou a comercializar, a se expandir além de seus limites geográficos e a encontrar diferenças culturais e religiosas em outras comunidades, deparando-se com enorme diversidade de essência espiritual entre as várias cidades e tribos gregas,⁶⁵ com a conseqüente percepção de que o mito local não era suficiente para explicar a realidade e o mundo alheio, dos outros povos. Nesse contato patrocinado pelo comércio, não deixa de haver como que uma aferição e correção normativa na ordem da cidade, em face de cotejamentos culturais.

À medida que se desenvolve a análise comparativa entre as várias manifestações culturais, o paradoxo do mito surge, expondo sua fragilidade.

⁶¹ TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 32.

⁶² FERRAZ, Tércio Sampaio Ferraz. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1994, p. 32.

⁶³ JAEGER, 2001, p. 135.

⁶⁴ CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1995, p. 381.

⁶⁵ JAEGER, op. cit., p. 108.

Quando confrontado, não mais consegue explicar os mistérios. Esse o paradoxo do mito: as coisas e os fenômenos são explicados pelos mistérios, mas estes não podem ser explicados. O mito torna-se problemático e o pensamento busca uma explicação para a realidade, uma explicação para o mundo.⁶⁶

Os primeiros filósofos jônicos tentaram encontrar uma explicação natural do mundo, a partir de causas naturais, ao compreenderem, em face da erosão das representações religiosas para o novo quadro político e social, que precisavam “perguntar e refletir por si mesmos”.⁶⁷ Por essa razão, são chamados de naturalistas. O pensamento filosófico representa uma ruptura com o pensamento mítico e isso resulta de num longo período de transição e de transformação das estruturas sociais e políticas da Grécia Antiga, em que a filosofia política surge para reconstruir a unidade política da *polis*.

1.3 A RAZÃO BUSCA ORDEM NO UNIVERSO: SURGE A FILOSOFIA

A tradição filosófica e científica ocidental começou por volta do século VI a.C., em Mileto, cidade situada no litoral jônico, onde à época se processava elevado fluxo de negócios, em decorrência da expansão do comércio entre as cidades situadas no Mediterrâneo.⁶⁸ O comércio jônico se desenvolveu, mudando a paisagem social e política das cidades da Ásia Menor. Com as movimentações na estrutura sócio-política, provocadas pela mudança no eixo econômico⁶⁹, deslocado da área rural para a urbana, ascensões de classes sociais anteriormente subjugadas, ocorrera uma extensão do espectro político, uma abertura política, propiciando maior participação política.⁷⁰

Com o comércio, a moeda (cunhagem do ouro) surgiu na Lídia, substituindo o escambo pela circulação monetária. Com a expansão do comércio

⁶⁶ WEISCHEDEL, 2001, p. 23.

⁶⁷ Id.

⁶⁸ FOUILLÉE, 1951, p. 39.

⁶⁹ BOBBIO, Noberto. *Dicionário de política* 1. 12. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999, 951.

⁷⁰ JAEGER, 2001, p. 133.

grego pelo Oriente⁷¹, a elaboração de tipos ideais e simbólicos de intermediação trouxe consigo a necessidade de abstração. Houve um maior intercâmbio cultural e econômico entre as várias cidades, o que exigiu a institucionalização uniforme das intermediações e contratos, de caráter abstrato, a ser operada por um discurso de maior alcance cultural, de caráter mais universal do que o mito local, capaz de abrigar as diferenças entre as cidades. A inteligência e inventividade humanas puseram-se, pois, a pensar, por exigência do sistema econômico, na produção de normas ideais rigorosas e justas, traduzidas em preceitos claros, de feição universalista. A intensificação dos negócios exigiu a produção intelectual de institutos sociais que agilisassem o intercâmbio mercantil e preservassem a segurança das relações econômicas. Nesse contexto, nasceu a lei escrita, no propósito de imprimir segurança às relações sociais e econômicas, e o Estado, regido por ordem jurídica estrita, se constitui como garante do cumprimento e eficácia das leis.⁷²

Dessa forma, em grande parte, essa tentativa de explicação do universo por meio de explicação racional reflete o ambiente dos debates políticos, em que há lançamento de propostas e, em seguida, contraposições entre interessados. No debate das idéias políticas e na tomada de decisões sociais, especialmente quando há uma mobilização social para decidir-se acerca de declarações de guerra, armistícios, acusações e julgamentos de acusados, forma-se um espaço de desenvolvimento de opiniões.⁷³ Esse espaço, em face de conflitos de interesses, vai sendo mais seletivo exigindo entre os proponentes um esforço no convencer: argumentação, diálogo, arte de convencer.⁷⁴ O discurso racional foi forjado dentro desse espaço político em que se permitiu a discussão acerca dos destinos da *polis*.

Originariamente aristocrática, a sociedade grega cultivava os valores da nobreza, daqueles que possuíam a posse das terras mais férteis e dirigiam a cidadela militar. Até então, sua economia estava baseada na agricultura, onde a intermediação dos negócios se efetivava mediante escambo. Por volta do século

⁷¹ REALE, 1993, p. 19.

⁷² JAEGER, loc. cit., 149.

⁷³ REALE, op. cit, p. 19.

⁷⁴ MUMFORD, Levis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 1982, p. 136

VII a.C., houve uma ampliação do comércio marítimo, intensificando-se o fluxo econômico entre as várias cidades gregas e suas colônias, todas dispersas em inúmeras ilhas e na costa do mar mediterrâneo. A produção deixou de ser para o consumo e se firmou um regime econômico de tipo escravagista cujo objetivo era a produção de excedentes destinados à comercialização com as outras cidades gregas. Essa mudança para uma economia escravagista de tipo mercantil repercutiu no corpo social e representou o fator determinante do florescimento do pensamento filosófico na Grécia Antiga.⁷⁵ Com a produção de excedentes e a presença de escravos, permitiu-se a aparição de grupo de pessoas que puderam se afastar do processo produtivo e refletir sobre a realidade, especialmente sobre a relação com a natureza e o desenvolvimento de técnicas de dominação das forças naturais, como novamente irá se repetir na aurora da modernidade. Por isso na primeira fase da filosofia, houve preocupações com a natureza, sobre a origem e formação do Universo, no problema do movimento e transformação das coisas.⁷⁶

Nessa passagem do mito ao pensamento racional, embora não seja fácil estabelecer sua fronteira temporal, em face da conexão orgânica existente entre ambos os discursos, por haver uma interpenetração do elemento racional e o discurso mítico,⁷⁷ podem ser destacadas certas rupturas que caracterizam essa transição paradigmática do pensamento. Enquanto no mito a harmonia é aceita e explicada, na filosofia a harmonia é procurada, pretendida. Isso porque o Mito constitui uma narrativa em que não se questiona o conteúdo, enquanto a filosofia, diferentemente, problematiza o conteúdo, convidando o interlocutor para discussão.⁷⁸

Essa mudança no eixo econômico, da agricultura para o comércio, alterou o quadro político. A regulação dos direitos políticos passou cada vez mais a ser condicionada pela riqueza e não mais determinada apenas por interesses da nobreza. O poder deixou de estar concentrado apenas em mãos aristocráticas, passando à classe dos comerciantes, provocando modificações no quadro institucional, como liberação de terras perdidas por dívidas, abolição do direito de

⁷⁵ ANDERY, loc. cit., p. 33.

⁷⁶ CORBISIER, Roland. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1983, p. 41.

⁷⁷ JAEGER, 2001, p. 191.

⁷⁸ ARANHA, 1993, p. 67.

progenitura, extensão do direito de voto nas instâncias políticas a todos os cidadãos. As leis escritas surgiram dentro desse contexto, de modo a proteger e garantir a eficácia dessas transformações, diminuindo o arbítrio dos oligarcas⁷⁹. Esse deslocamento do centro de gravidade da economia repercutirá no cenário sócio-cultural, com revisões de valores e princípios, fazendo surgir o Estado jurídico. O nascimento da Filosofia ocorre nesse contexto de surgimento da *polis*, que abriu oportunidade ao discurso público, dialogal, decisional, procurando explicação para o mundo (“o princípio primordial gerador de todas as coisas, o processo de formação e de ordem do mundo, o ciclo das gerações e dissoluções da realidade”).⁸⁰

Para a formulação de modelos racionais descritivos da realidade, os gregos tomaram de empréstimo conhecimentos matemático-geométricos de civilizações mais antigas, em especial dos egípcios, e observações astronômicas dos babilônios. Todavia, os gregos foram além dessas civilizações. Enquanto os egípcios se preocupavam em desenvolver cálculos matemáticos com objetivos práticos, como, por exemplo, quantificar gêneros alimentícios ou medir campos para plantações após as periódicas cheias do Nilo, os gregos tomaram essas noções com o propósito de desenvolver uma *teoria geral e sistemática dos números e das figuras geométricas*. Enquanto os babilônios desenvolviam estudos astronômicos com objetivos preponderantemente práticos, para fazer horóscopos e previsões climáticas, os gregos se ativeram a essas observações e conclusões, tomando-as de empréstimo, com o objetivo de conhecer o universo e formular proposições teóricas.⁸¹

Desde sua concepção, a Filosofia Grega procurou investigar o conteúdo do estudo, o seu método e o seu escopo, à custa de um discurso racional e à luz de um *princípio unificador*, tomando em consideração, no exame do conteúdo e objeto de estudo, a *totalidade das coisas*, a realidade como um todo ordenado, contemplando a verdade expressa nos Céus.⁸² Desde o início, a Filosofia Grega foi matizada pela noção de *logos*, com a significação de *palavra e medida*, traduzindo o conceito de Justiça por *justa medida*. As indagações

⁷⁹ ANDERY, 1999, p. 34.

⁸⁰ CHAUI, 2002, p. 45.

⁸¹ REALE, 1990. p. 14.

⁸² Ibid., p. 22.

primeiras dos gregos corresponderam à busca de uma ordem nos acontecimentos. A palavra grega teoria, por exemplo, inicialmente significava algo como ato de contemplar.⁸³

A filosofia nascente foi se firmando no senso comum, com as seguintes características: a) tendência à racionalidade, a razão como critério de verdade e de apreensão da realidade; b) busca por respostas, mediante discussão e análise crítica, onde se demonstra o que foi dito; c) acatamento à imposição de um pensamento organizado de acordo com certos princípios universais; d) ausência de juízos pré-constituídos, pois há exigência de debates e discussões; e) tendência à generalização, ao oferecimento de explicações de alcance geral;⁸⁴ f) preocupações cosmológicas, acerca da ordem do mundo, sua origem, organização, transformações e repetições.⁸⁵

Rompendo a tradição mitológica grega, os filósofos naturalistas, primeiros filósofos, apresentaram uma nova forma de ver o mundo. Desenvolveram estudos sobre origem e composição do universo, considerando uma *física* (*physis*)⁸⁶, procurando relacionar princípios que governavam a organização cósmica. Nesse contexto, a palavra *physis* ganhou três dimensões semânticas: a) a idéia de fazer nascer, formação, produção; b) a natureza íntima e própria de um ser; c) a natureza como força criadora e produtora dos seres, a constituição de todos os seres⁸⁷.

A *physis*, *natura* em Latim e natureza em Português, é a fonte originária de todas as coisas. É o que é primário, fundamental e permanente, em oposição ao que é transitório e contingente. É a manifestação visível da *arkhé*. Pode ser apreendida em tudo o que existe. Os primeiros filósofos são chamados homens da *physis*.

Há uma preocupação com o *cosmos* e a *physis*. Supõe-se um universo organizado e explicável (*cosmos*) por força da natureza (*physis*); um universo que forma um organismo vivo, uma totalidade. Um universo composto por coisas que se inter-relacionam, formando um todo organizado, razão por que

⁸³ RUSSELL, 2001, p. 17.

⁸⁴ CHAUÍ, 2002, p. 39.

⁸⁵ Ibid., p. 48.

⁸⁶ Ibid., p. 47.

⁸⁷ Id.

as partes desse todo não podem ser consideradas sob uma perspectiva isolada do todo ordenado. Essa concepção chamada de orgânica influenciou profundamente o espírito grego, levando-os à formulação de leis do real, na esfera do pensamento, linguagem, ação e todas as formas de artes.⁸⁸ *Physis* e *cosmos*, nesse contexto orgânico, se inter-relacionariam, identificando-se, tendo-se o primeiro como o processo de constituição e desenvolvimento da ordem, e o *cosmo* como resultado de sua incidência. Por essa razão, os primeiros filósofos são lembrados como físicos e sua especulação é denominada cosmologia. Dedicam-se a explicar as leis que ordenam e dirigem a natureza, mediante argumentação que se distancia da proposta dogmática mitológica.⁸⁹

⁸⁸ JAEGER, 2001, p. 11.

⁸⁹ ASSIS, 2002, p. 122.

2 A FILOSOFIA NATURALISTA: A UNIDADE COSMOLÓGICA

2.1 ESCOLA JÔNICA – EM BUSCA DO PRINCÍPIO DE TODAS AS COISAS: UNIDADE

A filosofia naturalista foi construída sob o paradigma da *totalidade*, da *unidade*, do *sistema*. O nascimento da filosofia resultou de uma observação do todo – natureza e *polis* regidas por leis impessoais e uniformes – e propôs a existência de uma unidade e ordem racional que preservava o equilíbrio do mundo, em meio a todas as mudanças. Nesse sentido, “a liberdade do homem grego consistia em se sentir subordinado, como membro, à totalidade da *polis* e das suas leis.”⁹⁰

Para os Filósofos naturalistas, “tudo o que é real é natureza” e esta, separada do seu pano de fundo mítico, torna-se ela mesma um problema passível de discussão racional. A passagem para o pensamento racional tem âncora na observação de fenômenos da natureza e – por buscar justificação desses fenômenos – na elaboração de conceitos e idéias abstratas, como se o acontecer natural obedecesse a uma determinada ordem inteligível.⁹¹ A natureza, *physis*, é força de vida e de movimento e seus fenômenos não são originados de relações sexuais de Deuses,⁹² como havia expressado a *Teogonia* de Hesíodo. Com a racionalização das especulações acerca da natureza, os fenômenos naturais passam a ser explicados por princípios primeiros, constitutivos do ser. O discurso deixa a narrativa histórica, própria da fase mitológica, e se transforma em sistema que expõe a estrutura do ser. As explicações sobrenaturais sobre a origem do mundo e das coisas são substituídas por explicações baseadas na natureza. A natureza, além de tema investigado, passa também a ser fonte de respostas.⁹³

⁹⁰ JAEGER, loc. cit., p. 228.

⁹¹ CHAUÍ, 2002, p. 47.

⁹² BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998, p. 12-13.

⁹³ ANDERY, 1999, p. 39.

Tales de Mileto (625-546 a.C.),⁹⁴ Anaximandro (610-545a.C.)⁹⁵ e Anaxímenes (585-528 a.C.), os principais pensadores da Escola de Mileto, concentraram seus estudos em Astronomia, Matemática e Geometria, sendo atribuída a Tales a introdução da Matemática na Grécia. Esses filósofos buscavam um princípio fundamental a partir do qual o mundo pudesse ser explicado como uma unidade, como um todo uno.⁹⁶ Buscavam, mediante um fisicismo, a realidade primeira, a fonte, a origem e o termo (fim) de todas as coisas; buscavam, além disso, e seu substrato permanente que perdura no tempo.⁹⁷ Na “Escola de Mileto”, houve o desenvolvimento de uma Cosmologia, onde o Universo, formado a partir de um elemento básico, aparece de maneira estática.⁹⁸

Na Escola Jônica, inicia-se um novo proceder em que o homem, observando a realidade natural, se pergunta pelo elemento material de que são feitas as coisas e procura explicar o observável – o que foi sensorialmente percebido – mediante a proposição de leis que regem o comportamento da matéria. O homem, por meio de um esforço racional, passa a ser protagonista nessa busca e explicação da verdade, por meio de um processo de argumentação.⁹⁹

Para Tales, considerado pai da Filosofia por ser fundador da Escola de Mileto, a água, como elemento primordial, é o princípio de tudo, na opinião de que a matéria era una. Essa unicidade do elemento primordial acarreta unidade do cosmos, uma estreita correspondência entre os seres.¹⁰⁰

Anaximandro de Mileto, da mesma forma de Tales, de quem foi discípulo, também se interroga em busca de um princípio para todas as coisas. Tendo escrito o primeiro tratado de Filosofia ocidental e o primeiro escrito grego em prosa, da mesma forma como o legislador escrevia suas tábuas,¹⁰¹ Anaximandro difere de Tales por não procurar a resposta em um elemento

⁹⁴ HUISMAN, Denis. *Dicionários dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 959.

⁹⁵ Ibid., p. 43.

⁹⁶ KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 20.

⁹⁷ ARISTÓTELES, 2002, A3, 983, b10 – 984, a5.

⁹⁸ COELHO, Luis Fernando. *Introdução histórica à filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Forense, 1977, p. 41.

⁹⁹ WEISCHEDEL, 2001, p. 20.

¹⁰⁰ HUISMAN, op. cit., p. 961.

¹⁰¹ JAEGER, 2001, p. 195.

primordial, como água, fogo, ar ou terra. Para Anaximandro, também o primeiro criador do mapa da Terra,¹⁰² esses elementos já são derivados e, portanto, não explicam a origem das coisas. Assim, pensou que o princípio primeiro (*arché*) é o infinito, de natureza indefinida, que chamou de *a-peiron*, significando aquilo que é privado de limites, sejam externos (espacial e quantitativamente) sejam internos (qualitativamente indeterminado). Afirmava que todos os céus e mundos provêm do *a-peiron*, de natureza infinita, e foi o primeiro filósofo a trazer o termo princípio.¹⁰³ Pensando no ilimitado,¹⁰⁴ Anaximandro revelou o desejo de superar os limites do sensível e de revelar a uma norma mais universal possível. Nesse sentido, o mundo se lhe revelava como um cosmo, espécie de “comunidade jurídica das coisas”, embora não se saiba se ele empregou o termo *cosmo*.¹⁰⁵ Veja-se o que diz o próprio Jaeger acerca da idéia de cosmo, despertada pelos filósofos naturalistas:

[...] O conceito de cosmos constituiu até os nossos dias uma das categorias essenciais de toda concepção do mundo, embora nas modernas interpretações científicas tenha gradualmente perdido o sentido metafísico original. A idéia do cosmo mostra, com simbólica evidência, a importância da primitiva filosofia natural para a formação do homem grego.¹⁰⁶

O Mapa da Terra e o mundo descrito de Anaximandro (desenhos e dimensões dos astros) se estruturam em precisas proporções matemáticas. Nesse sentido, sua concepção representa a consubstanciação do espírito geométrico, que matizou o pensamento grego.¹⁰⁷

Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, também procurou o elemento de todas as coisas e encontrou no ar o *arché*, princípio de geração de tudo.¹⁰⁸ Concordando com o mestre sobre o princípio primordial ser infinito em grandeza e quantidade, não considerava que o princípio fosse indeterminado.

¹⁰² JAEGER, loc. cit ., p. 198.

¹⁰³ REALE, 1990. p. 31.

¹⁰⁴ WEISCHEDEL, 2001, p. 23.

¹⁰⁵ JAEGER, op. cit., p. 202.

¹⁰⁶ Id.

¹⁰⁷ Ibid., p. 198.

¹⁰⁸ ANDERY, 1999, p. 38.

Para Anaxímenes, o princípio primeiro era o ar¹⁰⁹ porque, “melhor do que qualquer outra coisa, se presta a variações”.¹¹⁰

Característica da Escola Jônica que repercutirá na formação do pensamento científico moderno¹¹¹ é a procura pela simplicidade das leis que explicam a origem, permanência e termo das coisas. A explicação se formata de maneira a contemplar uma maior abrangência de fenômenos, mediante um reduzido número de hipóteses. Há uma busca de simplicidade nas explicações.

2.2 A ESCOLA PITAGÓRICA – A SOBERANIA DOS NÚMEROS E A HARMONIZAÇÃO DO UNIVERSO

A Escola Pitagórica floresceu na Magna Grécia. Essa região está localizada ao sul da Itália e foi colonizada pelos Gregos com a segunda diáspora, que ocorrera no século VIII a.C., em razão do aumento demográfico no âmbito das comunidades gentílicas, da insuficiência do sistema econômico e político e crescimento de conflitos sociais. Esse fluxo populacional inicialmente ganhou a direção do oriente, colonizando-se a região da Trácia, com os estreitos e costa do mar Negro, o Mediterrâneo Sul e a costa marítima da Ásia Menor. Depois, em direção ao ocidente, fundaram-se as primeiras colônias gregas na Itália, em 750 a.C.¹¹², com a denominação de Magna Grécia. A colonização grega chegou à Ibéria. Essas novas terras foram inseridas nas rotas comerciais e representavam verdadeiros postos avançados de cidades gregas, de seus valores e culturas.¹¹³

Na Magna Grécia, a filosofia ganha outras características, refina-se. Debruça-se sobre assuntos práticos e religiosos, analisando os modos de vida, o bem comum, apresentando alternativas e explicações para a ordem, enaltecendo a harmonia apolínea.¹¹⁴ Pitágoras (?-497 a.C.) de Samos, fundador da Escola

¹⁰⁹ ARISTÓTELES, 2002, A3, 984, a5.

¹¹⁰ REALE, 1999, p. 59.

¹¹¹ FOUREZ, Gerard. *A construção das ciências: introdução à filosofia e à ética das ciências*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1995, p. 155.

¹¹² ARRUDA, José Jobson de A. *História antiga e medieval*. 10. ed. São Paulo: Ática, 1987, p. 129

¹¹³ VICENTINO, 1997, p. 63-64.

¹¹⁴ REALE, op.cit., p. 76.

Pitagórica (Escola no sentido estrito do termo porque há adeptos e discípulos, como se fosse uma ordem), chega à Magna Grécia por volta de 530 a.C., fugindo do governo tirânico de Polícrates de Samos. Antes, empreendera inúmeras viagens, em diferentes culturas, em busca de conhecimento e refino intelectual. Estivera na Fenícia, no Egito, Babilônia, onde lhe atribuem um encontro com Zoroastro e Buda. A vida de Pitágoras, ainda antes da concepção, é marcada por lendas e mistérios que matizam com traços de religiosidade a Escola Pitagórica.¹¹⁵

Enquanto os filósofos jônicos não estavam ligados a movimentos religiosos e estavam pessoalmente engajados em assuntos de interesse prático da *polis* (Tales foi um dos Sete Sábios da Grécia arcaica), na tradição pitagórica a filosofia se inclinou a uma atividade mais religiosa.¹¹⁶

Pitágoras, perscrutando os modos de vida, tomou como referência os Jogos Olímpicos e dividiu os homens em três tipos: a) no nível inferior, estão aqueles que vêm aos jogos para comprar e vender; b) depois, vêm aqueles que participam dos jogos; c) finalmente, aqueles que contemplam os jogos; estes correspondem aos filósofos.¹¹⁷ Essa divisão tripartite dos modos de vida será reabilitada na República de Platão, traduzindo um aceno à harmonia fundada nessa diferenciação funcional dos membros de uma comunidade.

Para Pitágoras, a quem se atribui a autoria da palavra *philosophia* e de quem conhecemos a doutrina através de fragmentos de seus discípulos e por Aristóteles¹¹⁸, as formas da Matemática, a harmonia musical, os movimentos dos planetas estavam todos essencialmente relacionados, o que enfatiza o caráter orgânico de sua doutrina.¹¹⁹ Equilíbrio, ajuste e combinação de opostos; harmonia, cosmologia, apresentam uma dimensão ética muito profunda.¹²⁰ O conhecimento teria para os pitagóricos papel no estabelecimento de uma vida social harmônica, evidenciando-se aí o caráter político de sua doutrina.¹²¹

¹¹⁵ HUISMAN, 2001, p. 765.

¹¹⁶ CHAUÍ, 2002, p. 55.

¹¹⁷ RUSSELL, 2001, p. 25.

¹¹⁸ ARISTÓTELES, 2002, A5, 985, b25 – 987, a25.

¹¹⁹ TARNAS, 2001, p. 38.

¹²⁰ RUSSELL, op. cit., p. 26.

¹²¹ ANDERY, 1999, p. 44.

Pitágoras construiu sua doutrina com base na soberania e sabedoria dos números. Procurou explicar a composição do mundo e das coisas existentes, defendendo o número como elemento base da natureza, de sua ordem e harmonia. Como ninguém aprende os números e suas propriedades observando o mundo sensível, os números pertenceriam, na verdade, ao mundo espiritual. Os números estariam assim escritos nos corações dos homens, e quem quiser conhecer a verdade deverá voltar-se para si, para seu interior. Os seres do Universo se ajustariam à previsão e explicações matemáticas. Como os seres reais possuem os mesmos princípios da matemática (em razão da soberania dos números) e a essência desta são os números, estes também constituiriam a natureza do Universo. O universo e todos os seus fenômenos seriam formados por números. O número, mais do que um símbolo, era visto como um elemento que compunha o universo e seus fenômenos. Portanto, sua noção de número envolvia mais do que a Matemática. Para Pitágoras, o número era tratado como elemento físico, sendo o número *um* (unidade) o *princípio de tudo*.¹²²

Veja-se a impressão de Aristóteles acerca dos pitagóricos, em relação aos números:

[...] Por primeiro se aplicaram às matemáticas, fazendo-as progredir e, nutridos por elas, acreditaram que os princípios delas eram os princípios de todos os seres [...] Todas as coisas em toda a realidade lhes pareciam feitas à imagem dos números e porque os números tinham a primazia na totalidade da realidade, pensaram que os elementos dos números eram elementos de todas as coisas, e que a totalidade do céu era harmonia e número. Eles recolham e sistematizavam todas as concordâncias que conseguiam mostrar entre os números e os acordes musicais, os fenômenos, as partes do céu e todo o ordenamento do universo.¹²³

Da mesma forma como foi o primeiro a falar em filosofia, Pitágoras foi o primeiro a referenciar o termo *kósmos* ao universo. O movimento uniforme e regular dos astros manifestava a presença de almas inteligentes a presidirem o curso de tudo que vive. Para Pitágoras, encontra-se-ia aí a identidade entre a natureza dos deuses e a natureza dos homens. Sócrates depois repetiria:

[...] O Céu e a Terra, os Deuses e os Homens são ligados pela amizade, pelo respeito à ordem, à moderação e à justiça, e por

¹²² HUISMAN, loc. cit., p. 770.

¹²³ ARISTÓTELES, 2002, A5, 985, b25 – 986, a5.

essa razão os sábios (os pitagóricos) chamam o universo de ordem das coisas (kosmos), e não de desordem (akosmia) nem de regramentos.¹²⁴

Pitágoras acreditava que a unidade inicial era formada por dois princípios opostos: o ilimitado, número par; e o limitado, número ímpar. Essa compreensão de unidade formada por princípios opostos (números) propôs uma tentativa de comprovação e demonstração da harmonia no Universo. O mundo seria regido pelas mesmas leis de proporcionalidade das cordas das liras. A natureza numérica da *physis*, compondo uma estrutura harmônica do mundo, estaria presente em todas as coisas, inclusive na alma.¹²⁵

E a maior revelação dessa harmonia seria a música. Essa noção de harmonia foi estendida ao universo, cognoscível a partir da Matemática. A extensão desse conceito de número[...] e harmonia para a política, como condição e expressão de conhecimento, levou os pitagóricos a defenderem a justiça, por exemplo, como uma relação aritmética, uma equação. A natureza vista como uma coisa, uma grande coisa que se compõe de muitas coisas menores.¹²⁶

Pitágoras vai além do sensismo dos jônios. Segundo seu entendimento, os números são anteriores, porque suas leis são verdadeiras antes mesmo da submissão dos seres a elas. São superiores porque governam as coisas e explicam-nas. Enquanto os jônicos explicavam o todo por uma redução mecânica, a doutrina pitagórica, interpretando o mundo como uma diversidade de figuras geométricas, defende que a sua compreensão decorre da interseção das leis dos números. Dessa forma, pretendia substituir a mecânica universal pela matemática universal.¹²⁷ Essa interpretação do mundo, a partir da matemática, influenciou mais tarde a teoria das idéias ou teoria dos universais.¹²⁸

Para a Escola Pitagórica, a alma individual emana da alma universal. Constitui parte de um todo e compõe uma unidade. Daí, todo bem tem sua fonte na unidade e na ordem e todo o mal tem sua fonte na divisão e na desordem. O homem virtuoso é aquele que se conforma com as leis da razão e que regula sua vida se espelhando em *Deus*. A virtude nasce do acordo das diversas partes da

¹²⁴ PLATÃO *apud* HUISMAN, 2001, p. 770.

¹²⁵ CHAUÍ, 2002, p. 69.

¹²⁶ ANDER, 1999, p. 40.

¹²⁷ FOUILLÉE, 1951, p. 53.

¹²⁸ RUSSELL, 2001, p. 28.

alma, produzido sob as leis da razão. Virtude é harmonia; Justiça é a correspondência entre o agir e as leis da razão.¹²⁹

2.3 HERÁCLITO E OS ELEATAS: UNIDADE NO DEVIR OU NO SER?

Heráclito (540 – 480 a.C.), filho de família aristocrática, nascido em Éfeso, na Jônia, é considerado por muitos como o mais importante dos filósofos pré-socráticos. Como Parmênides (século V a.C.), pode ser considerado fundador da filosofia do ser: ambos apresentaram os problemas e deduziram respostas que definiram, nos séculos seguintes, os impasses sobre os quais se debruçam as reflexões filosóficas. Pretenderam os dois deduzir respostas acerca da essência das coisas e do mundo e a possibilidade de conhecimento válido. Parmênides e Heráclito tinham idéias opostas: existência ou inexistência do ser (permanecer) e do devir; da existência ou não do movimento. Para Heráclito, a aparência era a imobilidade das coisas; para Parmênides, a aparência era a mobilidade das coisas. Para ambos, contudo, o verdadeiro sempre decorre do pensamento e cabe a este analisar a experiência sensível.¹³⁰

Entre Parmênides e Heráclito, abre-se o espaço para se fazer Filosofia. Parmênides, afirmando que Tudo é Uno¹³¹, fornece o elemento do *logos* universal que abrange tudo. Heráclito, afirmando que tudo flui, que tudo se constitui em movimento de pólos opostos, fornece o elemento da Dialética. O “Tudo é Uno” e o “Tudo Flui” apresentam-se como lemas de toda e qualquer filosofia, representando Repouso e Movimento, Totalidade e Dialética.¹³² A história da filosofia grega se desenvolveu como tentativa de superação dessa oposição entre Heráclito e Parmênides (contradição-mudança *versus* identidade-permanência): a mudança e os contrários existem e podem ser pensados, mas,

¹²⁹ FOUILLÉE, op. cit., p. 57.

¹³⁰ CHAUÍ, 2002, p. 106.

¹³¹ ARISTÓTELES, 2002, A5, 987, a.

¹³² CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. *Dialética para principiantes*. 3. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 25.

ao mesmo tempo, também existe a identidade ou permanência dos seres e pode ser pensada.¹³³

Heráclito, pai da Dialética, afirmava não ser possível entrar duas vezes no mesmo rio. O rio não seria mais o mesmo. Estando tudo em movimento, a realidade se constituiria dialeticamente como jogo dos opostos. No início, tudo é luta e guerra; depois, há uma síntese conciliadora. O Cosmo representa uma síntese no Universo.¹³⁴

Heráclito concebeu o Universo como um processo em constante transformação, como *eterno fluir*, como um devir constante, onde tudo está sujeito a mudanças. O que para os eleatas seria *doxa*, mera aparência e ilusão, para Heráclito tudo está sempre se modificando e em movimento. Não há presente, somente futuro e passado. Entre as idéias defendidas por Heráclito, destacam-se: o mundo como devir eterno, a ordem e a justiça do mundo pela guerra dos contrários; a unidade da multiplicidade.¹³⁵ Porém, esse devir era concebido como algo que obedecia a regras de natureza superior, determinadas por uma razão ordenadora (*logos*) que estaria presente em tudo, inclusive nas leis ditadas pelo homem, e, assim, fonte de todas as normas de condutas e dos seres.¹³⁶

Para Heráclito, a guerra (*pólemos*) é a razão de todas as coisas. Contra a tradição poética homérica, Heráclito entendia que a guerra decorre da comunidade e com ela se identifica: a guerra é que aproxima as coisas, deixando-as juntas, para formar um mundo comum. A luta dos contrários é harmonia e justiça e seria exatamente essa tensão de opostos que constituiria a unidade do Uno. Da guerra nasceria o cosmo, a ordem, equilíbrio dinâmico de forças contrárias. Diz Heráclito: “é sábio escutar não a mim, mas a meu discurso (*logos*), e confessar que todas as coisas são Um”¹³⁷. Tudo é um porque o um é todas as coisas. O múltiplo é um e o um é múltiplo.¹³⁸ Entre os fragmentos esparsos preservados de obras de Heráclito (*As Musas e Da Natureza*), o fragmento DK B 50 traz: “Os que ouvirem – não a mim, mas ao discurso (*logos*) – deverão

¹³³ CHAUÍ, 2002, p. 181.

¹³⁴ CIRNE-LIMA, op. cit., p. 25.

¹³⁵ CHAUÍ, op. cit., p. 81.

¹³⁶ JASPERS, Karl. *Los grandes filósofos*. Madri: Editorial Tecnos, 1998, p. 55.

¹³⁷ HERÁCLITO. *Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, D 50, p. 24.

¹³⁸ CHAUÍ, 2002, p. 82.

sabiamente convir que tudo é um.” Heráclito defendia a unidade nessa luta dos contrários.¹³⁹

Para Heráclito, o mundo não seria o caos. A oposição dos contrários leva inexoravelmente ao equilíbrio e à harmonia. O fogo primordial, inteligente e causa da ordenação do mundo, nunca excede sua medida e justiça. Em sua visão, Heráclito descobria a regularidade, ordenação e certeza em todo vir-a-ser. Concluía ele que, assim, o vir-a-ser não poderia ser injusto ou criminoso.¹⁴⁰

Esse *logos*, ou fogo primordial, alcança todo o universo, inclusive a realidade humana. Diz Heráclito:

[...] Tudo fazemos e dizemos segundo a participação do entendimento divino (*logos*). Por isso devemos seguir apenas a este entendimento universal. Muitos, porém, vivem como se tivessem um entendimento próprio (*idían phrónesin*); o entendimento, porém, não é outra coisa que a interpretação (o tomar consciência, a exposição, a convicção) dos modos de ordenação (*exégesis tou trópou*, organização) do todo. Por isso, na medida em que tomamos parte no saber dele, estamos na verdade; mas, na medida em que temos coisas particulares, estamos na ilusão.¹⁴¹

Parmênides nasceu no início do século V, em Eléia, sudeste da Itália. Participou ativamente da política e escreveu em versos suas idéias. Entendia que o ser era uno, imutável e indivisível. Para ele, o uno seria indivisível, sem partes, sem forma, sem movimento, sem mudança, sem idade, ou seja, sem relação com o tempo.¹⁴²

Historicamente, Parmênides apreendeu (copiou) a estrutura lógica defendida por ele para o ser do interior das cosmogonias, centrando-a na noção de unidade. Tratando essa noção de unidade apenas do ponto de vista racional, mostra que essa unidade se apresenta incompatível com os movimentos e a multiplicidade de sentidos. Assim, raciocina: “*o que é, sendo o que é, terá de ser único*”. Seria um absurdo *o que é* ser, ao mesmo tempo, *o que não é*. Seguindo o

¹³⁹ HUISMAN, 2001, p. 486.

¹⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crítica Moderna*. In: Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1999, p. 133.

¹⁴¹ HERÁCLITO, op. cit., p. 115.

¹⁴² ALAIN. *Idéias: introdução à filosofia: Platão, Descartes, Hegel, Comte*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 30.

mesmo raciocínio, propõe o ser imóvel, eterno, indivisível, homogêneo, finito e corpóreo.¹⁴³

Para muitos de seus intérpretes, teria formulado os dois princípios lógicos fundamentais: a) o princípio da identidade (o ser é o ser); b) o princípio da não-contradição (se o ser é, o seu contrário, não-ser, não é). Parmênides teria apresentado a lei fundamental do pensamento lógico válido, pelo qual uma coisa não pode ser e não-ser ao mesmo tempo. Para Parmênides, considerado o pai da Ontologia, a essência das coisas é não mudar. O devir é apenas aparência. Para Parmênides: a) o que é existe; b) o que não é não existe; c) o movimento não existe; d) a diversidade não existe.¹⁴⁴

Parmênides enunciou as regras que preveniam os gregos da época contra os possíveis vícios da palavra: incoerência, contradição, e linguagem dupla.¹⁴⁵ A filosofia apresentada por Parmênides libra-se na irrestrita confiança nos poderes da razão humana que, para Platão, baseia-se na identidade essencial da razão no homem e em Deus.¹⁴⁶

Nessa primeira fase da Cosmologia grega, houve uma preocupação em explicar a origem e a composição do universo e de seus fenômenos. Nessa fase, chamada de filosofia pré-socrática, a natureza é objeto e fonte de estudos. Houve uma explicação racional sobre a origem, ordem e transformação da natureza e, em estando o homem na natureza, poderiam também suas relações ser explicadas pelas mesmas leis da natureza, cujo elemento primordial chama-se *physis*.

¹⁴³ PESSANHA, José Américo Motta. *Os pré-socráticos. Vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 21.

¹⁴⁴ CHAUÍ, loc. cit., p. 90.

¹⁴⁵ HUISMAN, loc. cit., p. 746.

¹⁴⁶ GUTHRIE, 1995, p. 12.

2.4 OS ATOMISTAS: O UNIVERSO SE FAZ E SE DESFAZ AO ACASO

Os atomistas sucederam aos eleatas. Seus principais pensadores são Leucipo (?-450 a.C.) e Demócrito (460-370 a.c.). O primeiro é de Mileto, com atenções voltadas para cosmologia. O segundo, de Abdera, contemporâneo e conterrâneo de Protágoras, tem preocupações com éticas e técnicas, com pensamentos que o fazem muitas vezes reconhecido como pensador socrático.¹⁴⁷

Defendiam que na natureza tudo decorreria da ação de elementos invisíveis, os átomos. Em resposta ao imobilismo eleata, que supunha ser o real uno e imóvel, sob argumento de que movimento e pluralidade se tornam fisicamente impossíveis sem um espaço vazio que separe diferentes unidades, o atomismo de Leucipo e Demócrito, ao admitir o vazio, evitou a conclusão eleata de imobilismo, embora considerasse individualmente os átomos com as mesmas características da realidade pensada por Parmênides. Os átomos seriam, da mesma forma como a realidade dos eleatas, indivisíveis, imutáveis, homogêneos, sólidos. Como se diferenciassem em tamanho, forma, posição e ordem, e como estas variam infinitamente, haveria infinitos tipos de átomos. Os átomos seriam, assim, fragmentação do ser-Uno eleático em infinitos seres-unos. Imperceptível aos sentidos, o átomo só seria visível ao intelecto.¹⁴⁸

Os átomos não seriam qualidades; seriam formas – figura, ordem, posição –, estruturas das coisas que, em movimento no vácuo – espaço simplesmente vazio –, provocariam a origem e mudança das coisas. Os atomistas entendiam o universo composto de matéria e um espaço vazio necessário para que as coisas pudessem se movimentar, sendo até mesmo a alma um tipo *sutil de átomos*. Por considerarem que tudo, à exceção do espaço vazio, é matéria, são considerados os primeiros filósofos materialistas. Para os materialistas – a doutrina socrático-platônica apresentou o mundo das idéias – toda a realidade era corpórea: o *logos* de Heráclito, o ser de Parmênides, o nous de Anaxágora, seriam corpóreos, ainda que esta corporeidade não seja a mesma daquela que percebemos em outros corpos através dos sentidos. Na verdade, o materialismo

¹⁴⁷ CHAUÍ, 2002, p. 121.

¹⁴⁸ REALE, 1990, p. 65.

dos atomistas se distinguiria dos demais por acreditar que a origem do movimento e do devir não decorreria de nenhuma força externa aos átomos, à matéria.¹⁴⁹ Nesse aspecto, os atomistas são mecanicistas, ou seja, para eles os movimentos ocorrem por obra do acaso.

Os átomos movimentam-se nos espaços vazios, chocando-se entre si, encontrando-se, entrelaçando-se de acordo com a simetria de suas formas, tamanhos, posições. Quando reunidos, formam conglomerados de átomos que produzem, por suas infinitas combinações, o mundo da experiência. A percepção e o pensamento desses infinitos mundos ocorrem devido à entrada em nossas vistas de imagens do mundo exterior. Nenhuma percepção ou pensamento nos chegou senão pelo choque de uma imagem vinda do mundo exterior. Essas combinações de átomos realizam infinitos mundos, que se encontram em constante transformação, nascem e se destroem pelo movimento dos átomos. Da mesma forma que existem infinitos átomos, há infinitas formas de aglomeração e, assim infinitos mundos. A realidade não seria, então, como para Anaxágora, governada por qualquer inteligência ordenadora, mas simplesmente pelo acaso, por uma necessidade cega. Essa visão do universo pensada pelos atomistas, com seu mecanicismo e sem espaços para finalismos, não foi reabilitada por Platão. Ao ser redescoberta no século XVII, formou a base da ciência moderna.¹⁵⁰

2.5 CONTRIBUIÇÃO POLÍTICA DOS PRIMEIROS FILÓSOFOS: RACIONALIDADE CÓSMICA E UNIDADE DA *POLIS*

Observou-se, acima, que o processo de racionalização do conhecimento, por influências dos babilônicos e egípcios, se iniciou discutindo as coisas do Céu. Desde Tales os homens se voltaram ao mundo físico, com a curiosidade de revelar os segredos do Universo, pondo-se a procurar uma substância una, substrato material subjacente a todos os elementos na Terra.

¹⁴⁹ CHAUÍ, loc. cit., p. 125.

¹⁵⁰ ABBAGNANO, 2000, p. 92.

Deve-se receber com reservas a afirmação de que os primeiros filósofos se interessaram somente pelas coisas da Natureza, olvidando os assuntos da política, e que a preocupação com o homem e o social só teria sido descerrada com Sócrates.¹⁵¹

Na verdade, os primeiros filósofos, ao sondarem a revelação dos mistérios e segredos da Natureza, procuravam soluções ao enigma do Universo. Buscavam o princípio primordial, tratando o mundo como cosmo. Mesmo que suas vistas não tenham sido lançadas diretamente sobre o Homem, especificamente sobre sua natureza, cumpre observar que, fazendo o Homem parte do cosmo, as explicações levantadas em relação ao cosmo, de alguma forma alcançariam os problemas do Homem.¹⁵² As conclusões referentes ao Universo físico implicavam soluções semelhantes aos elementos da natureza moral do homem e do estado. Acreditava-se na transposição das verdades físicas para o universo moral.¹⁵³ Desse modo, há entre os primeiros filósofos o desenvolvimento de uma racionalidade ordenadora, à vista de buscarem eles o princípio primordial, capaz de explicar a ordem do mundo.

De outra parte, ao se pensar o surgimento da Filosofia, impossível abandonar a formação da *polis*, enquanto estado fundado da ordem jurídica e, portanto, justificado. A observação da natureza, empreendida pelos primeiros filósofos, de alguma forma objetivava o conhecimento de uma lei estável que traduzisse o devir eterno do conhecimento. A busca dessa lei pelos filósofos naturalistas não deixa de ser um impulso a uma concepção intuitiva de uma ordem imanente na Natureza e no curso dos acontecimentos humanos. Há o desenvolvimento de uma idéia de legalidade intrínseca da vida social,¹⁵⁴ revelando-se o mundo como um cosmo, como uma comunidade jurídica das coisas, isto é, “um cosmo sujeito à mais restrita legalidade”, submetido à norma jurídica absoluta e inviolável.¹⁵⁵

Nesse sentido, Anaximandro aparece como o primeiro filósofo a escrever em prosa suas idéias, com o propósito de difundi-las, da mesma forma

¹⁵¹ CASSIRER, 1994, p. 14.

¹⁵² REALE, 1999, p. 177.

¹⁵³ BARKER, 1978, p. 73.

¹⁵⁴ JAEGER, 2001, p. 180.

¹⁵⁵ Ibid., p. 207.

como o legislador escrevia suas tábuas.¹⁵⁶ Concebendo o mundo como cosmo, Anaximandro vê na harmonia a justiça desse cosmo. Essa harmonia exprimiria a relação entre as partes com o todo, sob o pálio de uma proporcionalidade que, à semelhança do Direito, não poderia ser impunemente transgredida.¹⁵⁷ Barker expressa de forma clara esse sentimento de uma ordenação necessária e inevitável da vida humana contido na Filosofia naturalista de Anaximandro:

[...] Anaximandro tenta “ordenar o mundo físico mostrando que havia um princípio de ‘justiça’ sob todas as transformações aparentes; argumentando no sentido da existência provável de uma lei no mundo físico, a partir da existência provada da Lei no mundo dos homens”¹⁵⁸

Heráclito vai além de Anaximandro. Enquanto este observa a analogia entre o mundo moral e material, aquele propõe uma explicação das leis sociais a partir da lei da natureza, fundamento de validade da ordem social. Heráclito propunha a busca da sabedoria na observação da natureza das coisas. Entendia que era preciso ter em vista o universal, que estaria presente em tudo. O conhecimento do universal mostraria ao espírito o eterno, o infinito, o único na multiplicidade das coisas temporais, que são finitas e variáveis.

Heráclito escreveu três livros sobre a Natureza, um dos quais relacionado à Política. Nesse livro, Heráclito afirmava que, da mesma forma como as Fúrias perseguiriam o Sol caso este renunciasse à sua trajetória¹⁵⁹, deveriam os cidadãos se interessar em cumprir e fazer cumprir suas leis, pois estas constituiriam reflexos das leis universais.

Para Heráclito, que desenvolve uma racionalidade orgânica, em que ressalta o valor da unidade, o homem é uma parte do Cosmos. Para ele, considerado por muito tempo um filósofo da natureza desinteressado dos assuntos políticos, a unidade deve ser interpretada dentro de um vasto contexto. O *logos* de Heráclito não é apenas um pensamento conceitual, mas um conhecimento de onde brotam a palavra e a ação.¹⁶⁰ Dentro dessa espécie de comunidade social (*logos*), o homem conquista uma posição como ser cósmico,

¹⁵⁶ JAEGER, 2001, p. 195.

¹⁵⁷ Ibid., p. 207.

¹⁵⁸ BARKER, loc. cit., p. 83.

¹⁵⁹ Ibid, p. 78.

¹⁶⁰ JAEGER, 2001, p. 225.

dentro do Cosmo descoberto pela Filosofia naturalista e, portanto, deve obedecer às leis cósmicas. Nessa condição, como parte do todo cósmico, está “submetido às leis do cosmos, tal como as suas demais partes.” Para Heráclito, a liberdade do homem grego consiste em “se sentir subordinado, como membro, à totalidade da *polis* e das suas leis.”¹⁶¹

Por seu turno, Pitágoras apresentou o número como elemento base da Natureza, de sua ordem e harmonia. Dessa forma, o número, além de compor o universo físico, estaria gravado nos corações dos homens, podendo o comportamento destes ser passível de explicações matemáticas. A natureza numérica da *physis*, compondo uma estrutura harmônica do mundo, estaria presente em todas as coisas, inclusive na alma dos homens.¹⁶² Subjacente à Moral estaria também o número. Dos números, exsurgiria a noção de justiça, entendida como harmonia e equilíbrio.

A Filosofia teve sua origem na contemplação da Natureza e do mundo. Contudo, é preciso conjugar-se esse olhar com os interesses práticos que emergiam dentro do quadro social e político da cidade. Para Kelsen, não se deve esquecer que essa contemplação do mundo tem como sentido mais profundo a legitimação das autoridades sociais. A própria natureza é interpretada buscando-se-lhe, por analogia à sociedade, a ordem encontrada na *polis*. Há como que uma estatização da visão de mundo. Veja-se a conclusão do Jurista Austríaco:

[...] Por essa razão, é absolutamente natural que os mais antigos filósofos naturais e escolas de filosofia natural – Tales e os milesianos, os pitagóricos, Parmênides, Empédocles e Zenon – tenham desenvolvido atividades políticas também.¹⁶³

Quando Tales, Anaxímenes e Anaximandro buscavam um princípio primordial, a partir do qual o mundo pudesse ser explicado como uma unidade, tinham em mente algo que governa o mundo como um monarca absoluto. “Não é por acaso que essa filosofia natural floresceu numa época em que reinava na Grécia a tirania.”¹⁶⁴

¹⁶¹ JAEGER, 2001, p. 228.

¹⁶² CHAUÍ, 2002, p. 69.

¹⁶³ KELSEN, 2000, p. 19.

¹⁶⁴ Id.

Em Atenas, que receberá os filósofos jônicos, após a invasão de Mileto pelo Império Persa, na segunda metade do século V a.C., essa visão cosmológica dos filósofos fisicistas será usada para ilustrar, para dar exemplos – que se pretendiam usar como provas – aplicáveis ao universo das idéias políticas. Nos primeiros filósofos, a teoria política se fez como especialização da visão cosmológica. Em Atenas, os filósofos de fato se concentrarão primeiro nas coisas do homem e da vida política, utilizando-se da filosofia naturalista – que chegou com Anaxágora, amigo de Péricles¹⁶⁵ – como suporte a alegorias. O pensamento ateniense debruça sobre o mundo das instituições e da ação humana, servindo-se da física apenas como ilustração,¹⁶⁶ consolidando e sistematizando em Platão, todavia, a tendência ordenadora e sistêmica do conhecimento racional.

¹⁶⁵ FINLEY, Moses I., *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 139.

¹⁶⁶ BARKER, 1978, p. 79.

3 COM AS VISTAS NA TERRA: PENSANDO EM ORDEM SOCIAL

3.1 DA COSMOVISÃO À REFLEXÃO ÉTICA: A ORDEM NATURAL REFLETIDA NA ORDEM SOCIAL?

3.1.1 Atenas Torna-se o Centro do Universo Grego: Substrato Material para o Nascimento da Filosofia Política

Depois de surgir em Mileto, na Ásia Menor, a Filosofia viajou por inúmeras cidades gregas, acompanhando as relações comerciais e políticas decorrentes da expansão do comércio no mar Mediterrâneo. Em razão das Guerras Médicas, difundiu-se também pela Magna Grécia, hoje sul da Itália. Finalmente, com a vitória grega sobre os persas, a Filosofia aportou em Atenas. Sob proteção de Péricles, viveram em Atenas artistas como Fídias e Íctino e pensadores como Anaxágoras e Protágoras.¹⁶⁷

Atenas viveu prosperidade e paz no Século V a.C., após reunir militarmente em torno de si outras cidades gregas (Confederação de Delos) e investir contra os persas, libertando províncias da Ásia Menor e vencendo a batalha do rio Eurimedon, em 468 a.C.¹⁶⁸ Após vencer os persas, Atenas passou a monopolizar o comércio pelo mar Mediterrâneo e tornou-se centro cultural do mundo grego, para onde acorreram estrangeiros, comerciantes, intelectuais, artistas e, também, filósofos, com florescimento das letras, das artes e também da filosofia.¹⁶⁹ Essa fase de florescimento cultural é conhecida como “*idade de ouro*” ou “Século de Péricles” (V a.C.) e constitui o período áureo da cultura grega.¹⁷⁰

Com a expansão comercial e política de Atenas, houve um aumento de complexidade em sua vida social e política e, em decorrência, intensificação

¹⁶⁷ MARINHO, Inezil Penna. *Grandes julgamentos da Grécia Antiga*. Brasília: Horizonte, 1979. 1979, p. 67.

¹⁶⁸ VICENTINO, 1997, p. 72.

¹⁶⁹ CORBISIER, 1983, p. 104.

¹⁷⁰ MARTINS, 1993, p. 93.

de conflitos sociais. Ao passar a centro do universo grego, Atenas, que já havia abrigado em sua origem tribos estrangeiras, acolhia agora imigrantes das mais diversas regiões, tornando-se uma confluência de distintas nações e famílias.¹⁷¹

Com a expansão do comércio marítimo, a ampliação dos negócios e mercados, houve a necessidade de maior abstração na elaboração de institutos sociais que preservassem a segurança e efetividade das relações econômicas. A consolidação da economia monetária exigiu a elaboração de contratos e ajustes que referenciassem as relações econômicas e o intercâmbio nos negócios. Também houve a necessidade da padronização de rotinas e procedimentos de tratamento de conflitos, como forma de se verem reduzidas a complexidade¹⁷² e a contingência inerentes a um sistema econômico monetarizado e baseado na compra e venda de mercadorias. Com o incremento da economia em Atenas e nas demais cidades da Confederação de Delos, houve grandes transformações nas referências simbólicas, descerrando-se novos horizontes e valores, aumentando a complexidade social e patrocinando uma profunda crise paradigmática, em que se exigia a teorização da prática social comercial, com vistas à produção de novas operações e à segurança dos negócios.¹⁷³

Atenas se constituiu como uma espécie de estuário cultural, ponto de interseção de artistas e pensadores¹⁷⁴. Suas instituições políticas, sociais e jurídicas estavam inseridas funcionalmente nesse contexto e cabia a eles imprimir um mínimo de unidade à pluralidade e heterogeneidade (necessidade, pois, de princípios ordenadores), tentando garantir uma harmonização das questões, anseios e valores potencialmente contraditórios.

Esse novo contexto histórico demandou uma rearticulação ideológica da produção cultural em face das estruturas sociais emergentes. Já no século V, com o governo dos Tiranos, que representaram uma fase de transição entre o domínio da nobreza e a democracia grega, começara a decair a influência da poesia aristocrática¹⁷⁵, porque esta não mais reproduzia os interesses ideológicos do sistema político dominante. Os problemas sociais reclamaram a

¹⁷¹ HEGEL, 1998, p. 192-193.

¹⁷² LUHMANN, 1998, p. 79.

¹⁷³ ASSIS, 2002, p. 312.

¹⁷⁴ RUSSELL, 2001, p. 66.

¹⁷⁵ JAEGER, 2001, p. 270.

construção de novas referências e, assim, um novo especular. Nesse contexto, houve também um processo de substituição do fundamento religioso nas deliberações da *polis* por uma fundamentação baseada no interesse geral.¹⁷⁶

Com a hegemonia política de Atenas no interior da Confederação de Delos, a antiga *areté*¹⁷⁷, condensada no conjunto de valores (físicos, psíquicos, morais, éticos, políticos) que formava o ideal de excelência e de valor humano da aristocracia grega, orientando sua educação e as instituições sociais da Grécia aristocrática, encontrava-se defasada. Essa antiga *areté* já não respondia aos questionamentos e indefinições de uma sociedade que se urbanizava e tinha no comércio a sua maior força econômica, em decorrência de sua supremacia militar e política.

Nessa realidade política, denominada “milagre grego” (designação do conjunto de instituições, trabalhos literários, científicos, técnicos construídos na Grécia Antiga), concorriam disputas de classe, dominação, alternâncias de poder. Dentro desse espaço, floresceu uma surpreendente produção cultural, que constitui a base da Civilização Ocidental. A forma de administrar os conflitos, o exercício do domínio pelas classes dirigentes; a legitimação desse domínio pela institucionalização do monopólio do uso da violência por meio das leis, o que permitia manter os conflitos dentro de limites de tensões assimiláveis pelo sistema jurídico-político vigente; a constituição do estado jurídico; a legitimação decorrente de várias produções culturais¹⁷⁸ (mito, Filosofia, Literatura, Música, Arte e outros) estão certamente ainda hoje compondo os alicerces da civilização política moderna, estruturando e referenciando o pensamento e as atitudes das pessoas dentro de limites aceitáveis pelas classes dirigentes, domesticando o *rebanho perplexo*, controlando os meios de fabricar o consenso dentro do quadro político-social.¹⁷⁹

Quando a noção de *polis* se institucionalizou em Atenas, durante o século VI a.C., as organizações político-sociais eram realezas de tipo feudal, onde os poderes (políticos, religiosos, jurídicos, técnicos) eram exercidos e

¹⁷⁶ COULANGES, 1999, p. 261.

¹⁷⁷ CHAUÍ, 2002, p. 495.

¹⁷⁸ PARSONS, Talcott. *O sistema das sociedades modernas*. São Paulo: Pioneira, 1974, p. 21.

¹⁷⁹ HARNECKE, Marta. *Tornar possível o impossível: a esquerda no limiar do século XXI*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 215.

compartilhados por poderosas famílias – os “bem-nascidos” – sobre os agricultores, artesãos e pescadores. Havia, pois, antagonismos e conflitos entre estirpes ricas e pobres, que se institucionalizaram na formação de três partidos, cuja distinção se fazia pela localidade de seus membros e, portanto, por seus modos de vida: os *diácrios*, habitantes das montanhas, vinicultores, produtores de azeite e pastores; os *pedieios*, habitantes das planícies, ricos e aristocráticos; e os *parálisos*, habitantes do litoral.¹⁸⁰

Nesse contexto social, havia violentos conflitos de classe a ponto de Drácon e Sólon, sucessivamente, por volta dos anos 600 a.C., enunciarem princípios ordenadores da vida social, baseando-se na existência de leis naturais da comunidade social e política.¹⁸¹ Esses legisladores (*nomotetas*) abriram os primeiros caminhos para a participação de todos os envolvidos e interessados na gestão das questões comuns da cidade. As regras costumeiras foram aos poucos sendo substituídas por textos claros e públicos. Esses textos assumiram a forma de *Leis* que, por exigência de Drácon, passaram a referenciar as decisões dos juízes, cujo dever seria dar conhecimento dos argumentos de suas decisões. Com essa modificação na estrutura jurídico-social, a *Lei* ganhou uma feição de garantismo político¹⁸². Sobre esse Estado jurídico, Estado fundado na Lei, que se converteu em espiritualidade, mantendo a unidade da sociedade, como uma comunidade orgânica, veja-se Jaeger:

[...] O Homem forja-se com a lei uma corrente nova e apertada que mantêm unidas as forças e os impulsos divergentes e os centraliza, como a antiga ordem social jamais teria podido fazer. O Estado expressa-se objetivamente na lei, a lei converte-se em rei, e este senhor invisível [...] introduz as suas normas em todos os capítulos da vida.¹⁸³

No contexto do legalismo do Estado, onde se encontrava a Lei no centro de todo o pensamento, desenvolveu-se a idéia filosófica de cosmos, que se projetou no Universo. A *polis*, como cosmos legal, se fez para o Homem como garantia de todos os princípios ideais da vida. Esse novo tipo de Homem, que se

¹⁸⁰ HEGEL, 1998, p. 217.

¹⁸¹ JAEGER, 2001, p. 513.

¹⁸² FERRAJOLI, Luigi. *El garantismo y a la filosofia del derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colômbia, 2001, p. 65.

¹⁸³ JAEGER, op. cit, p. 142.

formou na nova estruturação do Estado, sobre o fundamento comum do direito para todos, se forjou no que se chama cidadão.¹⁸⁴

Heródoto (século IV a.C.), ao historiar a vitória da Grécia sobre os Bárbaros, por ocasião das duas Guerras Médicas, enfatizou o império da lei para os *gregos*, evidenciando a superioridade dos cidadãos combatentes porque comandam a si mesmos, ao contrário dos persas, que obedecem a um homem e não têm outro interesse além do medo, o que de alguma forma concretiza a proteção de interesse individual e não a realização do bem de todos.¹⁸⁵

Nesse regime político de busca de integração social e política, os homens livres não-estrangeiros passaram a discutir e defender em público, na *ágora* (praça pública), sugestões para os destinos da cidade. A relativa liberdade para discutir a vida política, a promoção de ações próprias do ambiente democrático, como propor, argumentar, discordar, convencer, favoreceu o desenvolvimento de argumentação e justificação racional, abrindo espaço para a vida da *polis* assumir o centro das investigações do pensamento filosófico.

Essa reflexão sobre a *polis* exigiu o estudo de sua parte componente, o Homem. A vida ética e moral do Homem assumiu o núcleo de interesse do pensamento filosófico. Definiram-se as qualidades e virtudes humanas: bondade, justiça, temperança, coragem.¹⁸⁶ Não só do homem particular, indivíduo, isolado, mas do homem-cidadão, partícipe da construção do bem comum, garante do interesse coletivo da *polis*. A convergência sobre o Homem representou uma mediação assecuratória dos interesses de comunidade. Na Grécia, não havia representantes. A democracia se materializava diretamente pelo cidadão, na Assembléia.¹⁸⁷

Com a democracia, as discussões políticas redirecionam a Filosofia para os assuntos da *polis*, onde estava inserido o cidadão. A *polis* não é a cidade em sua referência e localização física. Vai mais além e tem um sentido orgânico. É a organização da comunidade, resultante do agir e falar conjuntamente. Sua principal característica reside no fato de representar o conjunto de pessoas e se

¹⁸⁴ JAEGER, loc. cit., p. 148.

¹⁸⁵ CHÂTELET, 2000, p.13.

¹⁸⁶ CASSIRER, 1977, p.21.

¹⁸⁷ DAHAL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Universidade de Brasília, p. 117.

consolidar, do ponto de vista das organizações e instituições, na seguinte frase: “onde quer que vá serás uma *polis*.”¹⁸⁸

A democracia direta realizada nas assembléias populares (Eclésia), por ser aberta a todo cidadão – não havia burocracia administrativa ou funcionários públicos, exceto escriturários, escravos de propriedade do Estado, responsáveis por registros, cópias de leis e tratados, elaboração de listas de inadimplentes¹⁸⁹ –, exigia do cidadão grego um conhecimento acerca dos assuntos da cidade¹⁹⁰, cobrando-lhe arte de argumentação e técnicas de convencimento. Não é sem razão que a Filosofia Naturalista até então formatada sobre a forma de monólogo, nesse novo contexto, ganha nova concepção, transformando-se em diálogo.¹⁹¹

Esse novo viver político propiciou uma mudança profunda em Atenas, inclusive na educação. Outrora, na Aristocracia, o poder pertencia aos senhores de terra e do comércio, e a elite política, valendo-se de poesia grega, havia estruturado a educação, preparando o grego para ser o guerreiro belo e bom, qual os heróis mitológicos. A antiga *areté* fundava-se em Homero, identificando-se com o ideal cavalheiresco aliado a uma conduta cortês e ao heroísmo guerreiro e incorporando atributos da nobreza, recebidos desde o nascimento por herança dos ilustres antepassados. Essa *areté* remetia-se não apenas à excelência dos homens, mas também à superioridade dos deuses.¹⁹² Na Democracia, a educação ganha papel político estratégico de formar o *cidadão*, com esteio na virtude cívica.¹⁹³ Nesse novo caldeirão cultural e político, surgem os sofistas e os filósofos clássicos.¹⁹⁴

¹⁸⁸ ARENDT, *A condição humana*. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 211.

¹⁸⁹ FINLEY, 1988, p. 31.

¹⁹⁰ MATOS, Nelson Juliano Cardoso. *Teoria do Estado: uma introdução crítica ao Estado Democrático Liberal*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002, p. 99.

¹⁹¹ CASSIRER, loc. cit., p.21.

¹⁹² PRÉ-SOCRÁTICOS, 1999, p. 9.

¹⁹³ JAEGER, 2001, p. 7.

¹⁹⁴ CHAUÍ, 1995, p. 36.

3.1.2 Filosofia muda seu objeto: da cosmovisão à reflexão ética

Depois desse olhar para o alto e para os lados, para o exterior e entorno, o grego enfim interioriza seu olhar e adentra “o ser homem”, baixando as vistas para as coisas da *polis*. Após a vitória dos gregos sobre os persas e a conseqüente expansão do comércio entre as várias cidades gregas no Mar Mediterrâneo, houve uma crise cultural – suscitada pelo movimento sofístico –, em que restou caracterizada a insuficiência das idéias fisicistas na apresentação de respostas para os novos impasses e conflitos sociais e políticos.¹⁹⁵ Com a expansão da economia e o afluxo de estrangeiros, a sociedade ateniense tornara-se mais complexa, pondo em cheque os valores e tradições anteriores.

Houve a necessidade de teorizar a atividade política, tornando-a objeto de investigação filosófica. A física passou a apenas ilustrar o discurso, com a apresentação de exemplos aplicáveis ao campo das idéias políticas.¹⁹⁶

Esse *redirecionamento* filosófico, em que a reflexão se direciona ao homem, pretendendo uma reflexão ética e, assim, se constituindo em Filosofia Moral, coincide cronologicamente com o processo de hegemonia política e econômica de Atenas.¹⁹⁷ A simples racionalização do mito já não era suficiente para responder as novas inquietações e questionamentos, aportadas com o novo contexto social, econômico e político grego. As especulações dos primeiros filósofos perdiam-se em refinamentos intelectuais, construindo representações engenhosas, mas obscuras e extravagantes, que em nada atendiam às novas exigências da sociedade ateniense.¹⁹⁸ Cite-se, por exemplo, o raciocínio de Zenão de Eléia (século V a.C.), tentando demonstrar que o movimento, por não ser racional, não poderia ser real, e se valendo de uma fantasiosa alegoria afirmando que o veloz Aquiles nunca alcançaria uma tartaruga preguiçosa que por antecipação houvesse partido na frente, pois a distância que os separa possui uma série infinita de pontos que a tartaruga já teria deixado para trás. A

¹⁹⁵ NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e anti-humanismos: introdução à antropologia filosófica*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 29.

¹⁹⁶ BARKER, 1978, p. 81.

¹⁹⁷ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 18.

¹⁹⁸ RUSSELL, 2001, p. 62.

insuficiência dessa especulação físico-naturalista ensejou a chegada dos sofistas ao universo intelectual ateniense¹⁹⁹ e redirecionou as especulações para o homem, os costumes e assuntos da *polis*.

Consolidada a economia monetária e exportadora, a classe mercantil de Atenas interessou-se em rever as estruturas sociais e políticas. O governo de Péricles consubstanciaria em suas reformas, a isonomia – igualdade de todos – e a isegoria, direito de participação nas decisões das assembleias.²⁰⁰

O antigo conceito de virtude – o que é o bem, o que é o mal – já não servia como fonte de legitimação para a vida política.²⁰¹ A nova *areté* política exigida pela vida democrática não mais estaria condicionada à tradição, à família, mas reclamaria uma nova pedagogia (*Paidéia*), cujo pressuposto seria a igualdade de todos os cidadãos e a necessidade de participação nos debates de que decorreriam as decisões políticas e jurídicas na *polis*. Essa inflexão antropológica da Filosofia foi consumada pelos sofistas, que se apresentaram como os novos educadores.²⁰²

3.1.3 Os Sofistas: Escola ou Movimento

A sofística não chega a ser uma “Escola Filosófica”. Surgiu como um acontecimento de tipo educativo²⁰³, que exerceu forte influência sobre o ambiente intelectual grego, entre os séculos V e IV a.C. Os Sofistas emigraram de outras cidades gregas e rumaram para Atenas, atraídos por sua projeção política e econômica no mundo helênico. Chegaram a Atenas e se apresentaram como filósofos e profissionais do ensino no processo de educação política. Ganhavam a vida a ensinar a arte da retórica, mediante pagamento de honorários, substituindo a educação antiga e aristocrática, baseada nos poemas de Homero.²⁰⁴

¹⁹⁹ VASCONCELOS, Arnaldo. *Direito, humanismo e democracia*. São Paulo: Malheiros Editores Ltda., 1998, p. 60.

²⁰⁰ ASSIS, 2002, p. 314.

²⁰¹ CIRNE-LIMA, 2002, p. 34.

²⁰² VAZ, 1991, p. 32.

²⁰³ JAEGER, 2001, p. 190.

²⁰⁴ REALE, 1993, p. 194.

O movimento sofístico representa algo novo na Grécia. De alguma forma, traduz uma revolução dentro das explicações racionais que viam sendo construídas pelos primeiros filósofos, na tentativa de apresentar respostas à crise decorrente da ebulição cultural experimentada por Atenas.

Embora não se lhes tenham como formadores de Escola, sob argumento de que Protágoras (500-410 a.C.), Górgias (483-375 a.C.), Trasímaco (morto em 343 a.C.) e outros, provenientes das mais diversas cidades gregas, apenas reuniam afinidades de idéias, modo de vida, os Sofistas se afastam da idéia clássica de que a vida social é conduzida pela ordem natural, cabendo à especulação filosófica modelar esse todo, investigando as relações entre as partes.²⁰⁵

Os sofistas traziam consigo outros credos, culturas, experiências e toda uma simbologia que lhes permitia o cotejamento de culturas. Isso conferiu a eles versatilidade na impugnação de verdades construídas pelo senso comum ateniense. Traziam também, os que chegavam da Jônia, um conhecimento sobre o processo histórico, na forma delineada por Heródoto, que inventou a História para narrar as guerras entre gregos e persas. Nessa narrativa histórica, havia menção à Fortuna (*Týkhe*), que fazia girar sua roda, rebaixando os que foram alçados e levantando os que haviam descido, numa alusão à idéia de que os vencidos de hoje seriam os vencedores de amanhã. Com esse cotejamento cultural e religioso, relativizaram “crenças de povo escolhido”, comum entre gregos – que enfatizam a virtuosidade e más qualidades dos povos, fazendo chegar o sentimento de que a justiça seria a compensação por injustiças. Nesse sentido, ao perceberem as variações nos costumes e leis dos povos, os sofistas concluíram que as normas e padrões sociais não seriam obras da natureza, mas decorreriam da convenção humana.²⁰⁶

Esse movimento abraçou temas diversos: educação, retórica e especulações filosóficas sobre a natureza do poder.²⁰⁷ Como suas teses só foram conservadas sob a forma de fragmentos, o conhecimento dos sofistas chegou aos

²⁰⁵ REALE, 1990, p. 77.

²⁰⁶ CHAUÍ, 2002, p. 163-164.

²⁰⁷ BARKER, 1978, p. 86.

dias atuais de forma indireta, especialmente pela mediação e impressão deixada por seus detratores e oponentes filosóficos.²⁰⁸

Com a difusão das constituições democráticas no século V a.C. nas várias cidades, a necessidade de discursar em público tornou-se importante para a ação política.²⁰⁹ Em Atenas, a Democracia assegurava ao cidadão o exercício de funções de Estado, como integrante da *Ekklesia* (Eclésia: Assembléia Popular), na qual podia participar da elaboração de leis.²¹⁰ Nesse contexto, em que se exige o convencer os participantes das Assembléias, os Sofistas empregavam a retórica, servindo-se do método dialético, pronunciando extensas argumentações que, mais do que interessadas na busca da verdade, objetivam evidenciar as incoerências da argumentação adversária.

Os Sofistas cultivavam e doutrinavam a retórica, arte de convencer mediante a palavra. Toda a sua pedagogia tinha em vista essa questão prática e quotidiana, qual seja a participação nas instâncias políticas da cidade. A Erística mereceu grande destaque, caracterizando-se como arte de combater com palavras, arte de convencer e vencer nas discussões,²¹¹ chegando seu exercício à elaboração e prática de debates sobre assuntos totalmente irrelevantes, mas que eram esgrimados apenas no propósito de alcançar-se uma conclusão acerca de nada.

Os Sofistas, como espécie de *free-lancer*,²¹² colocaram seus esforços de trabalho à disposição dessa nova educação cívica, satisfazendo essa necessidade política, discutindo e pondo em dúvida, por argumentos e justificações racionais, os valores aceitos pela sociedade, ensinando profissionalmente, cobrando honorários, fazendo conferências, professando a retórica, viajando pelas várias cidades gregas.²¹³

Como se achavam incumbidos de vulgarizar a cultura e preparar oradores para as Assembléias, os Sofistas inclinaram-se para o lado prático da

²⁰⁸ NEF, Frédéric. *A linguagem: uma abordagem filosófica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 11-12.

²⁰⁹ FINLEY, 1988, p. 31.

²¹⁰ PESSANHA, 1999, p. 5.

²¹¹ ABBAGNANO, 2000, p. 340.

²¹² BARKER, loc. cit., p. 86.

²¹³ GUTHRIE, 1995, p. 43.

vida,²¹⁴ afastando-se das teorias e refinamentos intelectuais dos filósofos da natureza. Suas considerações atendiam às exigências políticas do tempo, e de alguma forma, poderiam ser aproveitadas. Lembre-se que, com a vitória sobre os persas, houve um florescimento político, militar, econômico e cultural de Atenas. Ocorre que, com o aumento da complexidade social decorrente dessa expansão, precisou-se de um saber “útil para unir a sociedade numa ordem de leis identificadas com os interesses” dos dirigentes políticos. Os Sofistas contribuíram com o esforço pedagógico (gramática, retórica, dialética) de enaltecer os valores do sistema político, mediante a preparação dos cidadãos para uma hábil atuação na ordem vigente.²¹⁵ Para os Sofistas, as leis se fundamentavam no simples fato de sua existência.²¹⁶ Não há qualquer fundo ético a respaldar a lei, senão a sua utilidade para os homens que governam. O fato de os Sofistas ensinarem para a ação política estimulou no meio social a formulação de um conhecimento útil e pragmático, comprometido mais com a arte de convencer do que propriamente com a *verdade* (imaginada e buscada pelos físicos). Antimetafísicos, pragmatistas e utilitários, são considerados os primeiros positivistas do direito.²¹⁷

Enquanto a tradição mítica conferia às instituições políticas e sociais uma origem divina e a Filosofia Naturalista vislumbrava na ordem social um reflexo da ordem natural, as doutrinas desenvolvidas pelos Sofistas, no âmbito da filosofia moral e política, defendiam que as instituições políticas e o quadro normativo social, como leis, normas, valores, costumes são frutos de convenções humanas e sociais. Essas convenções não seriam, pois, fixas e imutáveis, universalmente válidas, como demonstra a própria falta de unanimidade dos homens em relação à antiga doutrina pré-socrática.

Os filósofos antigos haviam construído sua Cosmologia, na tentativa de revelar a ordem do universo, representando-o como um todo ordenado, moldando o mundo, explicando os seus fenômenos, sua origem e formação; buscando apurar a verdade e prever o futuro. Os Sofistas opuseram-se a esse objetivismo e, ao colocarem o homem em plano principal, como medida das

²¹⁴ REALE, 1993, p. 194.

²¹⁵ BUZZI, Arcângelo R. *Introdução ao pensar: o ser, o conhecimento, a linguagem*. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 135.

²¹⁶ OLIVEIRA, 1993, p. 54.

²¹⁷ CABRAL DE MONCADA, 1995, p. 14.

coisas, referindo a verdade ao conhecimento particular e subjetivo, acabaram por revelar a noção de sujeito cognoscente. Os Sofistas rompem com a cosmovisão e abandonam a pretensão de modelagem e reprodução do *todo*. Ao invés da explicação da ordem natural pensada pelos naturalistas, em que se buscam certezas e verdades, os Sofistas passaram a semear um relativismo do conhecimento.²¹⁸

Enquanto a Filosofia dos pré-socráticos sonda o todo, acentuando-lhe a prioridade e domínio (sobre o todo não temos domínio, mas pertencemos a ele), a Sofística enfatiza o direito do indivíduo de *auto-impor-se* em face da dominação do todo. Por essa razão, ela não está presa ou interessada pela verdade, a não ser como meio de auto-imposição. Desse esforço, eleva-se o homem, homem como indivíduo, gestor e fonte de seu sentido.²¹⁹

3.1.4 Protágoras: o homem como medida das coisas

Protágoras, o primeiro e mais influente dos Sofistas, abandonou a Cosmologia objetivista dos filósofos pré-socráticos, despertando para uma humanização do conhecimento, ao afirmar: *o homem é a medida de todas as coisas*. Essa referência ao homem, que não conta com elementos objetivos para avaliar a certeza dos dados de suas percepções, relativiza a teoria do conhecimento.²²⁰ Esse relativismo do conhecimento, além de tornar inseguras nossas percepções, em confrontação com a realidade em si, na verdade acaba patrocinando a possibilidade de divergência de teses acerca de um mesmo assunto. Nessa linha, haveria sempre a possibilidade de divergência entre os homens, em razão de não se poder aferir objetivamente a certeza de uma consideração.

Para Protágoras, as coisas adquirem a característica de boas ou ruins, conforme os homens lhes conferem. É o caso, aponta Protágoras, da

²¹⁸ GUTHRIE, 1995, p. 48.

²¹⁹ OLIVEIRA, loc. cit., p. 32.

²²⁰ REALE, loc. cit., p. 200.

enfermidade, que traz dor para o doente e, assim, lhe é mal, mas, tornando possível à profissão do médico, lhe é boa.²²¹ Ao examinar-se sob a perspectiva normativa, a expressão “*o homem é a medida de todas as coisas*” – em meio a tantas outras interpretações para a frase que lhe passou a posteridade – pode-se traduzir: a justiça não tem origem em princípios transcendentais ou externos ao mundo humano; a lei da cidade é aquela promulgada por uma maioria democrática dentro da cidade; os homens, enquanto membros da cidade, são a medida dos valores. No mesmo sentido, Protágoras, sustentando a proposta dos Sofistas sobre a arte do falar, começou com o axioma de que “*há dois argumentos sobre cada assunto*”. Caber-nos-ia reconhecer as virtudes de ver ambos os lados de uma questão e conferir – lhes democraticamente audiência.²²²

De alguma forma, essa proposição de Protágoras traz perplexidades à própria Democracia, no que se refere a seus fundamentos e justificações morais. Considera-se que a vida da cidade seja auto-suficiente moral e juridicamente. Ora, toda a cultura grega havia sido desenvolvida sob pálio de uma ordem e harmonia naturais do Universo, a que o homem compunha apenas como parte contida. Por essa razão, Protágoras propugnou vigilância a todos aos perigos dessa doutrina, “a não ser que seja mantida em mãos muito escrupulosas.”²²³

Visando a treinar seus alunos na arte da retórica, Protágoras dizia que, para cada lado de uma questão, havia argumentos favoráveis e assim fazia com que eles exaltassem e censurassem as mesmas coisas. Dessa forma, passava a idéia de que a verdade era temporária e individual e não eterna e universal, como supunha a filosofia anterior.²²⁴ A opinião de cada homem seria verdadeira para o opinante e as desavenças entre os homens não poderiam ser resolvidas com base na *verdade* (Trasímaco, por exemplo, definia a justiça como a arte do mais forte).²²⁵

Platão considerava que a Sofística traz um mal à unidade da *polis*. Ao colocar no homem a medida de todas as coisas, Platão via aí a defesa de um

²²¹ PLATÃO. *Protágoras*. Disponível em: < <http://www.filosofia.org/cla/pla/protbil.htm.353d> >. Acesso em: 23 set. 2002.

²²² GUTHRIE, 1995, p. 28.

²²³ Id.

²²⁴ Ibid., p. 52.

²²⁵ RUSSELL, 2001, p. 64.

radical individualismo, destruidor dos fundamentos da vida política. Baseando-se nessa medida no homem, no seu entender há uma exaltação ao particular, ao indivíduo, sem que se faça uma referência ao todo. Assim, entende que o movimento sofístico contribuiu para a destruição de Atenas.²²⁶

Enquanto os filósofos naturalistas construíram o conhecimento, sob o pálio de um Universo natural, Protágoras compreendeu que as referências valorativas estavam contidas no homem, mortal, contingente, histórico. Na proposta de Protágoras há uma humanização dos valores. Para ele, os valores deveriam ser buscados no homem, cujo arbítrio haveria de construir leis (*nomos*), para reger a sua liberdade, sob a consideração de que a *polis* era um mero produto convencional da vontade dos homens.

3.1.5 Górgias: ceticismo quanto ao ser

No âmbito da teoria do conhecimento, enquanto Protágoras sustenta o relativismo, Górgias, estruturando sua retórica, vai além defendendo o niilismo. Parmênides está convencido da existência do ser e de sua cognoscibilidade e comunicabilidade. Por seu lado, Górgias aparece negando essa tese da filosofia grega. Seu tratado “*Sobre a natureza ou sobre o não-ser*” apresenta-se como uma espécie de manifesto niilista, ao discutir as três categorias fundamentais da filosofia: a categoria ontológica, o ser; a categoria gnoseológica, o conhecer; e a categoria do comunicar. Negando essas categorias da objetividade, da subjetividade e da intersubjetividade, Górgias balança as estruturas da filosofia nascente, baseando-se nas seguintes teses: 1) o ser não existe, não pode ser “nem uno, nem múltiplo; nem incriado, nem gerado” e, portanto, é nada; 2) ainda que o ser existisse, ele “não poderia ser cognoscível”, o que provoca uma ruptura entre ser e pensamento; 3) ainda que fosse cognoscível, pensável, o ser não seria comunicável, exprimível.²²⁷

²²⁶ OLIVEIRA, 1993, p. 33.

²²⁷ REALE, 1990, p. 78.

Essas proposições, de alguma forma, explicam a projeção intelectual dos Sofistas em Atenas. Como ensinavam aos jovens aristocráticos a arte de vencer nos processos e de convencer as pessoas nas assembléias, os sofistas professavam a importância da retórica, reforçados no relativismo dessas três teses que, negando a existência do ser, acabavam por concentrar na palavra o abrigo da verdade (temporária, útil e interessada). Defendendo que a verdade não é absoluta, imutável, universal e necessária, e sustentando que a verdade não constitui reflexo do ser, os Sofistas sustentavam a relevância da opinião, inclusive na arte do convencer. Daí, o destaque concedido à retórica pelos Sofistas, uma vez que, por meio dela, formam-se as opiniões de outras pessoas e mediante as quais se lhes recebe a adesão.²²⁸ A arte do convencimento torna-se estratégia para o desenvolvimento da verdade, a qual deixou de ser absoluta e objetiva e passou a ser relativa e consensual.

3.1.6 A ordem social: a natureza das leis

A frase de Protágoras, referenciando no homem-indivíduo (contraposto ao divino) a medida dos valores²²⁹ – seja como expressão de uma humanidade universal e racional como pensaram os modernos, seja como expressão do homem singular, limitado em seus sentidos e na sua visão egoísta de mundo –²³⁰, também retira da Justiça qualquer justificação ou inspiração em princípios transcendentais ou externos à existência humana.

Para os sofistas, o justo se referencia somente na lei da *polis*, promulgada pelo poder dominante. Isso de alguma forma protagoniza uma auto-suficiência moral e jurídica da *polis*, favorecendo o processo de secularização do poder. Nessa proposta de autonomização do direito em relação à Moral²³¹ e à Natureza, sugerida pelos Sofistas, Protágoras é simbólico quando, levantando

²²⁸ HÖSLE, Vittorio et all. *As raízes do pensamento filosófico*. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/hosle.htm>>. Acesso em: 20 fev. 2003.

²²⁹ PLATÃO. *Teeteto*. Disponível em: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>>. Acesso em: 24 fev. 2003.

²³⁰ HUISMAN, 2001, p. 809.

²³¹ LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito II*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1985, p. 7.

aspectos pragmáticos e de utilidade, ensinava que a pena tinha o fim racional de evitar futuros delitos:

[...]“En efecto, nadie castiga a los injustos con la atención puesta en, o a causa de, que cometieron injusticias, a menos que se venga irracionalmente como una bestia. El que se pone a castigar con la razón aplica el castigo, no por la injusticia pasada, pues no conseguiría que lo que fue dejase de ser, sino pensando en el futuro. Para que ni él ni quien ve su castigo vuelvan a cometer injusticias. Y si lo hace con esta intención, es porque piensa que la virtud es enseñable, pues castiga en prevención.”²³²

Esse destaque ao aspecto funcional da pena de imprimir estabilidade ao sistema jurídico, por se saber que a sua desobediência implica punibilidade, será retomado na contemporaneidade especialmente por Luhmann. Este sociólogo alemão considera o Direito a partir de uma concepção sistêmica como instrumento de estabilização social, de orientação de ações e institucionalização de expectativas.²³³ O ordenamento jurídico, nos sistemas complexos, com suas normas abstratas e despersonalizadas, substituiria a confiança pessoal pela confiança institucional.²³⁴ Em razão dessa perspectiva, a reação punitiva tem como função principal restabelecer a confiança e prevenir os efeitos negativos que a violação das leis do ordenamento provocam na segurança e estabilidade do sistema social.²³⁵

Nessa disposição de automação do ordenamento legal, Trasímaco, na *República* de Platão, como registrado acima, definia a Justiça como a arte do mais forte.²³⁶ Dizia Trasímaco: “Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”.²³⁷ Mais adiante, consignava que o estabelecimento das leis ocorre por juízo de conveniência dos governos e não para materializar ou substanciar um ideal de justiça:

[...] Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a

²³² PLATÃO. *Protágoras*. Proyecto Filosofía en Español. Disponível em: <<http://www.filosofia.org/cla/pla/protbil.htm>>. Acesso em: 25 fev. 2003.

²³³ LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito I*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1985, p. 45.

²³⁴ *Iden.*, p. 78.

²³⁵ JAKOBS, Günther. *Derecho Penal: parte general*. 2.ed. Madrid: Marcial Pons, 1997, p. 13-14.

²³⁶ RUSSELL, 2001, p. 64.

²³⁷ PLATÃO. *A República*. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949, p. 338d.

título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados – o que convém aos poderes constituídos. Ora, estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar correctamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: aí conveniência do mais forte.²³⁸

À frente, Trasímaco compara o governo aos pastores que buscam o bem-estar de seu rebanho não para benefício das ovelhas senão por ser dono. Da mesma forma, os que governam os Estados, aqueles que governam de verdade, quando editam disposições dirigidas aos súditos, na verdade procuram tirar proveitos destes. Por isso, a Justiça e o justo seriam um bem alheio que, na realidade, consistiria na vantagem do mais forte e de quem governa, sendo próprio de quem obedece e serve ter prejuízo.²³⁹ Para Trasímaco, a Justiça e o Direito apenas expressariam o domínio daqueles que exercem o poder. Mediante a institucionalização de procedimentos e estruturas, os governos editam normas que mais lhes convêm.²⁴⁰

Cálicles evidencia a superioridade natural do mais forte sobre os fracos, afirmando que a lei é chamada em proteção destes:

[...] na maioria das vezes, acham-se em oposição a natureza e a lei... Pois, segundo a natureza, tudo o que é mais feio é também pior, como, por exemplo, sofrer injustiça, enquanto, segundo a lei, será cometer algum ato injusto. Nem é condição normal do homem sofrer injustiça, mas apenas de escravo, a quem melhor fora morrer do que viver, pois, ofendido e espezinhado, não é capaz de defender-se nem de amparar os que lhe são caros. No meu modo de pensar, as leis foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias. É para eles e no interesse próprio que são feitas as leis e distribuídos elogios, onde haja o que elogiar, ou censuras, sempre que houver algo para censurar. E para incutir medo nos homens fortes e, por isso mesmo, capazes de alcançar mais do que eles, e impedir que tal consigam, declaram ser feio e injusto vir alguém a ter mais do que o devido, pois nisto, precisamente, é que consiste a injustiça; querer ter mais do que os outros.²⁴¹

²³⁸ PLATÃO, loc. cit., 339a.

²³⁹ PLATÃO, 1949, p. 343b.

²⁴⁰ GUTHRIE, 1995, p. 90.

²⁴¹ PLATÃO. *Górgias*. Disponível em: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>>. Acesso em: 17 jan. 2003, p. 39.

3.1.7 Os Sofistas: a construção de uma ordem convencional e artificial

Os Sofistas chegaram com a projeção econômica e política de Atenas. Chegaram de outras cidades gregas e, sendo estrangeiros em Atenas, não participavam dos mesmos cultos e dogmas, não reverenciavam os mesmos costumes e leis dos Atenienses. Vieram atraídos pela florescência econômica e política, dispostos a conquistar projeção cultural e espaço político. Apresentaram a Atenas, além das diferenças culturais, a dialética e a retórica, fermentadas ambas por um relativismo e ceticismo em relação à pretensão da Filosofia de conhecer a verdade última das coisas.²⁴² Não estavam, assim, limitados a pudores intelectuais que privam a capacidade de apresentar propostas inovadoras por escandalizar o senso comum. Chegaram inovando e renovando, pondo como referência o Homem como medida de todas as coisas.

Os Sofistas, ao trazerem a referibilidade humana, acabaram por *relativizar* conceitos, valores, tradições, à vista de os subjetivar. Eles preferiam trabalhar com o provável, instável, o convencional. Enquanto toda a tradição cultural grega defendia a prevalência da natureza (*physis*) sobre a convenção-lei (*nomos*), os Sofistas defendiam que as verdades eram estabelecidas mediante convenção, uma vez que sustentavam a distinção entre *nomos* e *physis*, entre as leis sociais e as leis da natureza.²⁴³

Perante as Assembléias compareciam pessoalmente defendendo a *razão e a justiça* que fossem mais convenientes aos seus clientes. Pronunciavam-se sempre a favor de seus clientes, porque estavam convictos de que não havia nada justo ou injusto por si mesmo. Baseando-se na permanente imutabilidade da natureza, os Sofistas diferenciavam o que era justo por natureza, i.e., *physis*, cuja ordem necessária independe da ação humana e o que resultava ser justo pelas leis humanas, i.e., *nomos*, convenção humana.

Sob o argumento de que a Natureza se apresentava una e igual para todos os homens, defendiam a igualdade entre todos, estrangeiros ou

²⁴² CHAUÍ, 2002, p. 165.

²⁴³ BITTAR, Eduardo C. B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo: Editora Atlas, 2001, p. 55.

atenienses. Mostrando as contradições das leis e instituições sociais da *polis*, pregavam a necessidade de cessação da distinção entre gregos e bárbaros. Nesse sentido Alcidas: “dios ha hecho a todos los hombres libres, y la naturaleza nunca hizo a nadie esclavo; la filosofía es una catapulta contra la ley injusta.”²⁴⁴

Com os Sofistas começou, então, a delinear-se uma distinção entre mundo da natureza e mundo da cultura (natureza *versus* leis humanas). Nos pré-socráticos, havia uma fusão entre esses dois mundos. Os Sofistas estabeleceram a diferença entre as leis físicas e as leis humanas e, a partir desse posicionamento, teceram inúmeras conclusões que relativizaram e chocaram os intelectuais atenienses, formados na tradição naturalista e mitológica. Na visão aristocrática ateniense (antiquada para os tempos de democracia), o *nomos* era considerado natural e assim necessário. Os aristocratas julgavam que seus costumes, valores e tradições eram naturais ou por natureza porque concebiam a vida social e política tecida por laços de sangue, de parentesco, e por natureza assim deveria ser mantida e conservada. Dizer que uma lei decorre da natureza significa afirmar que se cuida de norma necessária, universal e eterna, daí imaginarem os aristocratas que seus costumes, valores e tradições eram superiores aos construídos na democracia, pelo consenso dos interesses envolvidos.²⁴⁵

Os Sofistas descerraram esse horizonte de humanização da cultura, destacando o Homem e suas leis sociais das leis da Natureza. Sócrates confirmará esse giro filosófico.²⁴⁶ Ao fazer essa distinção entre *nomos* e *physis*, não tentavam submeter as leis humanas à força da Natureza, tornando-as dependentes da *physis*, como depois imaginaram os jusnaturalistas. Os Sofistas simplesmente argumentavam o caráter artificial, temporário, contingencial, relativo e inconstante do *nomos*. Para os Sofistas, como acima transcrito, as leis sociais eram elaboradas pelos mais fortes, por razões e interesses de governo. Dessa forma, as instituições sociais e políticas (*a polis*) passavam a ser uma criação do ser humano. As leis existiam como instrumento de dominação de uma classe

²⁴⁴ ALCIDAMAS. Disponível em: <http://usuarios.lycos.es/Crom_el_nordico/filosofia6.html>. Acesso em: 21 fev. 2003.

²⁴⁵ CHAUÍ, loc. cit., p. 166.

²⁴⁶ CASSIRER, 1977, p. 19.

mais forte e não passariam de meros inventos e convencionalismos de homens para o domínio de outrem.

Os Sofistas faziam uso da distinção entre convenção e natureza, distinguindo-se dos filósofos fisicistas, os quais viam no ordenamento social uma projeção das leis que determinavam o *cosmo*. Antífonte, por exemplo, desenvolveu o pensamento de igualdade natural (por ser corporal) contra o pensamento de respeito diante da nobreza. Veja-se a surpreendente descrição do poder e da liberdade do natural em face das amarras do Direito em Antífonte:

[...] Justiça consiste em não infringir os ordenamentos do Estado, no qual se é cidadão. Uma pessoa irá tirar mais proveito para si da aplicação da Justiça, quando ela honrar as normas diante de testemunhas, do que, ao contrário, quando ela estiver sozinha e sem testemunhas diante dos mandamentos da natureza. Pois os mandamentos legais repousam na vontade, os da natureza na necessidade; as leis surgem por acordo, não desenvolvem por si, mas as leis da natureza surgem naturalmente, não são acordadas; quem por isso, quem transgride os mandamentos legais, somente permanece livre da vergonha e da pena, se aqueles que acordaram não perceberem; quem ao contrário tenta violar uma das leis inatas, da natureza, não sofre o menor dano, quando isto fica oculto aos homens ou quando todas as pessoas percebem, pois não será prejudicado pela simples opinião, mas pela verdade. Deve-se investigar toda esta questão no seu fundamento, porque a maioria das ordens jurídicas está baseada em um sentido hostil da natureza.[...] O que as leis determinaram como útil é agrilhoamento da natureza, o que a própria natureza determina como útil, consuma-se em liberdade.”²⁴⁷

Cálicles, personagem do *Górgias*, apresentado como Sofista no Diálogo platônico, evidencia a superioridade natural do forte sobre os fracos protegidos pela lei. Por entender assim, faz uma distinção entre natureza e lei: “Pois, na maioria das vezes, acham-se em oposição à natureza e à lei.”²⁴⁸ Cálicles rejeita todas as leis, que considera simples produtos de contratos (*sunthémata*), instituídos pelos fracos para espoliar fraudulentamente dos fortes o direito proveniente de sua força. A natureza estaria do lado dos mais fortes. De outra parte, a lei expressa uma *moral de escravos*, que não é uma moral verdadeira, em face da oposição entre lei e Natureza, sendo esta última a regra autêntica que rege a vida do Homem. Por natureza os homens são desiguais. Na

²⁴⁷ Antífonte. *Fragmento 44 A* apud COING, Helmut. *Elementos Fundamentais da Filosofia do Direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002, p. 29.

²⁴⁸ PLATÃO. *Górgias*. Disponível em: <http://www.uol.com.br/cultvox/livros_gratis/gorgias.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2003, p. 39

Natureza, a regra é a desigualdade. A igualdade, para Cálicles, só existiria por convenção.²⁴⁹ Cálicles, contestando Sócrates, dizia:

[...] no meu modo de pensar, as leis foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias. É para eles e no interesse próprio que são feitas as leis e distribuídos elogios, onde haja o que elogiar, ou censuras, sempre que houver algo para censurar. E para incutir medo nos homens fortes e, por isso mesmo, capazes de alcançar mais do que eles, e impedir que tal consigam, declaram ser feio e injusto vir alguém a ter mais do que o devido, pois nisto, precisamente, é que consiste a injustiça; querer ter mais do que os outros. Conscientes da sua própria inferioridade, contentam-se, quero crer, em ter tanto quanto os outros.²⁵⁰

Ao contrário do Cinismo, doutrina de uma das escolas socráticas, criada por Antístenes de Atenas (século IV a.C.) e Diógenes (421-323 a.C), que pregava o mais radical desprezo pelas convenções humanas, depreciando as normas positivas e seguindo unicamente as normas da Natureza,²⁵¹ revoltando-se contra toda a sociedade e suas instituições (propriedade, família, Estado, tudo que implicasse hierarquia, prioridade, posição social)²⁵², mantendo-se afastados das questões sociais e políticas; ao contrário desses, os Sofistas, além de participarem do cotidiano da *polis*, não difundiam esse jusnaturalismo revolucionário.

Os Sofistas, de uma forma geral, sustentaram que o Direito, por decorrer de convenção ou ser produzido à conta de interesses do governante, seria plástico, fungível, modificável, particular e não se fundamentaria em nenhuma força transcendente. O Direito não seria, pois, eterno, atemporal, reflexo de uma ordem natural universal. Essa é contribuição sofística, revitalizada pelo direito moderno.

Como registrou Jaeger: “do ponto de vista histórico, a sofística é um fenômeno tão importante como Sócrates ou Platão.”²⁵³

²⁴⁹ BARKER, 1978, p. 177.

²⁵⁰ PLATÃO. *Górgias*. Disponível em: <http://www.uol.com.br/cultvox/livros_gratis/gorgias.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2003, p. 39.

²⁵¹ ABBAGNANO, 2000, p. 141.

²⁵² BARKER, op. cit., p. 140.

²⁵³ JAEGER, 2001, p. 341.

3.2 A RAZÃO CONSTRÓI A UNIDADE DE VISÃO DA REALIDADE - A ORDEM DO UNIVERSO REFLETIDA NO HOMEM

Em meados do século V a.C., a filosofia floresce em Atenas e concentra sua atenção nos problemas do homem e da sociedade. Essa mudança de foco em relação ao objeto da filosofia naturalista deve-se à democracia ateniense, que abre espaço público (assembléias e tribunais) para discussão sobre as instituições, os valores, as leis, as funções da *polis*, enfim, sobre questões práticas relativas ao quotidiano da *polis*.²⁵⁴

Essa discussão pública exige toda uma educação cívica e os atenienses se dedicam a uma formação humana mais adequada aos assuntos políticos, investindo na retórica, ética, a fim de se verem triunfar nas Assembléias. Também o excesso de refino e nuances intelectuais sobre assuntos da Natureza, apresentados pela filosofia anterior, a diversidade e contraposições em suas especulações e proposições, sem que se chegasse a explicações seguras e definitivas, suscitaram um certo ceticismo e desalento no propósito de explicar a origem do universo, sua ordem e movimento. Isso contribuiu para essa virada filosófica em direção ao homem e assuntos da *polis*. Para Jaeger, a cidade aparece como uma grande organização educacional, educando o cidadão para si. Veja-se:

[...] A concepção do Estado em Péricles, tal como Tucídides a expõe na sua oração fúnebre, culmina também na declaração do Estado como educador supremo, e vê exemplarmente cumprida na comunidade ateniense esta missão cultural do Estado [...] O Estado educa os homens exclusivamente para si. A exigência de consagração da vida individual aos objetivos do Estado pressupõe a concordância destes objetivos com o bem-estar do todo e de cada uma de suas partes.²⁵⁵

Caberia ao Direito medir esse bem-estar social do todo, porque nele estariam gravados os objetivos a serem conquistados e os procedimentos necessários ao seu alcance. Por essa razão, o Estado jurídico era considerado

²⁵⁴ BARKER, 1978, p. 85.

²⁵⁵ JAEGER, loc. cit., p. 374.

uma grande conquista entre os atenienses e a grande fonte das normas morais, codificadas em leis admitidas como supremas.²⁵⁶

3.2.1 Conhece-te a ti mesmo e examina o reino da Ética (intelectualismo ético): a justiça como unidade ética

3.2.1.1 Sócrates: intelectualismo ético

Contemporâneo dos Sofistas, Sócrates (469-399 a.C.), primeiro filósofo de Atenas, participou desse novo contexto cultural, em que houve inclinação intelectual para os interesses práticos da *polis*.²⁵⁷ Para Cícero, Sócrates “fez descer a filosofia do céu sobre a terra, introduziu-a nas cidades e nas casas e obrigou-a a refletir sobre a vida e os costumes, sobre o bem e o mal.”²⁵⁸ Sócrates nada deixou escrito. Suas idéias alcançaram os dias atuais através de interlocutores. As informações de sua doutrina vêm de seus discípulos ou de contemporâneos, como Platão (427-347 a.C.), Aristófanes (448-385 a.C.) e Xenofontes (431-355 a.C.). Platão considera-o o *homem mais justo de seu tempo* e o faz porta-voz e avalista de suas doutrinas.²⁵⁹ Aristóteles (385-322 a.C.), que não foi contemporâneo de Sócrates, refere-se a ele apenas ocasionalmente.²⁶⁰

Sua juventude vivenciou o período de florescimento cultural, chamado “Século de Péricles”, e sua velhice acompanhou o processo de perda de hegemonia econômica de Atenas²⁶¹, após o início da Guerra do Peloponeso.²⁶² A Filosofia socrática, desenvolvida no cotidiano da vida política da cidade, surgiu juntamente com a política na *polis*, procurando desvendar novos caminhos para

²⁵⁶ JAEGER, 2001, p. 379.

²⁵⁷ HUISMAN, 2001, p. 927.

²⁵⁸ REALE, 1999, p. 192.

²⁵⁹ ZILLES, Urbano. *Teoria do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 51.

²⁶⁰ REALE, 1990, p. 86.

²⁶¹ VICENTINO, 1997, p. 74.

²⁶² BARKER, loc. cit., p. 119.

os impasses da vida social e humana, provocados pela crise de hegemonia ateniense, e imprimir sustentabilidade e unidade à ordem política.²⁶³

Enquanto os Sofistas apresentavam revisões e críticas a instituições e tradições aristocráticas, caindo em um ceticismo e nihilismo axiológicos, Sócrates, fazendo-lhes oposição declarada²⁶⁴, incumbiu-se de promover a defesa da unidade da *polis* e de suas leis, dedicando-se à Ética.

Sócrates sempre se portou como um filho fiel de Atenas. Sua vida como cidadão ateniense foi marcada pelo cumprimento dos deveres cívicos e pela firme resistência em extrapolar os lindes da lei.²⁶⁵ No diálogo *Banquete*, de Platão, Alcebiades testemunha a coragem, a modéstia e o domínio de si pelo soldado Sócrates.²⁶⁶

Mesmo sem ter-se dedicado à política no sentido corrente da palavra (como se dedicaram Pércles e Alcebiades), disputando espaço de poder na cidade – Sócrates somente uma vez atuou publicamente como membro do Senado e presidente da Assembléia Popular –²⁶⁷, sempre se preocupou com os destinos dela e sua doutrina está bem longe de ser apolítica. O horizonte socrático sempre foi a *polis* grega, especialmente Atenas, onde professou o seu magistério em ruas e locais públicos.²⁶⁸

Sócrates sempre foi visto como o fundador da Ética por haver procurado o conhecimento do bom, do justo, a filosofia moral.²⁶⁹ Até chegar Sócrates, as considerações sobre a Ética tinham um caráter assistemático, na forma de dizeres sentenciosos e de aforismos. Procurando alcançar um saber moral sistemático, Sócrates esforçou-se em ser racionalmente bom. Para ele, a lei moral é natural e não decorreria de uma ordem dogmática posterior emitida ou por Deus ou pelos homens. Nesse sentido, para ele, nenhum homem poderia senão querer o bem e, mesmo quando quisesse o mal, procurá-lo-ia na suposição de que estaria a buscar um bem.²⁷⁰

²⁶³ GUNNEL, John G. *Teoria Política*. Brasília: Universidade de Brasília, 1981, p. 28.

²⁶⁴ CHAUÍ, 2002, p. 181-187.

²⁶⁵ BARKER, 1978, p. 120.

²⁶⁶ CHAUÍ, 2002, p. 178.

²⁶⁷ JAEGER, 2001, p. 514.

²⁶⁸ REALE, 1993, p. 285.

²⁶⁹ JAEGER, op. cit., p. 506.

²⁷⁰ CHAUÍ, op.cit., p. 178.

Nessa busca, a ética socrática é finalística (ou teleológica). Uma finalidade a alcançar serve de esteio e norma aos atos e ações humanas. Esse caráter teleológico da Ética socrática se conservará influenciando a filosofia moral até Kant (1704-1804)²⁷¹, quando este filósofo se esforçará por estabelecer uma Ética decorrente da e determinada pela vontade. Kant se fez como o grande teórico da autonomia do homem: mostrou que a dignidade do homem radica na sua autodeterminação, a partir de sua liberdade. Para Kant, a moralidade vem a significar a emancipação do homem para sua humanidade. Há, assim, uma profunda distinção para a moral antiga, uma moral da comunidade, do todo.²⁷²

Por isso, o título da presente dissertação, que pretende demonstrar a construção de uma filosofia política na Grécia para fins de justificação racional do domínio da *polis*, erigida por leis – espaço simbólico para onde se transpõe e se deposita o *ethos* tradicional e, por isso, interpretado por uma razão demonstrativa – que guardam e velam todas as virtudes, fontes do bem-estar social do todo e de cada uma das partes desse todo. Por traz da idéia da ética socrática, estava uma pretensão de revelação de fontes de auto-legitimação para uma sociedade que se encontrava em profunda crise, “crise das suas razões de ser e agir, na qual se joga sua própria sobrevivência.”²⁷³

Em lugar de apoiar-se na natureza para refutar as leis e costumes da *polis*, como fizeram os Sofistas, Sócrates, com seu ideal cívico, via nas leis o fiel reflexo dos valores objetivos. Considerado o fundador da Filosofia Política – cuja sedimentação do projeto acontecerá em Platão – para Sócrates, as leis não seriam meros inventos ou convencionalismos construídos pelos homens para domínio de outros. No seu entendimento e convicção, as leis constroem a unidade da *polis* e por isso devem ser obedecidas. Para esse filósofo ateniense, todas as realizações de virtudes que se fazem no mundo material constituem reflexo desses valores absolutos.²⁷⁴

²⁷¹ OLIVEIRA, 1993, p. 27.

²⁷² ENCICLOPÉDIA SIMPOZIO. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~simposio/Megahist-filos/Socrates/8310y103.htm>>. Acesso em: 12 jan. 2003

²⁷³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e justiça: filosofia do agir humano. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de Sousa Júnior; DINIS, Melillo; SAMPAIO, Plínio de Arruda (Org.) *Ética, Justiça e direito*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 1997, p. 23-24.

²⁷⁴ GILES, Thomas Ransom. *A Filosofia: origem, significado e panorama histórico*. São Paulo: EPU, 1995, p. 44.

Enquanto os Sofistas afirmavam que as instituições políticas e sociais, as leis e os costumes são frutos da convenção humana, Sócrates entendia-os como expressão de valores objetivos, existentes em si mesmos, que estariam gravados na alma humana, cabendo ao homem conhecê-los mediante a razão. Ao contrário de Sofistas que pontuavam no Homem a medida de todas as coisas, Sócrates observava todo um mundo de valores objetivos e absolutos, entre os quais a Justiça. Pela razão, caberia ao homem alcançar essa realidade efetiva, superior à contingência humana²⁷⁵ e que estaria gravada na alma humana. No seu entendimento, a Ética encontra-se no conhecimento e na felicidade.²⁷⁶ Em sua doutrina, a virtude é a ciência, o vício a ignorância. Ninguém peca dolosamente, senão porque desconhece o bem. Somente se pratica o mal por ignorância e desconhecimento do bem. Sócrates defende um intelectualismo moral, reduzindo o bem moral a um dado do conhecimento, submetendo os valores humanos ao domínio da razão. Sócrates reduz o papel da vontade, realçando o papel do conhecimento para a prática do bem.²⁷⁷

Ao contrário dos fisicistas, que buscavam na natureza os princípios que regeriam a ordem imanente existente no mundo, a filosofia socrática procurou encontrar a ordem, não na observação empírica, mas mediante a intuição da Idéia do Bem, intuído por uma experiência da transcendência, onde a alma humana, portadora do *logos*, se abre à universalidade do Bem. Ambas retratam o compromisso político com a preservação da ordem e da unidade da *polis* e têm a pretensão de legitimar a sua atuação, por um discurso sustentado em uma razão demonstrativa e ordenadora. Dentro desse discurso está a sustentação por parte da filosofia socrática da homologia entre indivíduo, comunidade e Idéia do Bem, onde os particularismos empíricos cedem ao plano da universalidade do Bem.²⁷⁸

Sócrates entendeu o Bem como uma unidade, como aquilo que faz com que a alma seja tal como sua natureza determina que seja, isto é, boa e perfeita. Sócrates submeteu os valores ao domínio da razão, da mesma forma com que os filósofos naturalistas submeteram o cosmo e seus fenômenos ao domínio da razão e por esta podem ser conhecidos e demonstrados. A diferença

²⁷⁵ LUHMANN, 1983, p. 45.

²⁷⁶ BITTAR, 2001, p. 61.

²⁷⁷ ZILLES, 1994, p. 52.

²⁷⁸ VAZ, 1997, p. 33-37.

da filosofia de Sócrates em relação à de seus antecessores é que preferiu internalizar no homem a própria cosmologia: conhece-te a ti mesmo e descobres em ti, por meio da razão, a expressão da natureza.

3.2.1.2 O Método Socrático

Sócrates desenvolve um método para despir a alma de toda ilusão do saber, preparando-a para o conhecimento da verdade. Sócrates o faz, estabelecendo uma nova metodologia, pelo diálogo, em que põe em exame a alma do interlocutor. Essa forma de diálogo que veste a doutrina socrática é decorrente do período político vivido na época socrática. Pelo seu método, formulava perguntas acerca de questões que introduzia na discussão e logo confrontava respostas oferecidas pelo interlocutor, até que todos chegavam a uma resposta que lhes parecia verdadeira. A palavra *diálogo* tem a significação de busca de conhecimento entre duas pessoas.²⁷⁹

O mérito de Sócrates foi haver sido o primeiro a organizar uma investigação, servindo-se de um método com validade justificada. Esse método substituíu a tradição jônica da apresentação superficial em prosa críptica ou em versos enigmáticos, como também o método sofístico de ordenação de tópicos, sob a forma de eloqüentes discursos. Seu método constitui uma série de perguntas para as quais o interlocutor apresenta as respostas.²⁸⁰

Sócrates não vai diretamente apresentando a verdade, prefere discutir com o interlocutor. A verdade surge desse diálogo, como se estivesse em trabalho de parto. De parto porque Sócrates entende que a verdade já estava apenas oculta no interior da alma do interlocutor e o conhecimento verdadeiro nasceria desse diálogo de refutação e luz. Nessa linha, o mestre não seria aquela pessoa depositária de verdades, com capacidade de repassá-las ao discípulo. Sócrates serve-se do diálogo não para transmitir um conhecimento prévio de que é portador, mas sim para levar o discípulo a primeiro tomar consciência de que

²⁷⁹ ABBAGNANO, 2000, p. 274-275.

²⁸⁰ BARKER, 1978, p. 121.

nada sabe para, depois, a partir das definições que vão sendo confrontadas e se sucedendo com a continuação do diálogo, tomar consciência de que sabia, porque já trazia consigo a verdade em sua alma, o que supunha ignorar.²⁸¹

Seu método visava no fundo a definição de uma unidade, o núcleo do assunto a investigar quando, a partir deste, expurgadas as contradições e erros, o interlocutor era exortado a um conhecimento fundado na verdade. Por indução e refutação dos erros e contradições, chegava-se de maneira sistemática à definição universal. Sócrates buscava conhecer esse *saber congênito*, fundado em princípios e conceitos universais e imutáveis (justiça, bem, felicidade, virtude), que podem ser alcançados mediante um diálogo intersubjetivo.²⁸²

3.2.1.3 O Julgamento de Sócrates: a necessidade de cumprimento das leis como garantia da ordem política e social

Em seu julgamento, Sócrates manteve ativa coerência com sua filosofia moral e política. A forma como arrostando os efeitos de sua condenação retratam a obediência de Sócrates à ordem da *polis*, sua fidelidade às leis de Atenas, numa demonstração de que sua Filosofia política pretendia sustentar os interesses de unidade da *polis*, justificando o domínio do todo sobre cada uma das partes. Sócrates concordava com os termos da acusação que lhe fora lançada, pois, de fato, não acreditava nos deuses da cidade e assim corrompia a juventude, não havendo razões para recusar a execução.²⁸³

A aceitação da sentença de morte por Sócrates, que a preferiu ao invés de optar por uma pena de multa ou mesmo aceder ao plano de fuga lembrado por seus discípulos, demonstra sua adesão à ordem social e política vigente, não importando os prejuízos pessoais que sofreria. Para Sócrates, deveriam prevalecer os interesses do todo. Sócrates entendeu que, como fez uso da razão e não conseguiu convencer, então devia conformar-se com o

²⁸¹ CORBISIER, 1983, p. 111.

²⁸² REALE, 1990, p. 98.

²⁸³ Ibid., p. 92.

julgamento, pois fazer uso da violência é coisa ímpia, oportunidade em que caracterizaria e confirmaria suas denúncias das ilusões e da hipocrisia de Atenas em não perceber a crise de valores de que padecia. Seu discurso de defesa, suas palavras finais aos discípulos constituem uma profissão de fé no sentido da reconstrução de Atenas como sociedade política saudável.²⁸⁴ Sócrates teve oportunidade de se eximir à aplicação da pena que lhe fora lavrada. Todavia, entendendo que as leis existem como expressão da coletividade (do todo), preferiu submeter-se a elas a negar o seu destino de união com a *polis*.²⁸⁵

Para Sócrates, havia uma ordem a ser mantida e respeitada. Não poderia ele pensar a sua individualidade, querendo um bem para si, sem fazer um cotejamento com o todo. “Não basta analisar os homens entre si, e sim em relação com os animais, com as plantas e com tudo aquilo que nasce.”²⁸⁶ O direito expresso na sentença de morte apareceu para Sócrates como instrumento de coesão social, que visava à consecução do bem comum (sentimento de totalidade, unidade), consistente no desenvolvimento das potencialidades humanas. Esse império do ideal cívico, defendido por Sócrates, propugnava uma relação indissociável entre cidadão e *polis*, enfim, entre a parte e o todo. Há uma sobreposição de sistemas, a sobreposição da ética do coletivo sobre a ética do indivíduo.

No dia da execução de Sócrates, seu discípulo Críton o visitou, apresentando-lhe um plano de fuga. Travou-se um diálogo emocionante entre os dois, onde Sócrates teceu comentários a respeito de vários temas, sobre a vida, o cidadão, sua relação com a *polis*, sobre a opinião da maioria, as leis, ao tempo em que, de forma elegante, louvando o zelo do discípulo, recusou-lhe a consideração.²⁸⁷

Sócrates refletiu, dizendo ao discípulo, que sempre agira conforme a razão considerasse melhor argumento. A razão sempre presidira o seu agir. E não seria naquele momento, em razão de circunstâncias, que se afastaria de seus princípios.²⁸⁸ O que verdadeiramente lhe importava não era viver, mas viver

²⁸⁴ GUNNEL, 1981, p. 28.

²⁸⁵ BITTAR, 2001, p. 62.

²⁸⁶ PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. *Os Pensadores*. p. 132.

²⁸⁷ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. *Críton*. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 43-54.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 46b.

bem.²⁸⁹ E viver bem, conforme adiante explica, é viver segundo a justiça. Com a visita de Críton, surgiu a Sócrates o questionamento essencial: é justo fugir da cidade, para se eximir da pena capital. Examina Sócrates: “de acordo com os princípios estabelecidos, é justo ou não que eu tente sair daqui sem permissão dos Atenienses. Se nos parecer justo, tentêmo-lo; caso contrário, deixemos as coisas como estão.” Diante do impasse, Sócrates lembrou as Leis e concluiu que a fuga seria injusta, porque implicaria recusa ao cumprimento delas, conforme restou consubstanciado na sentença proferida por um Tribunal, instância responsável pelo zelo e eficácia da ordem. A recusa a seu cumprimento estaria a destruir à todos os cidadãos atenienses, as Leis, e todo o Estado. Sua decisão estava, pois, justificada por uma racionalidade desenvolvida para preservar a unidade do todo. Como demonstração de que a sua Filosofia política se interessava na unidade e preservação da *polis*, eis a pergunta de Sócrates formulada a seu discípulo Críton:

[...] Parece-te possível que um Estado subsista e não seja derrubado, quando as decisões dos tribunais não têm força e se vêem desrespeitadas e abolidas por simples particulares?

Sócrates, trazendo perguntas que seriam proferidas pelas Leis, expôs um diálogo com elas sobre a relação entre cidadão e *polis*, onde foram destacadas a relação parte e todo, a necessidade de uma interação sistêmica entre indivíduo e comunidade, a dependência recíproca entre ambos, o registro de que a destruição de um implica a destruição de outro. Nessa conversa com as Leis, que Sócrates dissera ter acesso por ser iniciado no Culto dos Coribantes, o direito traduziria uma regência entre *polis* e cidadão, como uma ordem natural, em que a vida de um estaria condicionada à vida do outro. Veja-se:

[...] Suponhamos agora que as Leis nos dizem: ‘Sócrates, era isso que estava combinado entre nós ou que te submeterias às sentenças proferidas pelo Estado?’ E, se nós nos admirássemos das suas palavras, talvez observassem, ‘Ó Sócrates [...] que razão de queixa tens contra nós e o Estado para tentares destruir-nos?’

²⁹⁰

Sócrates é indagado pelas Leis, que lhe fazem uma lembrança de que ele seria parte do todo e que por isso estaria dentro de uma ordem:

²⁸⁹ PLATÃO, 1990, 48b.

²⁹⁰ PLATÃO, op.cit., 50b.

[...] Em primeiro lugar, não é a nós que deves a vida, não foi por nosso intermédio que o teu pai recebeu a tua mãe e te deu o ser? Diz lá, tens alguma coisa a censurar àquelas dentre nós que regulam o casamento, notas nelas algum defeito? [...] E àquelas que regulam a criação e educação das crianças, segundo as quais também tu foste instruído? Porventura não eram boas aquelas leis que dispunham que o teu pai te devia mandar instruir na música e na ginástica? [...] E depois de teres nascido e teres sido criado e instruído, poderás afirmar que não és nosso, nosso filho e nosso escravo, tu e os teus antepassados? E, se isto é assim, pensas acaso que são iguais os nossos direitos e que te é lícito fazer-nos, a nós, aquilo que tivermos empreendido contra ti?²⁹¹

Então, as leis, depois de suas indagações e das respostas afirmativas de Sócrates, fazem um registro do compromisso recíproco que deveria haver entre cidadão e *polis*:

[...] se intentarmos destruir-te, por considerar que isso é justo, também tu tentarás, na medida das tuas forças, destruir-nos, a nós, as Leis, e à Pátria e, agindo assim, dirás que procedes com justiça, tu que te consagras sinceramente à virtude? Ou a tua sabedoria é tão escassa que não te apercebes que, aos olhos dos deuses e dos homens que têm algum senso, a Pátria é algo mais precioso, mais venerável, sagrado e digno de apreço do que uma mãe, um pai e todos os antepassados.²⁹²

As Leis então indagam pela a necessidade de obediência e honra à ordem política, estremando as hipóteses de imperioso cumprimento e deferência, suscitando, se não bem compreendido, um certo totalitarismo do Estado:

[...] que é preciso honrá-la, obedecer-lhe e fazer por lhe agradar, mesmo quando está irritada, mais do que a um pai, e que se deve persuadi-la a mudar de opinião ou fazer o que ela ordena, sofrer com paciência o que ela manda sofrer e, se ela o desejar, deixar-se bater, prender e levar para a guerra, na perspectiva de ser ferido ou morto? Tudo isto se deve fazer porque é justo, sem jamais ceder terreno, nem recuar nem abandonar o seu posto, executando pelo contrário, aquilo que o Estado e a Pátria ordenam, tanto na guerra como no tribunal e em qualquer parte, ou então fazê-los mudar de opinião com argumentos justos. Se é ímpio empregar a violência contra uma mãe ou um pai, não o será muito mais contra a Pátria?²⁹³

Sócrates pergunta ao seu discípulo Críton, que lhe sugeria a desobediência às Leis, sobre o cumprimento ou não das Leis, depois dessa

²⁹¹ PLATÃO, 1990, p. 50c.

²⁹² Ibid., p. 50d.

²⁹³ Ibid., p. 50e.

lembrança de vínculo sistêmico entre o cidadão e a *polis*, onde o direito disciplina essa integração: ‘Que responderemos a isto, Críton? As Leis falam verdade ou não?’²⁹⁴

Depois dessas indagações, as Leis recomendam a Sócrates obediência a sua ordem e determinação, trazendo argumento final metafísico ao seu cumprimento:

[...] Obedece-nos, pois, Sócrates, a nós que te criamos, e não prezes os teus filhos, a tua vida, ou o que quer que seja, mais do que a justiça, para que, ao chegar ao Hades, possas alegar isto em tua defesa aos que ali governam. Pois o que te propões fazer não parece que seja, neste mundo, nem o melhor, nem o mais justo, nem o mais piedoso, para ti ou para qualquer dos teus, e tampouco será melhor em relação ao outro mundo, quando lá chegares.²⁹⁵

Ao final do diálogo, as Leis lembram a possibilidade de injustiça em sua interpretação, a hipótese de má aplicação pelos homens de suas determinações, deixando evidente que há diferença entre elas, as Leis, e o juízo formado acerca delas pelos homens. Falam a Sócrates que os homens podem dar mau uso às leis: “Se deixares esta vida agora, morrerás vítima de uma injustiça, praticada não por nós, as Leis, mas pelos homens”²⁹⁶. Esse mau uso não autoriza, todavia, ao cidadão descumprir a sentença de um tribunal.

Reconhecido que as próprias Leis admitiriam a possibilidade de mau uso e da prática de injustiça em seu nome pelos homens, surge o questionamento de se admitir ou não se Sócrates exigia o cumprimento inexorável das Leis, ainda quando se evidenciasse arbitrária a sua aplicação, como na hipótese de desvio de finalidade. A resposta encontra-se na Apologia:

[...] Na realidade, Atenienses, nunca exerci qualquer cargo público na cidade, a não ser o de membro do Conselho. E por acaso era a tribo Antióquide, a que pertenço, que exercia a pritania, quando quisestes julgar em conjunto os dez generais que não tinham recolhido os mortos depois do combate naval: procedimento ilegal, como por vós foi posteriormente reconhecido. Fui então eu o único dos prítanes que tentou impedir-vos de violar a lei, e votei sozinho contra vós...entendi que era preferível correr todos os riscos com a lei e a justiça a apoiar-vos nas vossas deliberações injustas, por medo da prisão ou da morte.²⁹⁷

²⁹⁴ PLATÃO, 1990, 51c.

²⁹⁵ Ibid, 54b.

²⁹⁶ Ibid., 54c.

²⁹⁷ Ibid., 32b.

3.2.1.4 Correção normativa em Sócrates: a ordem natural

O argumento da correção normativa constitui o fundamento de outros dois argumentos: argumento da injustiça e argumento dos princípios. As normas, as decisões judiciais, ordenamento jurídico, formulam uma pretensão de validade. Todos os sistemas jurídicos pretendem essa correção²⁹⁸ e os parâmetros para essa correção se assentam nos argumentos anunciados: Justiça e princípios. Na Grécia Antiga, essa correção recebia fundamento na ética política. As leis deveriam conformar-se com a Justiça que, para o pensamento socrático-platônico, identificava-se com a unidade do mundo das idéias. De outra parte, como visto, os Sofistas apresentavam outros argumentos, não tendo mesmo havido entre eles homogeneidade.

A normativa está posta no julgamento de Sócrates: saber se ele deveria se submeter a seu cumprimento, reconhecer a procedência da acusação e receber benefícios ou simplesmente fugir, escusando-se do alcance da decisão. Esse impasse de alguma forma aproxima a questão de Sócrates da condenação de Antígona, trazida na Tragédia de Sófocles.²⁹⁹ Antígona, contrariando um Editto do Rei Creonte, pretendeu conferir sepultura a seu irmão Polinices, morto em combate contra Tebas. Ao prestar as honras fúnebres, Antígona tem consciência que está a descumprir o tal Editto. Todavia, alega e justifica que esse decreto real não pode infringir as leis mais altas, as leis divinas. Preferiu, então, Antígona desobedecer à lei do Estado, sob argumento de que estaria a cumprir o direito dos deuses. Antígona encontra e identifica Justiça com as “leis dos deuses, em nenhuma parte escritas”.

Ao contrário de Antígona, Sócrates não vê em sua sentença de condenação oposição à ordem natural, de modo a se sentir estimulado a lutar pela eficácia dessa ordem. A obediência não se encontra exposta entre dois deveres, entre cumprir ou não cumprir as leis naturais³⁰⁰ a que Sócrates

²⁹⁸ ALEXY, Robert. *El concepto y la validez Del derecho*. Barcelona: Gedisa, 1997, p. 41.

²⁹⁹ PULQUÉRIO. Manuel de Oliveira. *Introdução. Apologia de Sócrates*. Cítron. Lisboa: Edições 70, p. 57.

³⁰⁰ BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*. São Paulo: Ícone, 1999, p. 15.

necessariamente haveria de optar. Em *Antígona*, estão em discussão leis conflitantes e inconciliáveis, sendo que uma delas resulta do arbítrio de um governo despótico, o governo de Creonte.

Com o tempo, essas leis dos deuses anunciadas por *Antígona* e lembradas pelo próprio Sócrates na *Apologia*, quando diz se encontrarem no reino de Hades os verdadeiros juízes, porque justos durante toda a vida,³⁰¹ serão assimiladas pela cultura jurídica ocidental como leis naturais, formando como que um direito não elaborado pelos homens, mas advindo dos costumes ancestrais.³⁰² Dentro dessa idéia de formação do direito natural há o sentido de compreensão universal do fenômeno jurídico, como se houvesse uma lei comum que se estenderia *erga omnes*, transcendente ao direito particular da comunidade.³⁰³

Observe-se que essa distinção (direito natural, direito positivo) também foi elaborada pelos Sofistas, contemporâneos e interlocutores de Sócrates nos diálogos platônicos, quando cotejaram *nomos* e *physis*. Para Cálicles, por exemplo, tem-se de um lado o direito natural (*physis*) do mais forte; de outro, o direito convencionado (*nomos*) dos mais fracos. Estes criariam o *nomos* para delimitar o direito natural dos mais fortes. Ao argumento da desigualdade natural entre os homens, Cálicles opõe-se à igualdade dos homens na convenção.³⁰⁴

Também o sofista Hípias faz uma contraposição entre justo por natureza e justo por convenção, mas para conclamar aos gregos a sua igualdade, anunciando, em Atenas, o ideal pan-helênico. A crítica de Hípias é contra a democracia ateniense, que se limita ao povo que habita a Ática.³⁰⁵ No diálogo *Protágoras*, Hípias, em bela e enfática palavra, afirma³⁰⁶:

[...] Varones aquí presentes, a todos os considero parientes, allegados y conciudadanos por naturaleza, no por ley; (**d**) porque lo semejante está emparentado por naturaleza con lo semejante, pero la ley, tirana de los hombres, violenta la naturaleza en

³⁰¹ PLATÃO. *Apologia de Sócrates. Críton*. Lisboa: Edições 70, p. 41a.

³⁰² CAPELLA, Juan Ramón. *Fruto proibido: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do direito e do estado*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002, p. 57.

³⁰³ ASSIS, Olney Queiroz. *O estoicismo e o direito: Justiça, liberdade e poder*. São Paulo: Lúmen Editora, 2002, p. 307.

³⁰⁴ Ibid., p. 318.

³⁰⁵ Id.

³⁰⁶ PLATÃO. *Protágoras*. Disponível em: < <http://www.filosofia.org/cla/pla/protbil.htm> >. Acesso em: 22 jan. 2003, 337c-d.

muchos aspectos. Así pues, sería realmente vergonzoso que nosotros, que conocemos la naturaleza de las cosas, pues somos los más sabios de los helenos, que hemos acudido precisamente por esto de toda la Hélade a este pritaneo de la sabiduría y, en concreto, a esta casa, la más grande y rica de la ciudad, no revelásemos nada digno de nuestra dignidad.

Para Sócrates, essa distinção não interessa à reconstrução de Atenas. Há em sua doutrina uma proposta de fortalecimento da ordem social e humana porque vê nesta uma projeção da ordem natural.³⁰⁷ Sócrates não vê vícios nas leis em si, como aparentemente afirmara Crítias, mas sim a possibilidade de desvio por ocasião de sua aplicação. Veja-se o que diz Sócrates ter ouvido das leis:

[...] Se deixares esta vida agora, morrerás vítima de uma injustiça, praticada não por nós, as Leis, mas pelos homens; mas pelos homens, se, pelo contrário, te evadires assim vergonhosamente, respondendo à injustiça com a injustiça e ao mal como mal, violado os teus compromissos e os acordos que fizeste conosco, e prejudicando aqueles a quem menos devias prejudicar, a ti próprio, aos teus amigos, a tua Pátria e a nós, a nossa cólera perseguir-te-á durante a vida e, quando morreres, as nossas irmãs, as leis do Hades, não te acolherão favoravelmente, sabendo que fizeste todo o possível por nos destruir.

Não há, pois, contradição entre Antígona e Sócrates em relação à atitude do homem perante a lei. Sócrates não fez uma defesa, em abstrato, de um princípio de obediência às leis da *polis*, aplicável a qualquer tempo, a qualquer cidadão e a todas as circunstâncias, inclusive manifestamente arbitrarias.³⁰⁸

3.2.1.5 Filosofia Política Socrática

Não obstante esse foco na unidade da *polis*, protegendo-a na afirmação das leis e vendo o homem animal político necessariamente dentro desse contexto, como parte do todo, cumpre repetir-se que Sócrates, ao se ocupar das coisas do Homem e da *polis*, não se contrapôs à visão cosmológica dos filósofos naturalistas. Apenas defendeu que a contemplação filosófica

³⁰⁷ GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 16.

³⁰⁸ PULQUÉRIO, p. 57.

lançasse vistas sobre a consciência humana, afinal, a mesma, para ele, era um reflexo da ordem natural. Menos do que uma contraposição aos filósofos primeiros, a chamada à ordem de Sócrates representa um refinamento intelectual ao trazer a ordem natural e inscrevê-la na alma humana. Fazendo essa transposição das virtudes da ordem das coisas e do universo cosmológico para a alma humana, Sócrates pretendeu suscitar no cidadão o dever de cada um para com a comunidade.

A provocação dessa reflexão no cidadão era uma chamada ao contexto político de decadência de Atenas e evidencia uma preocupação com os destinos dessa cidade, que perdia força entre os demais centros gregos.³⁰⁹ O discurso socrático, ao invés de se contrapor à filosofia naturalista, tencionou despertar no cidadão a necessidade de preservação da ordem e domínio de Atenas, estando ele convencido de que somente a aristocracia haveria de evitar a decadência de Atenas, que se anunciava.

3.2.2 A razão ordenadora: o bem comum para Platão

3.2.2.1 Platão: discípulo de Sócrates

Platão (427-347 a.C.) continuou e perpetuou a obra de Sócrates. Diversamente deste, que era filho do povo, Platão veio ao mundo em berço aristocrático,³¹⁰ logo após a morte de Péricles, quando a hegemonia de Atenas sofria os primeiros sinais de declínio. Porque morrera no mesmo dia em que nascera, dia coincidente com a festa de aparição de Apolo na Terra, desenvolveu-se a lenda de que Platão era filho de Apolo.³¹¹

Como todos os jovens filhos da aristocracia, Platão teve uma educação literária inspirada na tradição poética. Todavia, abandonou o futuro nas

³⁰⁹ THONNARD, 1968, p. 53.

³¹⁰ REALE, 1990, p. 126.

³¹¹ HUISMAN, 2001, p. 774.

artes, quando se deparou com a filosofia de Sócrates, de quem foi o seu maior discípulo e seguidor³¹². Aos vinte anos, Platão deixou as recomendações de Crátilo, seguidor de Heráclito, e passou a dialogar com Sócrates, quarenta anos mais velho, tendo privado por quase dez anos da amizade e da filosofia de Sócrates.³¹³

Como os demais jovens que procuravam Sócrates, Platão pretendia formar-se nas letras, preparando-se para futura ação política. Veja-se a eloquente declaração em uma de suas cartas:

[...] Desde tiempo atrás, em mi juventud, sentia yo lo que sienten tantos jóvenes. Tenia el proyecto, para el día en que pudiera disponer de mí mismo, de entrarme en seguida por la política.³¹⁴

Entretanto, outros foram os caminhos tomados por Platão, depois que parentes seus aristocráticos ascenderam ao poder (Cármides e Crítias), em 404-403 a.C., e teve Platão a oportunidade de participar, ruborizando-se da prática política. A morte de Sócrates (399 a.C.) por determinação dos democratas acabou por afastar Platão da vida política em Atenas.³¹⁵

Esse episódio do processo, julgamento e condenação de Sócrates, recebido por Platão como um acontecimento eminentemente político, teve profunda influência no desenvolvimento de sua Filosofia. Sócrates, o mais sábio e eminente dos Filósofos, o amigo dos deuses, fora condenado à morte pelos seus concidadãos. Executada a sentença, questionamentos tomaram de assalto o espírito do discípulo Platão, indagando-lhe sobre o sentido da vida, a relação dos filósofos com a cidade, os destinos de Atenas, a Justiça, a corrupção dos valores, os compromissos do cidadão, a política. Perguntou-se então sobre o que fazer diante da realidade política de Atenas, abalada e arruinada com os efeitos da Guerra do Peloponeso. Desde a destruição do império militar ateniense, a cidade entrara em crise, padecendo de inúmeras revoluções.³¹⁶

Retirar-se da cidade, tornar-se estrangeiro, recolher-se à vida privada, no estudo, na contemplação, foram soluções possíveis que lhe vieram à

³¹² POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1987, p. 32.

³¹³ HUISMAN, 2001, p. 774.

³¹⁴ PLATON, *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1993, p. 1570.

³¹⁵ REALE, 1990, p. 128.

³¹⁶ KOYRÉ, 1988, p. 68-69.

mente, mas que foram rechaçadas por Platão. O filósofo preferiu dedicar-se ao estudo e exame da vida política grega e sua Filosofia se levantou em profissão de fé, expressa em análises e propostas para a crise de valores vivenciada pelos gregos. A Filosofia platônica está comprometida com a reforma da *polis*, de modo a salva-la das convulsões sociais, das injustiças dos regimes, como forma de lhe recuperar a unidade perdida, a coesão social, a ordem política.³¹⁷ Platão, então, recolhe todos os fragmentos e reúne a herança filosófica, dando-lhe outras cores e feições, mediante uma racionalidade sistêmica.

No diálogo *Teeteto*, em que se discute sobre a ciência e as artes, Platão enfatizou a necessidade de compromisso político do filósofo, lembrando que os fisicistas teriam sido ingenuamente nefelibatas porque perderam tempo olhando em demasia para os céus, sem se darem conta das coisas da política. Para Platão, o desinteresse do filósofo pela política apareceu como a causa de todas as dificuldades vivenciadas por Atenas. Veja-se:

[...] De início, devemos observar acerca dos primeiros que desde a mocidade o que mais do que tudo ignoram é o caminho da ágora ou onde fica o tribunal, a sala de conselho e quejandos, locais de reuniões públicas; não ouvem nem vêem as leis nem as decisões escritas ou faladas. As disputas dos cargos públicos nas hetérias, as reuniões e os festins, os banquetes animados por tocadoras de flauta: nem em sonhos lhes ocorre comparecer a nada disso. Nasceu na cidade alguém de nobre ou baixa estirpe? Certo cidadão herdou tara de seus antepassados, homens ou mulheres? É o que filósofo conhece tão pouco, como se diz, como quanta areia há no mar. Nem chega mesmo a saber que não sabe nada disso. Porém não se alheia dessas coisas por vanglória, mas porque realmente só de corpo está presente na cidade em que habita, enquanto o pensamento, considerando inane e sem valor todas as coisas merecedoras apenas de desdém, paira por cima de tudo, como diz Píndaro, sondando os abismos da terra e medindo a sua superfície, contemplando os astros para além do céu, a perscrutar a natureza em universal e cada a ser em sua totalidade, sem jamais descer a ocupar-se com o que se passa ao seu lado.³¹⁸

Diante dos impasses, Platão optou por uma Filosofia comprometida com a reforma da *polis* porque, se Atenas havia condenado injustamente um sábio como Sócrates, a cidade de fato estava doente. Ao imoralismo dos Sofistas, Platão optou por uma moral tradicional, aristocrática, do passado, da dedicação

³¹⁷ KOYRÉ, 1988, p. 68-69.

³¹⁸ PLATÃO. *Teeteto*. Disponível em: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>>. Acesso em: 29 jan. 2003.

aos interesses de unidade da *polis* e reservou aos filósofos o papel de conduzir a cidade.³¹⁹

A filosofia política de Platão permeia, por assim dizer, todos os seus diálogos e, em três deles, Platão concentra, de forma expressa, seu interesse na política: *A República*, *O Político* e *As Leis*. Nessas obras, os diálogos ocorrem em uma época em que Atenas caminhava para sua decadência política e econômica e a filosofia política, pela voz de Sócrates e outros interlocutores (Sócrates não comparece no diálogo *As Leis*), desenvolve-se como um esforço para recuperar a saúde e projeção política de Atenas.³²⁰

Resgatando o pensamento pré-socrático, que acentuava a prioridade do todo, ao contrário dos Sofistas que enfatizavam o indivíduo (o homem é a medida de todas as coisas), Platão revigora a unidade lógico-ontológica proposta pelos fisicistas, referenciada no cosmo natural³²¹ (modelo cosmonômico), reapresentando-a desta vez fundada – não no cosmo – na transcendência das Idéias do Bem e do Justo³²² (modelo ideonômico), estes como ontologias finalísticas.³²³

3.2.2.2 Platão: contextualização de sua produção intelectual

Grande parte da produção de Platão veio formatada em diálogos, por intermédio da fala de Sócrates. Da mesma forma deste, Platão evitou a simples exposição da reflexão.³²⁴ Seus diálogos foram elaborados reproduzindo o viver humano, trazendo consigo a contingência e complexidade do agir. Diferentemente de uma proposta prosística, que esquadrinha e compartimenta o discurso, nos diálogos as interlocuções se desdobram traduzindo espontaneidade.

³¹⁹ KOYRÉ, op. cit., p. 77.

³²⁰ STRAUSS, Leo; CROUSEY. Platon. In: Straus, Leo; Cropsey. *História de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 44.

³²¹ OLIVEIRA, 1993, p. 13.

³²² VAZ, 2003, p. 137.

³²³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. 3. ed. São Paulo: 1993, p. 64.

³²⁴ BARKER, 1978. 120.

Os diálogos, na forma escrita, representam uma transição entre as especulações filosóficas orais de Sócrates e o método didático e sistemático de Aristóteles. Platão inaugurou uma especulação sistemática sobre o homem e a relação do espírito com a matéria, alma e corpo, que os físicos confundiam numa realidade indistinta: *physis*.³²⁵ Por essa razão, a agulha que fia a filosofia platônica se serve da mesma linha, da mesma racionalidade ordenadora sistêmica das especulações filosóficas anteriores, interessadas em preservar a unidade política da *polis*, na qual prevalecem as razões do todo, ao qual se submetem os interesses da parte.

Embora não haja um consenso em torno de autenticidade, atualmente há consenso na doutrina de que nos chegaram 23 diálogos, 13 cartas e 2 obras não dialogadas (*Apologia* e o *Menexeno*) como tendo sido escritos por Platão.³²⁶ Dos diálogos os mais conhecidos são: *Apologia* (publicação do discurso proferido por Sócrates em seu julgamento); *Crítion* (sobre a virtude e moral socrática, filosofia como missão); *Cármides* (sobre a prudência ou sabedoria); *Crátilo* (sobre a linguagem); *Eutidemo* (contra o discurso estéril); *Eutífron* (sobre a piedade); *Górgias* (sobre a retórica como mentira e adulação); *Hípias Menor* (sobre a beleza); *Hípias Maior* (sobre a beleza); *Laques* (sobre a coragem); *Íon* (sobre a *Ilíada* e os rapsodos); *Lisis* (sobre a amizade); *Menexemo* (sátira contra a retórica); *Protágoras* (ensino sobre a verdade, último diálogo da juventude); *Fédon* (primeiro diálogo da maturidade, sobre a imortalidade da alma, além de um relato sobre os últimos dias de Sócrates); *Fedro* (sobre a linguagem e a retórica); *A República* (sobre a justiça na ética e na política, proposta de reforma social e de governo, a cidade perfeita); *Parmênides* (sobre o ser); *Banquete* (sobre o amor); *Teeteto* (sobre a ciência e as artes); *Crítias* (o Estado agrário como Estado Ideal em contraste com o imperialismo comercial de Atenas-Atlântida); *Leis* (o ideal político adaptado às condições concretas); *Filebo* (sobre os fundamentos da ética); *Político* (sobre o político); *Sofistas* (crítica aos Sofistas); *Timeu* (física e cosmologia platônica).³²⁷

³²⁵ NOGARE, 1994, p. 34.

³²⁶ STRAUSS, 1996, p. 43.

³²⁷ CHAUÍ, 2002, p. 230-231.

Essa produção literária e filosófica medrou-se em contato com outras civilizações. Em 388 a.C., Platão esteve viajando pela Itália na intenção de conhecer comunidades pitagóricas. Platão encontrou-se com Arquitas de Tarento, filósofo e matemático pitagórico, dirigente político em sua cidade, com quem desfrutou de longa amizade e de quem recebeu a decisiva influência pitagórica que se mesclou à herança socrática de seu pensamento. Com essa visita, conheceu o Tirano de Siracusa, Dionísio I, que lhe convidou a conhecer Siracusa. Esse episódio marcará a sua filosofia política, pois foi nessa cidade que Platão tentou realizar os seus modelos políticos. Em Siracusa, Platão encontrou uma espécie de teatro de operações para implementar sua doutrina política. Esteve por três vezes nessa cidade.³²⁸ Em todas essas visitas, difundia a necessidade de preparo filosófico do governante, estimulado por Díon, uma espécie de discípulo. Em 360 a.C., Platão retornou definitivamente a Atenas onde permaneceu na direção da famosa *Academia*, que havia fundado nos jardins de Academo em 387 a.C., logo após o retorno de sua primeira viagem a Siracusa. O objetivo principal da Academia é a formação de dirigentes políticos, como uma espécie de Escola de Governo.³²⁹

Convencido de que a filosofia política é imprescindível aos governantes, Platão, como se pretendesse profissionalizar a política,³³⁰ despertou para a necessidade de instalar um espaço para formação e ensino de governantes filósofos e filósofos governantes. Em 387 a.C., logo após o retorno de sua primeira viagem a Siracusa, fundou nos jardins de Academo em 387 a.C, a famosa Academia. O objetivo principal da Academia era a formação de dirigentes políticos, como uma espécie de Escola de Governo.³³¹

Platão estava convicto de sua pedagogia da verdade e pretendia implementá-la no espaço político. Para ele, cumpre ao político educar seus concidadãos na verdade, na constante superação das aparências. A Academia de Platão apresentou-se como um espaço de desenvolvimento e debates desses estudos políticos. Sua finalidade não se restringiu a lavrar erudições. Antes, a

³²⁸ BARKER, 1978, p. 149.

³²⁹ REALE, 1990, p. 125-128.

³³⁰ CAPELLA, Juan Ramón. *Fruto proibido: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do direito e do estado*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002, p. 54.

³³¹ REALE, op. cit., p. 125-128.

Academia abriu suas portas para formar homens capazes de renovar a *polis*. Fundou-se na idéia de que a educação torna os homens melhores para a vida política. O projeto da Academia institucionalizava os propósitos de Platão: estava convencido de que as cidades estavam mal governadas e assim era necessária uma reforma radical na estrutura social e política.

Platão reconhecia a natureza de arte da política e, assim, à moda de Sócrates, fazia analogia com as demais artes. Ao concebê-la como arte, Platão reconhece a exigência do conhecimento da realidade. Para ele, o estadista deve conhecer o que exercita na prática, da mesma forma como devem fazer os demais artesãos. Essa concepção de política como arte levou ainda mais longe Platão: como o artesão deve praticar a sua arte livre de regras, assim também o estadista deve estar igualmente livre do jugo da lei, fazendo assim um discurso absolutista.³³²

Platão entendia que a política, além de arte, era, sobretudo, uma ciência. Por essa linha, o único critério de aferição de legitimidade para o exercício do poder se encontra no conhecimento, na posse do que Platão denominou, no “*Político*”, ciência real,³³³ cujo ensino seria possível. Nesse sentido, ao apresentar os regimes políticos, ao analisar as classes que dominam em cada um deles, enfim, ao propor uma organização dos estudos gregos sobre a política, Platão assume a paternidade das ciências políticas.³³⁴

Na linha de Sócrates, de que a virtude pode ser alcançada pelo conhecimento, Platão defende a tese segundo a qual a definição de ordem justa da cidade pressupõe uma ciência política, que constitui parte de um saber mais abrangente acerca do que é a verdade.³³⁵ Nesse propósito reformatório, Platão entende a virtude como algo que deve ser. O mundo que de fato existe, como está aos nossos sentidos, nem sempre coincide com aquilo que deve ser. O Dever-Ser é o ideal a ser atingido, o Dever-Ser é a idéia. A condenação de

³³² BARKER, loc. cit., p. 121.

³³³ PLATON, 1993, p. 1086.

³³⁴ CHAUÍ, 2002, p. 303.

³³⁵ FINLEY, 1988, p. 150.

Sócrates constitui uma demonstração que o Mundo-Que-De-Fato-É nem sempre coincide com o Mundo-Ideal-Que-Deve-Ser.³³⁶

Entendendo que somente o sábio tem capacidade para realizar o mundo-que-deve-ser, Platão se põe a criticar a democracia porque nesse regime todas as opiniões são equivalentes. Não só os sábios opinam. Na democracia, prevalece um governo da *doxa*, da opinião³³⁷ (de que foram porta-vozes os Sofistas) que pressupõe que a verdade absoluta não existe em si mesma, proposta política oposta à doutrina platônica.

Nenhum dos regimes existentes satisfaz a Platão. Por isso, Platão desenha sua reforma, fundada em uma ciência moral e política, referenciando no Bem Comum a síntese de todas as demais virtudes. Por esse caminho, Platão afasta qualquer fundamentação empírica da política, passando a vincular a política a valores eternos, não suscetíveis a flutuações do devir.

3.2.2.3 A filosofia política de Platão: idealizando o Estado perfeito para realização da Justiça – ordem e unidade

Embora diretamente afastado da cena política, sem protagonizar ação política em função pública, Platão não deixou de refletir sobre assuntos da *polis*. Interessava-lhe muito apresentar um modelo de retomada da unidade da cidade, submetida que estava, após a perda de hegemonia econômica e política, a convulsões e revoluções políticas, com risco de desagregação. Tomado de convicções de que a virtude deve orientar a *praxis*, Platão desenvolveu uma pedagogia política³³⁸ e construiu um edifício filosófico estruturante de uma grande reforma para o Estado, capaz, sobretudo, de implementar o que entendia por virtude, síntese e unidade de todos os valores. Convencido de que a correção do Estado depende do conhecimento do justo, defendeu o governo dos sábios, o

³³⁶ CIRNE-LIMA, 2002, p. 45.

³³⁷ CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 114.

³³⁸ JAEGER, 2001, p. 605.

governo dos filósofos,³³⁹ uma vez que era impossível à multidão reunir conhecimentos acerca da política.³⁴⁰ No Político, há expresso reconhecimento à impossibilidade de acesso às massa à participação política:

[...] Que un grupo numeroso de gentes, sean quienes sean, no podrá nunca asimilar con suficiente perfección una ciencia como esta para ser capaz de gobernar una ciudad con inteligencia, y que, por el contrario, esa un pequeño número, a algunos individuos, a uno solo, a quienes solamente hay que pedir esta forma e constitución recta; que las demás formas, en fin, no deben ser consideradas más que como imitaciones que [...] reproducen a veces los bellos rasgos de la constitución verdadera y, otras veces, la desfiguran vergonzosamente.³⁴¹

À frente, há ainda maior acusação à Democracia, de que lhe falta suficiente força para implementar a ordem:

[...] Finalmente, el gobierno de la multitud es débil en todo y carece de un gran poder, tanto para el bien como para el mal, en comparación con las otras formas de gobierno, porque en él los poderes quedan repartidos entre demasiadas personas. Por eso, cuando estas constituciones están sometidas a las leyes, esta forma resulta ser la peor de todas, mientras que, cuando estas formas constitucionales violan las leyes, esta resulta ser la mejor; y cuando todas están desordenadas, se vive mejor bajo una democracia.³⁴²

Nessa linha, Platão responsabilizava a democracia pelos tempos de decadência então experimentados em Atenas e pretendia restaurar o governo de poucos, de iluminados, versados em ciência política. Platão chamou de Guardiões aqueles cidadãos (homem ou mulher) que teriam a responsabilidade de cuidar dos interesses de todos, dirigir e governar a cidade.

Ao longo dos dez capítulos da *República*, Platão discorre sobre o guardião, suas responsabilidades e ocupações, todas de natureza pública, e também da necessidade de o Estado lhe oferecer educação especial, mirando-se na cidade de Esparta. Para Platão, os escolhidos, dentro de um processo pedagógico, devem dedicar-se apenas aos interesses da cidade. Por isso, não podem ter família, casa, propriedade privada. Dentro desse projeto, as crianças não têm o direito de conviver em família. Nascerem e imediatamente são acolhidas

³³⁹ FINLEY, 1988, p. 62.

³⁴⁰ MANON, Simone. *Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 164.

³⁴¹ PLATON. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1993, p. 1090, 298b.

³⁴² *Ibid.*, p. 1094, 303d.

em creches, a fim de que o amor e amizade que teriam com os seus se transfiram à cidade. Enfim, todos estão vinculados ao interesse do todo.³⁴³

Essa racionalidade ordenadora e sistêmica, interessada na justificação e legitimação do domínio político no âmbito interno da *polis*, que recebeu de Platão os acabamentos e refinamentos intelectuais complementares, ainda que originais, costurou um conceito de justiça como uma síntese, como uma realização e afirmação do todo e da unidade. Nesse contexto, a subordinação das partes aos interesses do todo é a garantia de harmonia e perfeição do todo. O indivíduo, nessa construção, assume uma posição de parte dentro do todo em que está inserido. Os interesses da *polis* têm mais valor do que os individuais, podendo estes ser submetidos àqueles. Então, o indivíduo resta absorvido pela *polis* e passa a impensável sem a *polis*.³⁴⁴

Platão pensa a ciência política não só como estratégia de governo e domínio, mas como um discurso capaz de legitimar esse domínio, por justificar a prevalência do todo. Essa justificação ocorre, para Platão, no conceito de justiça, síntese de todas as contribuições das partes em benefício do todo. Mas Platão não se restringiu a especulações. Pretendendo implementar sua doutrina, fez-se conselheiro e formador de dirigentes. Observando a cena política, dedicou-se a construir e fundamentar teoricamente um modelo ideal de sociedade, defendendo que os dirigentes políticos deveriam fazer-se filósofos, até que os filósofos se fizessem governantes.³⁴⁵

Cabendo a essa *ciência* política apurar a verdade, Platão guardava a firme convicção de que a retórica não tinha a função de ensinar ou discutir a verdade e, por isso, é considerado, por grande parcela da doutrina, fundador da ciência política.³⁴⁶ Para Platão, essa missão caberia à filosofia, e não à retórica, pois esta lhe aparecia como uma espécie de metódica da persuasão, do convencimento, uma arte que auxilia o homem no convencimento de outros homens,³⁴⁷ mas que não pode ser utilizada para alcançar a verdade.

³⁴³ KOYRÉ, 1988, p. 93.

³⁴⁴ OLIVEIRA, 1993, p. 42.

³⁴⁵ BARKER, 1978, p. 115.

³⁴⁶ VOEGELIN, 1982, p. 17.

³⁴⁷ REALE, 1990, p. 219.

Platão não se conforma com a formação do cidadão conferida pelos Sofistas (educadores e orientadores dos políticos democratas), os quais se preocupavam não com a busca da verdade, senão em municiar o cidadão de instrumentos e utensílios retóricos para vencer e convencer nas assembléias e tribunais. Os Sofistas, para Platão, ao invés de fortalecerem a unidade da *polis*, tão fragmentada em face dos conflitos sociais e políticos, preferiram destacar o papel do indivíduo dentro da *polis*, destacando-lhes a sua capacidade e poder de auto-imposição, à vista de que, para os Sofistas, as leis seriam feitas pelos homens que compunham a *polis*. Platão justifica o seu discurso no argumento de que sua Filosofia, ao contrário da Sofística, está compromissada com uma verdade absoluta, atemporal, eterna e universal. Platão destaca no discurso sofista o caráter subjetivista, apontando-lhe falta de compromisso com a verdade porque justificado em elementos puramente externos, fundado no mundo dos fatos, mutável e de apreciação subjetiva. Para Platão, a verdade não poderia nunca ser alcançada pelos sentidos, mas sim por uma razão capaz de captar “a norma, a essência, e assim transformar o caos da faticidade em cosmo.” O caos pertence ao mundo empírico, de caráter temporal e mutável, e deve, para a filosofia platônica, ser submetido a uma razão ordenadora e sistêmica, de caráter universal e normativo.³⁴⁸

Enquanto os Sofistas imaginavam o Dever-Ser como algo provisório e contingente, que variava conforme as circunstâncias e interesses dos governantes, de situação para situação, e que não havia princípios válidos universais para todos os casos, Platão se punha do outro lado, opondo-se a esse relativismo. Para ele, existiriam princípios éticos que valeriam para todos e para todas as circunstâncias, princípios eternos e universais. São princípios gerais da ordem do mundo, que preexistem à própria comunidade humana. O Universo é o Cosmo, e *kosmos* significa aquilo que é ordenado. Platão apresenta uma filosofia prática, baseando-se em princípios a serem adotados pelo Homem, porque representam princípios de ordem de todo o universo cósmico. Nessa Ontologia, nessa doutrina do ser em geral, na doutrina da ordem do Universo baseia-se a ética platônica.³⁴⁹

³⁴⁸ OLIVEIRA, loc. cit., p. 36.

³⁴⁹ CIRNE-LIMA, 2002, p. 46.

Para Platão, a política deveria ser concebida como uma *ciência* capaz de orientar tomadas de decisões governamentais. O objetivo de Platão era treinar o governante-filósofo para que dominasse pela formação de sua inteligência e não pela letra das leis. Em seu entender, o Estado justo é aquele que realiza a maior unidade possível, o que se alcança somente quando o governo estiver em mãos de filósofos, daquele que já contemplou o Bem em si e que não confunde o Bem com as coisas que dele participam, como fazem os Sofistas. Esse filósofo-governante teria o dever, uma vez que contemplou o Bem, de levar as demais pessoas a compartilharem essa visão.³⁵⁰

Nesse ponto, Platão torna elitista a convivência política, em contraposição a Péricles³⁵¹ e à tradição democrática grega, porque Platão entende que a política não pode ser exercida por todos os cidadãos, senão por aqueles que de fato estão preparados para exercê-la.³⁵²

Para Platão, o filósofo não é apenas um sábio que vive a contemplar. O filósofo é aquele que apreendeu a natureza das idéias, contemplou o mundo das idéias – correspondente ao mundo dos valores³⁵³ –, compreendendo o que é ordem, e agora deve também conduzir a cidade, a fim de que todos contemplem esse mundo das idéias. Cabe-lhe, pois, dirigir a cidade, responsabilizando-se pela elaboração das leis. Em Platão, há uma união entre saber e poder.³⁵⁴

3.2.2.4 Idealismo platônico: Inteligência ordenadora

Toda a proposta filosófica de Platão estava fundada na existência de uma realidade extra-sensível e transcendente. Ao contrário do que supunham os Filósofos fisicistas, que apontavam razões físicas para o princípio do Universo, Platão entendia que as explicações para as coisas exigiriam não só o

³⁵⁰ GILES, 1979, p. 47.

³⁵¹ PLATÃO. *Górgias*. Disponível em: <http://www.uol.com.br/cultvox/livros_gratis/gorgias.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2003.

³⁵² CHAUÍ, 2002, p. 303.

³⁵³ HESSEN, Joahannes. *Filosofia dos valores*. 5. ed. Coimbra: Armênio Amado, 1980, p. 307.

³⁵⁴ GOYARD-FABRE, 2002, p. 18

reconhecimento de uma Inteligência ordenadora (de Anaxágora) do mundo, como também a busca da verdadeira causa que patrocinará essa Inteligência. Platão entendia que a proposta fisicista cometia erro, porque atribuía aos elementos físicos (ar, água, terra, éter e outros) o papel de fundamento da Inteligência ordenadora do mundo. Para Platão, faltou aos naturalistas explicar que a Inteligência ordenadora opera sob um fundamento, o critério do melhor, e não por causa de elementos físicos, que não poderiam ser confundidos com a causa verdadeira do Universo. Inteligência e elementos físicos não seriam suficientes para constituir e manter unidas as coisas do mundo.³⁵⁵

Chama-se transcendente esse idealismo ontológico de Platão. Para ele, as idéias ou arquétipos ideais representam a realidade verdadeira, de que as realidades sensíveis seriam cópias imperfeitas, válidas não em si mesmo, mas somente enquanto participam do ser essencial. Porque suas idéias têm existência real, o idealismo platônico é comumente chamado de realismo. Deixa-se a palavra idealismo para a designação da filosofia de Descartes, de conotação gnoseológica.³⁵⁶

Para Platão, a causa verdadeira haveria de ser procurada em outra dimensão: na dimensão do inteligível. O encontro com esse mundo supra-sensível exigiria uma “segunda navegação”, expressão colhida da linguagem dos marinheiros, referente àquela navegação propulsada pelos remos, quando o vento se esvai. A primeira navegação já haviam feito os fisicistas, quando se referiram à inteligência ordenadora. Contudo, faltou-lhes a “segunda navegação” para fazer-lhes chegar ao mundo supra-sensível. Os remos da “segunda navegação” são os raciocínios.³⁵⁷

A primeira fase da segunda navegação “consiste em admitir as realidades inteligíveis como ‘causas verdadeiras’ e, assim, considerar como verdadeiras as coisas que estão de acordo com esse postulado”. A segunda fase da “segunda navegação” – embora melhor explicada nas doutrinas não-escritas, acessíveis apenas de forma indireta – se perfaz no reconhecimento de princípios primeiros e supremos.

³⁵⁵ REALE, 1994, p. 51.

³⁵⁶ REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 1982., p. 119.

³⁵⁷ REALE, op. cit., p. 53.

No *Timeu*, Platão apresenta o mito da origem do mundo, a Cosmologia ordenada pelo demiurgo e aqui o seu pensamento colhe inspiração no *Nous* de Anaxágora. Platão mostra que o mundo é um cosmo, um todo ordenado e coerente, porque é um organismo vivo. Para Platão, existe um Demiurgo, deus-artífice, um Deus que pensa e quer – portanto pessoal. Esse Artífice, referenciando-se nas Idéias (modelo), engendra a realidade sensível como cópia do mundo inteligível. O Demiurgo atua sobre a matéria caótica, conferindo-lhe coerência e ordem de acordo com um plano ou modelo. Esse modelo usado pelo Demiurgo está nas idéias que são reais e perfeitas. Para Platão, as idéias são autênticas realidades. Platão apresenta esse mundo das idéias como um sistema ordenado e hierárquico, presidido pela idéia de bem, a idéia Suprema.³⁵⁸

Em Platão, o verdadeiro conhecimento não deriva dos nossos sentidos. A vida sensual do homem seria apenas aparência e não poderia corresponder à verdade. Conhecimento e verdade pertenceriam a uma ordem transcendental, ao reino das idéias.³⁵⁹

Eis a teoria das idéias de Platão:³⁶⁰ o mundo das Idéias como um sistema hierarquicamente organizado e ordenado, no qual as idéias inferiores implicam as superiores e nessa contínua e sucessiva implicação de Idéias se alcança a Idéia que se encontra no vértice da hierarquia, a Idéia do Bem, que condiciona todas as outras Idéias e não é condicionada por nenhuma.³⁶¹

Platão apresenta o mundo como dividido em dois, sendo um inferior e outro superior, o mundo sensível e o mundo inteligível, respectivamente. Todavia, apesar dessa distinção e dualidade³⁶², haveria um vínculo espiritual. De um mundo a outro se estenderia “uma via contínua de mediação.”³⁶³

Resumindo, Platão sugere duas espécies de mundos:

³⁵⁸ FOUILLÉE, 1951, p. 116-117.

³⁵⁹ CASSIRER, 1997, p. 11.

³⁶⁰ CHAUÍ, 2002, p. 290.

³⁶¹ REALE, 1990, p. 139.

³⁶² ROMERO, Sílvia. *Ensaio de filosofia do direito*. 2. ed. São Paulo: Landy Livraia e Editora, 2001, p. 31.

³⁶³ CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 17.

- a) mundo inteligível ou das idéias: eterno, imutável, imaterial, imperecível. É a região das idéias e formas. Estas constituem a verdadeira realidade, o ser do real, as essências de todo o existente, não perecível pelos sentidos senão cognoscitivo pelo entendimento humano. As idéias existem como realidade em si mesmas e por si mesmas. As idéias são inteligíveis, são as causas do ser das coisas, das propriedades das coisas,³⁶⁴
- b) mundo sensível: mundo material, mutável e perecível. Adquire o seu Ser participando do absoluto da idéia. As coisas imitam as idéias. Platão descreve a matéria em linguagem poética: “é o receptáculo universal das formas, o lugar onde se refletem as Idéias; é a mãe e a ama de tudo o que nasce e morre; é viva e animada, mas por uma alma sem senso que se move sem método e sem produção e cujo impulso cego, entregue a si mesmo, só pode conduzir ao caos.”³⁶⁵

De alguma forma, a Filosofia de Platão também se propõe a reconciliar Parmênides e Heráclito ao se referir aos dois mundos, onde cada um deles teria as características respectivas dos mundos imaginados por esses pensadores: o mundo das idéias imutáveis, eternas e o mundo das aparências sensíveis, perpetuamente mutáveis. De acrescentar-se que Platão considerou o mundo das idéias o único mundo verdadeiro, desprezando a realidade empírica. Com relação ao mundo sensível, embora Platão lhe reconheça certa realidade, esta só existe porque consiste em uma cópia perfeita³⁶⁶ e participa do mundo das idéias, do qual constitui cópia ou, mais precisamente, uma sombra.³⁶⁷

Para o mundo das aparências, o acesso se faz pelos sentidos. Para o mundo das idéias, o acesso é mais complexo, embora Platão lhe reconheça a possibilidade de conhecimento. Justificando a possibilidade de se empreender “segunda navegação”, de acesso pelos raciocínios, Platão sustenta a doutrina da imortabilidade e migração das almas, sob o seguinte argumento: antes de a alma

³⁶⁴ CHAUÍ, loc. cit., p. 249.

³⁶⁵ THONNARD, 1968, p. 63.

³⁶⁶ ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência*. São Paulo: Saraiva, 1996, p. 44

³⁶⁷ COING, 2002, p. 32.

haver entrado na existência terrena, pôde olhar as eternas formas das idéias. Dessa forma, ela traz consigo essa lembrança, mesmo que obscura, das idéias, podendo à alma saber (porque viu diretamente as idéias) o que é bonito, justo e bom. O conhecimento na verdade não passa de uma lembrança que se desenvolve novamente através de uma reflexão. Para Platão, somente quem em si é justo pode reconhecer o justo.³⁶⁸

3.2.2.5 A finalidade das leis: ordem e unidade da *polis*

Para Platão, cabendo ao filósofo ter acesso ao mundo as Idéias, ao mundo da perfeição, cumprir-lhe-ia o papel político de apontar aos demais cidadãos os caminhos que chegam à verdade, ao bem comum. Porque o acesso à verdade ocorre mediante raciocínio, Platão desenvolve sua pedagogia enfatizando que esse processo pode ser ensinado. Esse o papel da Filosofia: desvendar os caminhos de acesso ao mundo supra-sensível e compreender sua unidade. Deve voltar-se a encontrar as leis ideais, porque essas não submetem a comunidade política às incertezas do devir. Platão busca um regime que seja imunizado a contingências. Pretende alcançar estabilidade e segurança sociais, um regime político perfeito e indestrutível.

À proposta de Platão, surge a questão quanto à origem e aferição de validade de uma determinada regra social: “a quem atribuis, estrangeiros, a autoria de vossas disposições legais? A um deus ou a algum homem?”³⁶⁹. É possível se saber se uma regra não passa de uma invenção humana ou de um convencionalismo social? Ou se essa regra na verdade é expressão de um princípio universal?

Platão entende que é possível trazer à luz os princípios fundamentais da ordem do Universo. No Diálogo *Ménon*³⁷⁰, Sócrates discutia com amigos sobre a existência ou não de princípios gerais do ser do Universo e de

³⁶⁸ COING, Helmut. *Elementos Fundamentais da Filosofia do Direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002, p. 33.

³⁶⁹ PLATÃO. *As Leis, ou da legislação e epinomis*. Bauru: Edipro, 1999, p. 67.

³⁷⁰ PLATÃO. *Diálogos: Ménon – Banquete – Fedro*. Rio de Janeiro: Globo, 1960, 72a.

todo conhecer. Um escravo analfabeto é trazido. Sócrates interroga-lhe, conseguindo fazer com que ele apenas pelo método socrático da interrogação resolva um problema complexo de geometria. Logo – argumenta Platão – como o escravo nunca aprendera geometria e ninguém lhe fornecera a solução, força concluir que o escravo trazia consigo mesmo a solução do problema, dentro de sua alma. O método de interrogação de Sócrates simplesmente o auxiliou a recordar-se da geometria.³⁷¹

Esse conhecimento manifestado pelo escravo, na razão platônica, estava gravado na alma do escravo. O escravo levava consigo o conhecimento na alma, porque constituiria um princípio que está dentro de todo ser, por ser um princípio da ordem do próprio Universo. Esses princípios de ordem do Universo estão ínsitos em todas as coisas, são universalmente válidos e estão sempre presentes. Eles organizam o Universo e são responsáveis pelo fato de as coisas não serem uma massa amorfa ou desordenada e caótica de eventos, mas sim um Universo cósmico, ou seja, bem ordenado.³⁷²

Em *A República*³⁷³, Platão apresenta três finalidades da lei: a) conferir unidade à *polis*; b) impor a ordem; c) fazer a mediação entre a Moral e a Política. A correta interpretação e aplicação de uma lei, mas do que um exame particular, exige, dentro dessa configuração, uma compreensão do ordenamento jurídico e de sua articulação com o mundo das idéias.³⁷⁴

Para Platão, a lei tem uma função arquitetônica de permanente reconstrução da unidade. Pensando na democracia ateniense, palco de tantos pluralismos, Platão enxerga nas rivalidades e conflitos inerentes à pluralidade democrática uma semente da desordem. É como se a cidade dos desejos substituísse a cidade das necessidades.³⁷⁵

Platão observa nos filósofos a capacidade para desenvolver a ciência que lhes mostra o ser “que sempre é e nunca muda [...] O filósofo é, portanto, o amante daquela ciência da totalidade do ser [...] que por todo tempo

³⁷¹ REALE, 1990. p. 146.

³⁷² CIRNE-LIMA, 2002, p. 46.

³⁷³ PLATÃO, 1949.

³⁷⁴ GOYARD FABRE, 2002, p. 20.

³⁷⁵ CHANTEUR, J. *Platon, le désir et la Cité apud* GOYARD-FABRE, 2002, p. 20.

possui a contemplação de todo o ser”. Na contemplação de todo o ser está a definição que se pode dar à filosofia grega.³⁷⁶

Platão desenvolve uma doutrina de recuperação e preservação da ordem, vendo nas leis esse instrumento de reconstrução da unidade. Não é sem razão que, identificando na ordem e na segurança virtudes para a *polis*, Platão é acusado por Karl Popper de propagar o totalitarismo, a sociedade fechada.³⁷⁷

Goyard-Fabre compara a organização da Cidade Ideal da *República*, de onde diz brotar toda a fonte do jusnaturalismo clássico, com a ordem do mundo descrita no *Timeu*. Neste, Platão, ao narrar a origem do mundo, observa que a alma do mundo é mais antiga que seu corpo, cabendo-lhe então o governo deste. Assim, escreve:

[...] a substancia corporal lhe é prescrita para que o universo seja único e homogêneo. Em outras palavras, suas partes devem se harmonizar entre si, alcançando por fim a unidade cósmica: os círculos do Mesmo e do Outro articulam-se harmoniosamente para dar aos corpos celestes movimentos regulares. A coesão do mundo é garantida por leis harmônicas que são obra do demiurgo calculador. Existe, na verdade, um paralelismo exato entre a ordem cósmica e a ordem jurídica da sociedade política. Por isso, a noção de lei serve para exprimir tanto a ordem da Natureza como a ordem da Cidade. Do ponto de vista estrutural, a Cidade é em todos os pontos comparáveis ao Cosmos.³⁷⁸

Para que a *polis* se mantenha, Platão defende a recomposição da unidade, juntando e harmonizando a multiplicidade. As leis, por serem réplicas da ordem natural, definem os passos dessa reconstrução, inclusive, apontando as funções que cada uma das particularidades deverá assumir nessa atuação para a reconstrução.³⁷⁹ As leis representam essa ponte entre a realidade sensível, onde se percebe a pluralidade, e a realidade inteligível, referência para reconstrução da unidade.

³⁷⁶ REALE, loc. cit., p. 393.

³⁷⁷ POPPER, 1987, p. 210.

³⁷⁸ GOYARD FABRE, 2002, p. 21.

³⁷⁹ Ibid., p. 22.

3.2.2.6 Platão: Justiça orgânica

Platão desenvolveu um conceito orgânico de Justiça. Para ele, não haveria satisfação isolada e todos viveriam para satisfazer aos interesses do conjunto.³⁸⁰ Para tanto, fundamentou a existência do Estado e o seu nascimento na satisfação das necessidades humanas. A natureza não teria concedido a todos todas as aptidões, promovendo uma diferenciação funcional entre os indivíduos, de tal modo que um seria lavrador, outro pedreiro, tecelão, sapateiro ou qualquer artífice. Veja-se:

[...] no facto de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa [...], um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade.³⁸¹

A Justiça se constitui como a virtude do conjunto. É um conceito síntese que harmoniza e reúne a excelência de cada parte. Assim como a alma humana possui três tipos de alma (a racional, a irascível e a concupiscível) – ninguém nasceu igual a ninguém –, aos quais correspondem três espécies de virtude (a temperança, a fortaleza, a sabedoria), da mesma forma a cidade deveria contar com três classes: a) agricultor, artesões e comerciantes, encarregados de prover as necessidades da cidade; b) guerreiros e soldados, encarregados da proteção militar; c) arcontes, incumbidos do governo, da legislação e educação. Para se realizar a Justiça, deve-se pensar no cumprimento das tarefas específicas de cada um. Para que o Estado permaneça cumprindo sua finalidade, é necessário que se organize de acordo com a razão, reproduzindo a ordem que deve reinar na alma humana. Para isso, cada um deve desempenhar somente a função para a qual tem aptidão, não devendo se imiscuir em funções alheios.³⁸²

A Justiça deve realizar a perfeição humana na cidade e no indivíduo. Resulta da confirmação, na cidade e na alma humana, da virtude específica de

³⁸⁰ CORBISIER, Roland. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1983, p. 171.

³⁸¹ PLATÃO, 1949, 369a-c.

³⁸² CORBISIER, op. cit., p. 170.

cada um dos indivíduos.³⁸³ Veja-se Platão, na *República*, pela interlocução de Sócrates:

[...] executar a tarefa própria, e não se meter nas dos outros, era justiça [...] esse princípio pode muito bem ser, de certo modo, a justiça: o desempenhar cada um a sua tarefa.³⁸⁴

Na *República*, Platão pretende discutir a pergunta: que é a Justiça?. Para ele, deveria haver uma correlação estrutural entre indivíduo e *polis*. Para obter um homem justo é preciso construir antes uma Cidade justa. Como há uma multiplicidade de cidadãos, não se pode admitir que a população seja homogênea. Assim, Platão, ao propor sua reforma, divide a sociedade em três classes: 1) a primeira classe é a dos governantes e tem por virtude a sabedoria; 2) a segunda é a dos auxiliares ou guerreiros; 3) a terceira é a dos artesãos e agricultores, tanto patrões como trabalhadores. Cada classe representa um aspecto da alma e o conjunto da Cidade representa a alma inteira. Desse modo, uma cidade será justa quando cada parte cumprir sua específica função. Os cidadãos serão justos na medida de sua participação justa na Cidade justa. “A justiça nada mais é do que a harmonia que se estabelece entre essas três virtudes.”³⁸⁵

Observando-se atentamente essa proposta, é de se convir que cada cidadão não realiza em si a totalidade da perfeição humana. Cada cidadão participa da perfeição enquanto parte e elemento de um conjunto que – este sim – é perfeito. Nesse modelo, Platão parte da concepção de que os homens são deferentes entre si e apresenta uma sociedade hierarquizada e ao mesmo tempo unificada. Sua pretensão é formar uma cidade que se constitua em unidade política e moral. Platão está convencido de que a natureza não dotou todos os homens de maneira igual em relação à capacidade e disposição. Assim, Platão constrói sua unidade de maneira funcional, onde cada parte, diferenciada como órgão, desempenharia seu papel individual, mas de interesse comum. Domina, pois, a Justiça quando cada cidadão desempenha sua atividade dentro da *polis* de acordo com a capacidade com que fora dotado. Cada um desenvolve o seu

³⁸³ MANON, 1992, p. 164.

³⁸⁴ PLATÃO, loc. cit., 433a-b.

³⁸⁵ REALE, 1990. p. 163.

viver, segundo sua predisposição e capacidade, mantendo-se sua posição na comunidade social.³⁸⁶

Platão transformou a Justiça em medida na política.³⁸⁷ E isso está em sintonia com os propósitos da filosofia clássica grega, a qual representou um esforço intelectual de busca da “justa medida”, o princípio de ordem do universo.³⁸⁸ A princípio, Platão está de acordo com o intelectualismo ético de Sócrates: identificou a virtude com o conhecimento. Conhecer o bem é proibir-se de fazer o mal, não se podendo admitir que alguém faça o mal voluntariamente.³⁸⁹ Porém, Platão entendia que a virtude não dependeria somente da razão. Ao dividir a alma em três partes, distribui também a virtude em cada uma delas: a sabedoria (razão), a coragem (coração) e a temperança (ventre)³⁹⁰.

Cada uma dessas funções psíquicas realiza impulsos e tendências: a função apetitiva ou concupiscente, situada entre o diafragma e o umbigo, procura comida, bebida, sexo, prazeres, isto é, tudo o que é necessário à conservação do corpo e à reprodução do mesmo; a função colérica ou irascível, situada acima do diafragma na cavidade do peito, se enraivece e se indispõe contra tudo que represente ameaça à segurança do corpo e tudo que lhe cause sofrimento, incitando ao combate dos perigos da vida; a função racional, situada na cabeça, é a faculdade do conhecimento; ao contrário das demais, essa função é racional e imortal. Cada uma dessas funções realiza suas tendências, cabendo à parte racional dominar as outras duas partes e harmonizá-las com a razão. Essa harmonização e equilíbrio conduzem à virtude da sabedoria, temperança e coragem.³⁹¹

Da mesma forma, a cidade constituiria um homem aumentado. Platão diria pela boca de Sócrates, na *República*, que “o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa.”³⁹² A cidade seria um organismo que gozaria de grande perfeição enquanto constituir um todo integrado entre as

³⁸⁶ COING, 2002, p. 34.

³⁸⁷ BODENHEIMER, Edgar. *Ciência do direito: filosofia e metodologia jurídicas*. Rio de Janeiro: Forense, 1966, p. 21.

³⁸⁸ REALE, loc. cit., p. 141.

³⁸⁹ MEYER, Michel. *Prefácio de Retórica das Paixões*. Aristóteles. São Paulo: Martins Fontes, 2000, XXI.

³⁹⁰ PLATÃO. 1949, 435b.

³⁹¹ CHAUÍ, 2002, p. 293-295.

³⁹² PLATÃO, op. cit., 441d.

diversas partes, existindo entre elas uma harmonia baseada na Justiça. O justo seria a ordenação hierárquica e proporcional das partes componentes de um todo em que há domínio das partes superiores, havendo entre as partes relação de dependência e subordinação.³⁹³ À maneira da divisão referente à alma humana, com a semelhança entre o Estado e o indivíduo, Platão então divide a sociedade em três classes sociais com suas específicas funções: governantes, guerreiros e artesãos. Na *República*, Platão começa concebendo o Estado como uma organização econômica, baseada na divisão do trabalho, para elevá-lo a um plano superior, como uma associação espiritual em que cada indivíduo deve merecer um tratamento justo mediante o cumprimento de seus deveres.³⁹⁴

A fim de descobrir a justiça do Estado, Platão adota o método residual: parte de uma classificação completa das virtudes públicas, classificando-as em Justiça, sabedoria, coragem, temperança, as quatro virtudes cardinais dos gregos. A sabedoria seria a virtude dos governantes, que dirigem o Estado com a razão; a coragem, a virtude dos soldados; a temperança, a virtude dos trabalhadores. A justiça, então, seria a vontade de cada classe em cumprir a sua especialização, cumprir o seu destino que impõe determinada condição social. A justiça seria a vontade de nos reservarmos dentro de nossas classes sociais, respeitando os deveres alheios e próprios de outras classes.³⁹⁵ A função de cada cidadão encontra-se em sua mente, devendo cada qual cumprir a sua própria tarefa, *quer no que respeita a mandar, quer a obedecer*.³⁹⁶

Na República, Platão, atribuindo a Sócrates, caracteriza a justiça como algo interno que viria inscrito na alma humana e especializa as partes da alma:

[...] Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, excepto que não diz respeito a actividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras,

Adiante, Platão registra os cuidados que cada um deve ter em realizar a Justiça, para afirmar que a prioridade desta é o cuidado e atenção com

³⁹³ BARKER, 1978, p. 171.

³⁹⁴ Ibid., p. 133.

³⁹⁵ Ibid., p. 170.

³⁹⁶ PLATÃO, 1949, 443b.

a parte (com o indivíduo), com sua harmonia e equilíbrio da alma, porque a parte traz consigo a mesma universalidade do todo:

[...] mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exactamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa, - só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares [...] ao passo que denominará de injusta a acção que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside.³⁹⁷

Só é justo o cidadão que se encontra dentro de sua esfera de atividade, por trazer consigo, desde seu nascimento, a virtude requerida por ela. A Justiça se consubstancia, assim, na relação de pertinência entre a virtude (sabedoria, coragem, temperança) trazida na alma e a respectiva atividade atinente à virtude (governantes, militares, trabalhadores). A justiça social se traduz, então, como princípio de uma sociedade composta por diferentes categorias de cidadãos que se organizam inspirados no sentimento de mútua dependência. A Justiça consiste no cumprimento integral, pelos cidadãos, das diferentes atividades, conforme sua capacidade e posição específicas.³⁹⁸

A idéia de justiça aparece para Platão como conceito-síntese, pressuposto do convívio social. Para ele, a finalidade da política não é apenas o exercício do poder, mas, sobretudo, a realização da justiça em direção ao bem comum para a cidade. A Justiça se traduz em ordem (onde os governantes governam e os governados obedecem). A Justiça, como saúde do organismo social, onde cada um cumpre o que lhe é incumbido e o todo se aperfeiçoa nessa complementaridade das partes. Na teoria das idéias de Platão, a Justiça aparece como objeto de um saber válido em geral, incondicionado e transcendente.³⁹⁹

Essa concepção de Justiça como senso de dever que tem cada cidadão para com a *polis*, ao conformar sua capacidade com sua atuação pública, como adequado cumprimento da função específica que incumbe a cada cidadão e

³⁹⁷ PLATÃO, loc. cit., 443d

³⁹⁸ BARKER, loc. cit., p 170.

³⁹⁹ WIEACKER, Franz. *História do direito privado moderno*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 291.

classe, constitui uma resposta ao individualismo que Platão tanto procurou combater, presente em doutrinas Sofistas. Platão pensava o cidadão não como uma unidade isolada, mas como parte de uma ordem geral. A *polis* seria esse conjunto e deve tratar o cidadão como parte, como componente.⁴⁰⁰

Poder-se-ia alegar que a fórmula de Platão nada acrescenta aos conflitos inter-individuais. Não apresentaria um critério para resolver a convergência de interesses sobre um mesmo objeto. Contudo, oportuno lembrar que para Platão a Justiça vem acompanhada de autocontrole. Se a Justiça não realiza a harmonia, apesar da fidelidade no cumprimento pelas classes sociais das funções específicas, é porque falta a concretização da temperança em cada indivíduo.

Veja-se trecho do diálogo:

[...] A temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos [...] ⁴⁰¹ Esta (a temperança) estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava, tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermédios, no que toca ao bom senso, ou se quiseses, à força, ou se quiseses, à abundância, riquezas ou qualquer outra coisa desta espécie. De maneira que poderíamos dizer com toda a razão que a temperança é esta concórdia harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo. ⁴⁰²

A Justiça platônica, em um primeiro momento, não pretendeu ser legal ou jurídica. Para o Platão da República, a Justiça se fazia presente no campo da moralidade social. O Estado se constitui como ampliação do homem e de sua alma e sua felicidade reclama o cumprimento de suas funções segundo a virtude. A Justiça cuidaria da maneira como a comunidade, em seu conjunto, poderia alcançar o bem e, portanto, a felicidade social. Nesta concepção de Justiça, está o conceito de sociedade como um conjunto, ou um organismo moral, em que cada indivíduo representa um órgão, tendo uma função determinada. A teoria da justiça de Platão é a descrição desse organismo.⁴⁰³

⁴⁰⁰ BARKER, 1978. p. 171.

⁴⁰¹ BARKER, op. cit., p. 171.

⁴⁰² PLATÃO. 1949, 430d.

⁴⁰³ BARKER, 1978, 172.

Após a *República*, Platão voltou ao tema da política em *A Política e As Leis*. Seu objetivo não foi revisar o projeto apresentado no primeiro livro, mesmo porque o Estado apresentado por Platão ali representaria sempre um ideal a ser buscado. Nesses dois livros, escritos em sua última fase, na maturidade, quando já estava experimentado como conselheiro político, Platão pretendeu colaborar com a construção de um Estado Segundo, de um Estado que levasse em consideração como os homens são, e não apenas como os homens deveriam ser. Platão propôs o Estado legal, como alternativa ao governo dos homens.⁴⁰⁴

Nesse Estado existente e real, onde dificilmente estão no governo homens com virtude e ciência, Platão enfim reconhece que a soberania deva ficar mesmo com as leis, tornando-se imprescindíveis à elaboração de constituições escritas.⁴⁰⁵ O esboço desse novo Estado é delineado detalhadamente em sua última obra *As Leis*. Nesta, Platão, ao contrário do que expressara anteriormente no diálogo *Político*, defende agora que as autoridades devem submeter-se ao cumprimento de códigos e mandamentos escritos.⁴⁰⁶ Platão, então, procurou codificar e alterar as leis gregas, à luz de suas idéias, e há quem diga que a sua obra constitui o fundamento do direito grego. Platão defende que os textos legais devam vir precedidos por preâmbulos persuasivos, como uma tentativa de conciliar o império da Lei com a primazia da inteligência. Convencido de que nunca encontramos o governante ideal, reconhece a necessidade de se recorrer a fórmulas escritas, preconizando o Estado legiferante, em lugar do Estado da Justiça pura.⁴⁰⁷ Nas *Leis*, Platão, cedendo à realidade fática, admite a necessidade de uma constituição mista para *polis*, composta a partir de elementos aristocráticos e democráticos.⁴⁰⁸ Nessa obra, toma a legislação com a base do Estado. Se na *República*, encontra-se Platão extraindo a legitimidade de governo da sabedoria do Filósofo-governante, que se espraia por todo o ordenamento jurídico, nas *Leis* Platão põe o legislador entre Deus e o Homem, sendo necessário consentimento dos governados para a legitimação da

⁴⁰⁴ BODENHEIMER, Edgar. *Ciência do direito: filosofia e metodologia jurídicas*. Rio de Janeiro: Forense, 1966, p. 23.

⁴⁰⁵ REALE, 1990, p. 166.

⁴⁰⁶ PLATÃO. *As Leis*. São Paulo: Edipro, 1999.

⁴⁰⁷ BARKER, 1978. 119.

⁴⁰⁸ OLIVEIRA, 1993, p. 50.

legislação.⁴⁰⁹ Nessa Obra, há o reconhecimento de que a realidade reclama legislação:

[...] E, no entanto, se surgisse algum dia um ser humano competente por natureza, nascido pela graça divina, para assumir um tal cargo, ele dispensaria qualquer lei acima de si mesmo, pois nenhuma lei ou regra é mais poderosa do que o conhecimento, e nem compete à razão, sem impiedade, fazer-se servidora ou escrava do que quer que seja, devendo sim ser a senhora de todas as coisas, se é realmente verdadeira e livre como o quer sua natureza. Mas, no presente, uma tal natureza não existe em lugar algum, a não ser em modesto grau, pelo que nos cumpre escolher a segunda melhor opção, nomeadamente, a regra e a lei, que vêem e discernem o princípio geral, mas são incapazes de perceber cada exemplo em detalhe.⁴¹⁰

Platão sugere nas Leis dois conceitos básicos: o de "constituição mista" e o de "igualdade proporcional". Admitindo que o poder excessivo pode produzir o absolutismo da tirania e a liberdade exagerada pode propiciar a demagogia, Platão defende que a fórmula ideal consiste no respeito à liberdade e na autoridade exercida com "justa medida". A verdadeira igualdade não decorreria do igualitarismo abstrato, mas aquela alcançada de forma proporcional.⁴¹¹

Essa noção platônica de justa medida (*metron*) fundou a ética e a política. O injusto seria o sem-medida, desmesurado, por isso desordenado. O justo, por impor sua medida objetiva ao agir humano e da comunidade, seria o equilíbrio, a ordem. Não é sem razão que Justiça e Direito (garante da ordem) são oriundos da mesma raiz, seja em grego ou em latim: (*Dikaion, dike; justum, jus*).⁴¹²

Mais de 20 séculos nos separam de Platão. Sua filosofia se desenvolveu ao longo da Antiguidade, influenciando todos os movimentos intelectuais que lhe sucederam. Todos trazem consigo um traço da fisionomia espiritual da filosofia platônica. Mesmo quando a religião cristã foi incorporada à cultura grego-romana, essa assimilação cultural ocorrera com a base no universalismo platônico. A “Cidade de Deus” de Santo Agostinho, marco da

⁴⁰⁹ DALLARI, Dalmo de Abreu. Platão inexplorado. In: PLATÃO. *As Leis, ou da legislação e epinomis*. Bauru: Edipro, 1999, XXI.

⁴¹⁰ PLATÃO. *As Leis, ou da legislação e epinomis*. Bauru: Edipro, 1999, 875c, p. 386.
GOYARD FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 21.

⁴¹¹ Id.

⁴¹² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Justiça: Filosofia do agir humano in Ética, justiça e direito*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 31.

fronteira histórico-filosófica entre antiguidade e Idade Média, representa uma espécie de tradução da *República* de Platão. “A própria filosofia aristotélica assimilou o conceito universal do mundo da filosofia antiga, não era senão uma forma do platonismo”⁴¹³

Platão tem sido intensamente revisado ao longo dos séculos. Às vezes enaltecido, desfigurado, criticado, retomado, revisto. Dentre os filósofos gregos, talvez tenha sido Platão o que, atravessando o caminho da História, tenha exercido maior e mais profunda influência sobre o pensamento ocidental. E a justificativa para isso se afirma no acesso a grande parte de sua obra e no fato de ter sido Platão o primeiro filósofo a especificar os critérios de racionalidade, que são ainda os mesmos que organizam nossa vida e morte.⁴¹⁴

E nessa influência pela história das idéias, um Platão surge para cada fase da humanidade, com características específicas e próprias, diferentes das anteriores. Essa variedade de Platão decorreu historicamente do fato de parte de sua obra restar desconhecida, e só agora na atualidade está sendo glosada, como também pelo estilo literário de Platão, o que suscita imprecisões no pensamento, dando margem a várias interpretações. Há o Platão de Aristóteles, preocupado com a distinção entre o mundo sensível das aparências e o mundo inteligível das essências, com o ser e o não-ser e com as questões lógicas do conhecimento. Há o Platão de Plotino, ocupado com a teologia, com o bem, ser uno e indivisível. Há o Platão dos cristãos, defensor da imortalidade da alma, da crítica ao corpo como prisão da alma. Há o Platão renascentista. O Romântico, do final do século XVIII e início do século XIX. Há o Platão de Heidegger e Nietzsche, o Platão da metafísica, que repudiou o mundo físico pelo das idéias puras. Para Nietzsche, Platão representa *a flor mais bela da Grécia*, foi desfalecida pelo racionalismo ressequido de Sócrates, que lhe privou da energia agonística, transformando-o em metafísico das idéias. Para Heidegger, Platão destruiu a verdade grega, chamada *alétheia*, manifestada aos nossos sentidos pelo próprio ser, em si e por si mesmo, transformando essa verdade grega numa atividade

⁴¹³ JAEGER, 2001, p. 581.

⁴¹⁴ CHÂTELET, F. (org). *História da filosofia. Idéias e doutrinas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1973, Volume 1: *A filosofia pagã, do século VI a.C. ao século II d.C. apud* Chauí, Marilena. *Introdução à História da Filosofia. Volume 1. 2a. ed.* São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 225.

racional, reflexo de nossas idéias e não do próprio ser real. Para cada Platão, roupas e vestimentas novas, e um novo espírito.⁴¹⁵

⁴¹⁵ CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia. Volume 1. 2a. ed.* São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 220-221.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorrer os escaninhos do tempo, com o propósito de alcançar a Grécia Antiga, constitui uma viagem, uma grande viagem. Cada passo, uma descoberta, um surpreendente reencontro. Revolver as grandes realizações espirituais e históricas do povo helênico, além de não cansar o interesse, tem um elevado conteúdo simbólico para quem empreende, porque cruza muitas das esquinas da civilização ocidental. Em cada paragem, uma descoberta, por onde se pode demorar uma vida em absorção.

O mundo helênico é muito vasto. Se não houver um foco específico para quem se aventura, o esforço se dilui em seu universo. Tudo é muito humano e, de tão encantador, o pesquisador pode resolver instalar “morada e domicílio”, e nunca mais voltar.

O presente trabalho focalizou o desenvolvimento de uma racionalidade na Grécia. Percebeu em suas nuances uma essencialidade política, um comprometimento com os interesses da cidade-estado. Debruçando-se sobre a passagem do mito à Filosofia Política de Platão, o trabalho retratou o esforço intelectual e moral dos gregos no processo de racionalização do conhecimento, como uma manifestação política e interessada na realidade. Observou-se nessa passagem a preocupação das manifestações culturais com a ordem, a unidade, a harmonia, enfim, a manutenção do *cosmo político*.

Nesse sentido de viagem, o trabalho respeitou a linha do tempo, trazendo a experiência histórica não como um mero contexto externo, mas se lhe associando com toda a produção cultural examinada. Por essa razão, verificou-se que essa produção cultural não foi produto de nenhum “milagre grego”, senão das contingências do tempo, respaldando-se para isso no destaque de fatores sociais e políticos.

Da mesma forma, o trabalho destacou e defendeu uma natureza sistematizadora e ordenadora desse espírito helênico, que desenvolveu uma racionalidade interessada em transformar o *caos* em *cosmos*, sobretudo em respaldar o domínio de sua unidade política, denominada *polis*, referenciando-se primeiro na experiência sensitiva, com os fisicistas, e depois na experiência de

transcendência, anunciada por Sócrates e Platão. Porque conferisse maior abertura para o universalismo – e isso atendia aos interesses expansionistas do mundo helênico –, a razão foi articulada como um discurso estratégico de formulação de técnicas de intervenção humana na vida natural e social e floresceu acompanhando a lógica de uma economia de mercado.

O trabalho trouxe registros de que a Filosofia na Grécia Antiga, ao contemplar o universo, aceitando-lhe a ordem, captando-lhe a inteligência, as leis da natureza, o *logos*, teve pretensões políticas de refletir na mente humana e no mundo social da *polis* o princípio unificador do *cosmos*. Decorre desse pensamento universalizante que fundamenta e explica o mundo uma profunda conexão entre o processo de desenvolvimento da consciência filosófica e a origem do Estado jurídico.

Nesse ponto, o trabalho considerou Platão o grande sistematizador dessa racionalidade orgânica, e tratou sua Filosofia como uma confluência cultural dos movimentos e escolas anteriores, destacando-lhe a pretensão de medir-se com a totalidade das coisas, com o todo do ser. O trabalho levou em consideração o caráter político dessa racionalidade, como um discurso estratégico de ordenação e integração da comunidade política, em que se tem a exaltação das noções de totalidade, unidade, harmonia, equilíbrio e universalização, mediante uma visão sistêmica e orgânica da vida.

Na dissertação, restou evidenciado que entre o modelo *cosmonômico* dos fisicistas e *ideonômico* de Sócrates e Platão há uma mesma linha política, de afirmação da unidade da *polis*. A Filosofia Política Socrático-Platônica não abandonou por completo a filosofia naturalista, especialmente a noção de universo cósmico e sistêmico. Na verdade, ambas as filosofias desenvolveram uma racionalidade ordenadora e sistêmica, havendo entre elas um refino intelectual, uma melhor elaboração e adequação para o contexto histórico. Ambas estavam preocupadas em assegurar a unidade da *polis*, a preservar-lhe a autoridade, reconhecendo na *polis* sua unicidade e totalidade, onde o homem era apenas parte.

O trabalho ressaltou que a Filosofia Grega se firma na noção do todo, sobrelevando-o em relação às partes, onde a totalidade imprime sentido às

particularidades. Mesmo em Platão, quando há um destaque às aptidões individuais e à necessidade de que o indivíduo a exerça para a realização de sua felicidade, ainda aqui, tem-se que essa admissão de traços individuais é conferida tão-somente porque concorre para manter a harmonia do todo, que se forma a partir do reconhecimento dessa diferenciação funcional entre as aptidões individuais. Nesse ponto, o trabalho enfatizou o caráter sistêmico da Justiça de Platão, ocupada em atender e realizar as necessidades da coletividade. Se Platão reconheceu o direito do trabalhador artesão de produzir e assim realizar sua felicidade, assim o fez porque essa realização contribui para a harmonização do todo, porque completa as outras duas classes. Na divisão de funções pensadas por Platão, encontra-se a classe dos agricultores, operários e comerciantes, que têm a função de servir e obedecer. As demais classes, dirigentes e militares, ao exercerem sua função também estão a servir a *polis*. A unidade da *polis* está condicionada a essa solidariedade das funções e deve ser regulada por um ordenamento jurídico. A Justiça construída por essa racionalidade sistêmica ordenadora, conforme restou tratado ao longo do texto, tem esse caráter de síntese, de bem comum.

Analisando e apontando os impasses, as outras esquinas, o trabalho destacou a importância dos Sofistas para o desenvolvimento dessa racionalidade ordenadora. Fundados em uma proposta política de caráter declaradamente não-universalista baseada no convencionalismo da ordem jurídica, os Sofistas foram o contraponto ao necessitarismo fundado em uma ordem imanente, que teve em Platão o seu exímio defensor e sistematizador.

O trabalho se desenvolveu de modo aberto, deixando espaço à dialetização com outras interpretações.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência*. São Paulo: Saraiva, 1996.

ALAIN. *Idéias: introdução à filosofia: Platão, Descartes, Hegel, Comte*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ALCIDAMAS. Disponível em:
<http://usuarios.lycos.es/Crom_el_nordico/filosofia6.html>. Acesso em: 21 fev. 2003.

ALEXY, Robert. *El concepto y a la validez del derecho*. Barcelona: Gedisa.

ANDERY, Maria Amália Pie Abib *et al.* Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica. 8. ed. Rio de Janeiro: Espaço e tempo; São Paulo: EDUC, 1999.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando: introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARRUDA, José Jobson de A. *História antiga e medieval*. 10. ed. São Paulo: Ática, 1987.

ASSIS, Olney Queiroz. *O estoicismo e o direito: justiça, liberdade e poder*. São Paulo: Lúmen Júris, 2002.

BARKER, Sir Ernest. *Teoria política grega – Platão e seus predecessores*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.

BITTAR, Eduardo C. B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de filosofia do direito*. São Paulo: Editora Atlas, 2001.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política 1*. 12. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*. São Paulo: Ícone, 1999.

BODENHEIMER, Edgar. *Ciência do direito: filosofia e metodologia jurídicas*. Rio de Janeiro: Forense, 1966.

BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.

BUZZI, Arcângelo R. *Introdução ao pensar: o ser, o conhecimento, a linguagem*. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

CABRAL DE MONCADA, L. *Filosofia do direito e do estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.

CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CAPELLA, Juan Ramón. *Fruto proibido: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do direito e do estado*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto I*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia 1*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Convite à filosofia*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1995.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. *Dialética para principiantes*. 3. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

COELHO, Luis Fernando. *Introdução histórica à filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Forense, 1977.

COING, Helmut. *Elementos fundamentais da filosofia do direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

CORBISIER, Roland. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1983.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 1999.

DAHAL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

ENCICLOPÉDIA SIMPOZIO. Disponível em:
<<http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/Megahist-filos/Socrates/8310y103.htm>>.
Acesso em: 12 jan. 2003

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FALCÃO, Raimundo Bezerra. *Hermenêutica*. São Paulo: Malheiros, 1997.

FERRAJOLI, Luigi. *El garantismo y a la filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colômbia, 2001.

FERRAZ, Tércio Sampaio Ferraz. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1994.

FINLEY, Moses I.. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUILLÉE, Alfred. *História general de la filosofia*. Buenos Aires: El Ateneo, 1951.

FOUREZ, Gerard. *A construção das ciências: introdução à filosofia e à ética das ciências*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1995.

GILES, Thomas Ransom. *A Filosofia: origem, significado e panorama histórico*. São Paulo: EPU, 1995.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRAÇA, José Pereira da. *Témis – A deusa da Justiça: em palácio da justiça e as suas sugestões históricas, bíblicas e mitológicas*. Coimbra: Livraria Almedina, 1987.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. *A filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2001.

GUNNEL, John G. *Teoria política*. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

HARNECKE, Marta. *Tornar possível o impossível: a esquerda no limiar de século XXI*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HEGEL, Gerg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

HERÁCLITO. *Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HESSEN, Joahannes. *Filosofia dos valores*. 5. ed. Coimbra: Armênio Amado, 1980.

HÖSLE, Vittorio *et all.* *As raízes do pensamento filosófico*. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/hosle.htm>>. Acesso em: 20 fev. 2003.

HUISMAN, Denis. *Dicionários dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAEGER, Werner Wilherm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAKOBS, Günther. *Derecho penal: parte general*. 2^a.ed. Madrid: Marcial Pons, 1997.

JASPERS, Karl. *Los grandes filósofos*. Madri: Editorial Tecnos, 1998.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Coimbra: Armênio Amado Editora, 1984.

_____. *A ilusão da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

_____. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito I*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1985.

_____. *Sociologia do direito II*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1985.

MANON, Simone. *Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MARINHO, Inezil Penna. *Grandes Julgamentos da Grécia Antiga*. Brasília: Horizonte, 1979.

MATOS, Nelson Juliano Cardoso. *Teoria do Estado: uma introdução crítica ao estado democrático liberal*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

MEYER, Michel. *Prefácio de Retórica das Paixões*. Aristóteles. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MORIN, Edgar. *O método 1. A natureza da natureza*. 3. ed. Mira-Sintra: Gráfica Europam, 1997.

MUMFORD, Levis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

NEF, Frédéric. *A linguagem: uma abordagem filosófica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crítica Moderna*. In: Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1999.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e anti-hanismos: introdução à antropologia filosófica*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

PARSONS, PARSONS, Talcott. *O sistema das sociedades modernas*. São Paulo: Pioneira, 1974.

PESSANHA, José Américo Motta. *Os pré-socráticos. Vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PLATÃO. *A República*. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

_____. *Apologia de Sócrates. Críton*. Lisboa: Edições 70, ano 43-54.

_____. *Diálogos: Ménon – Banquete – Fedro*. Rio de Janeiro: Globo, 1960.

_____. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1993.

_____. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Bauru: Edipro, 1999.

_____. *Fédon. Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Górgias*. Disponível em: http://www.uol.com.br/cultvox/livros_gratis/gorgias.pdf. Acesso em: 13 mar. 2003.

_____. *Protágoras*. Proyecto Filosofía en Español. Disponível em: <http://www.filosofia.org/cla/pla/protbil.htm>. Acesso em: 25 fev. 2003.

_____. *Teeteto*. Disponível em: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. Acesso em: 24 fev. 2003.

POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1987.

PRÉ-SOCRÁTICOS: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. *Introdução. Apologia de Sócrates. Cítron*. Lisboa: Edições 70.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: antigüidade e idade média*. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. Giovanni. *História da filosofia antiga 1*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 1982.

ROMERO, Sílvio. *Ensaio de filosofia do direito*. 2. ed. São Paulo: Landy Livraria e Editora, 2001.

RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica*. São Paulo: UNESP, 1992.

SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica: sobre as relações entre a forma de organização e o pensamento interpretativo, principalmente no direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1992.

SENNE, René le. *Introducción a la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1954.

STRAUSS, Leo. Platon. In: Straus, Leo; Cropsey. *História de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996.

TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

THONNARD, A. A. *Compêndio de história da filosofia*. São Paulo: Herder, 1968.

VASCONCELOS, Arnaldo. *Direito, humanismo e democracia*. São Paulo: Malheiros Editores Ltda., 1998.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. 3. ed. São Paulo: 1993.

_____. *Ética e Justiça: Filosofia do agir humano in Ética, justiça e direito*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Ética e justiça: filosofia do agir humano. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de Sousa Júnior; DINIS, Melillo; SAMPAIO, Plínio de Arruda (Org.) *Ética, Justiça e direito*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 1997, p. 20-30

_____. Ética, direito e justiça. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Org.) *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy Livraria, 2003, p. 130-145.

VICENTINO, Cláudio. *História geral*. São Paulo: Scipione, 1997.

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

WEISCHEDEL, Wilhelm. *A escada dos fundos da filosofia*. 3. ed. São Paulo: Angra, 2001.

WIEACKER, Franz. *História do direito privado moderno*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

XENÓFANES. *Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ZILLES, Urbano. *Teoria do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.