

# Casas, património, civilização

## *Nomos versus physis* no Pensamento Grego

Maria de Fátima Silva

Maria do Céu Fialho

Maria das Graças de Moraes Augusto  
(coords.)

**COMUNITARISMO PLATÔNICO:  
A REPÚBLICA E O DIREITO NATURAL**  
**Platonic communitarism: *Republic* and natural right**

CAROLINA ARAÚJO  
Univ. Federal do Rio de Janeiro  
correio.carolina.araujo@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6144-8077>

**RESUMO** – Este trabalho sustenta que a *República* de Platão não apresenta uma teoria do direito natural, mas antes uma defesa do comunitarismo. Ele introduz as diretrizes gerais da teoria moderna do direito natural, opondo-as às explicações teleológicas antigas. Em sua seção central, ele se dedica às três passagens consideradas como argumentos em defesa do direito natural: o desafio de Gláucon, a fundação da cidade e a função normativa do bem. As análises atestam que esses argumentos não correspondem ao padrão básico do direito natural moderno, e que, ao invés, eles se encaixam muito melhor no que hoje é chamado de abordagem comunitarista. Em sua última parte, o trabalho mostra como alguns problemas atribuídos às teorias comunitaristas também podem ser imputados à *República*.

**PALAVRAS-CHAVE** – Platão, *República*, direito natural, comunitarismo.

**ABSTRACT** – This paper claims that Plato's *Republic* does not present a theory of natural right, but rather a defense of communitarianism. It introduces the general outlines of the modern natural right theory, opposing them to the ancient teleological explanations. In its central section, it addresses the three passages considered to be arguments in defense of natural right: Glaucon's challenge; the foundation of the city and the normative function of the good. The analyzes attest that these arguments do not correspond to the basic pattern of modern natural right, and that they instead fit much better to what is called today a communitarian approach. In its last part, the paper shows how some problems ascribed to communitarian theories can also be assigned to the *Republic*.

**KEYWORDS** – Plato, *Republic*, natural right, communitarianism.

Minha contribuição ao tema deste volume, a relação entre *nómos* e *phýsis*, é intencionalmente anacrônica. Ele se insere em uma pesquisa que procura situar a proposta política expressa na *República* de Platão segundo as categorias contemporâneas da filosofia política e da teoria da justiça. A literatura recente que buscou essa abordagem diverge imensamente sobre o modelo político proposto por Platão, de modo que ele emerge como o ícone dos mais variados “ismos”, do totalitarismo<sup>1</sup> ao liberalismo<sup>2</sup>, do historicismo<sup>3</sup> ao utopismo<sup>4</sup>. Nosso tema me

---

<sup>1</sup> Cf. por exemplo Popper 1962: 138sq., Bambrough 1962: 17sqq.

<sup>2</sup> Cf. por exemplo Griswold 1995, Monoson 2000: 125sqq.

sugeriu tratar de um grupo dessas interpretações, mais especificamente o que aproxima o projeto político da *República* do que ficou conhecido como a tese do direito natural<sup>5</sup>. No que se segue eu começo por apresentar uma concepção geral da teoria moderna sobre o direito natural, sobretudo a partir de Locke, enumerando as componentes relevantes dessa tese. A seguir, eu tentarei mostrar como muitos dos componentes dessa teoria não encontram correspondente no texto da *República*. Argumentarei que, ao invés disso, o que vemos é uma posição bastante *sui generis* que se aproxima do que se entende hoje, também de em linhas gerais, como comunitarismo. Defenderei, por fim, que alguns dos problemas dessas teses comunitaristas também são pertinentes à *República*.

Já advirto contra a expectativa de conclusões positivas ou seguras. O anacronismo que fundamenta a metodologia dessa investigação circunscreve seus resultados a contrastes que são muito mais informativos pela diferença que estabelecem entre os *comparanda*, no caso o modelo antigo e o moderno, do que pela formulação de um modelo coerente. Não obstante, é de se reconhecer que essa diferença seja um contributo importante para se evitar algumas conclusões precipitadas presentes na referida literatura recente<sup>6</sup>.

## 1. A TESE DO DIREITO NATURAL

Em um clássico sobre a relação entre *nómos* e *phýsis*, Heinemann (1965: 170-180) argumenta que ela surge primeiramente no tratado hipocrático *Sobre águas, ares e lugares*, com propósito explicativo para a diversidade física entre seres humanos que habitam regiões diversas. Não há ali uma oposição entre os dois termos, mas uma cooperação: os corpos humanos se alteram em função do meio ambiente natural e em função dos hábitos que desenvolvem para viver nesse ambiente natural<sup>7</sup>. Quando, no entanto, falamos hoje da oposição entre lei e natureza em termos da filosofia política e da teoria da justiça, estamos falando de multiculturalismo e apontando para a distinção cultural entre grupos de seres humanos que ainda assim são todos eles indivíduos de uma mesma espécie natural (cf. o debate em Guttman 1994). O interesse por essa diversidade cultural aparece primeiramente em Heródoto, pai da etnografia<sup>8</sup>, mas transformou-se em um princípio explicativo propriamente teórico sobre a política com a tradição sofisticada, tal como expressa, por exemplo, por Antifonte<sup>9</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. por exemplo Havelock 1957: 94sq., Popper 1962: 18sqq.

<sup>4</sup> Cf. por exemplo Ferrari 2013, Morisson 2007.

<sup>5</sup> Cf. por exemplo Strauss 1950: 144sq., Neschke-Hentschke 1995: 79 sqq.

<sup>6</sup> Sobre a distância e a diferença platônicas como ferramenta metodológica, cf. Vegetti 2010: 266ss.

<sup>7</sup> Cf. Hipócrates, *Sobre águas, ares e lugares*, 14-23.

<sup>8</sup> Cf. por exemplo Heródoto, *História*, 2. 36, 2. 38, 3. 8, 4. 168, 7. 16, 7. 69.

<sup>9</sup> Cf. Oxyrhynchus Papyri XI n. 1364 in Bastianini & Declava-Caizzi 1989: 176sqq.

É ali que começamos a ver mais claramente a tese de que o *nómos* é convencional, os homens o escolhem. Essa tese foi muitíssimo frutífera na tradição da teoria política em duas perspectivas opostas, a saber, dada a diversidade da lei e de práticas de justiça nos grupos humanos, filósofos passaram a divergir sobre se há ou não um padrão que torne todas elas comensuráveis (cf. Chang 1997). O primeiro caso, em que se defende que há uma justiça que é válida a todo ser humano, independentemente de sua cultura e simplesmente pelo fato de ele ser um ser humano, ficou conhecido como direito natural. O segundo caso rejeita duas pretensões importantes do primeiro: (i) uma pretensão epistêmica: a de que se pode de fato conhecer o que seja o universalmente justo ou bom, e portanto os objetores ao direito natural desenvolvem uma perspectiva cética ou relativista; (ii) uma pretensão normativa: a de que, uma vez que se conheça esse critério, ele deve ser reconhecido como regra de avaliação das leis diversas. Nesse caso a rejeição dá origem a teses pós-estruturalistas ou comunitaristas.

Antes de passar à *República*, eu gostaria apenas de apontar como o liberalismo se funda em uma certa compreensão da tese do direito natural, sobretudo a partir de Locke. De modo muito sucinto podemos descrever que o direito natural dos seres humanos é, para Locke, o direito à liberdade, à propriedade e à felicidade (cf. Locke, *Second Treatise* 2. 4 sqq.); e que as leis são mais ou menos justas à medida que são ou não capazes de realizar esse direito (ibid., 9.131). A liberdade (e eu aqui a tomo como metonímia para os três direitos) é o que caracteriza os indivíduos humanos por sua natureza, ou seja, nós somos princípio de nossa própria ação, somos agentes morais e responsáveis por nossas escolhas (ibid., 2. 5). Quanto a isso somos todos iguais. As leis devem refletir essa igualdade formal. Daí surge outra figura importante: as leis não são apenas convencionais, elas são consensuais, um contrato feito entre iguais com vistas a agir de modo livre (ibid, 7. 96). Temos o contratualismo. E esse cenário parece bastar a Locke para produzir a felicidade: sua ideia é de que cada um dos indivíduos toma parte na sociedade para beneficiar-se, e suas interações produzem benefício mútuo. Porque eu escolho viver em sociedade e interagir com outros seres humanos, eu os respeito, e todos nos beneficiamos e prosperamos com essa interação (ibid., 9.123).

Essa passagem pelo século XVII, muito breve e elementar, nos permite ver um exemplo de como se poderia sustentar as duas controversas pretensões do direito natural. Do ponto de vista epistêmico, estabelece-se a liberdade como um princípio, com o bônus de que não há que se demonstrá-la, mas com o ônus de que é um princípio negativo, sem conteúdo determinado. É assim que Locke defende o indivíduo como inicialmente uma tábula rasa que precisa se inventar como agente (cf. Locke, *An essay concerning human understanding*, 1. 2. 1 sqq.). Do ponto de vista normativo temos um padrão claro para evitar leis que restrinjam a liberdade humana, e pouco mais do que isso. Não obstante, temos

com esse padrão justificativa formal para qualquer revolução contra regimes que restrinjam a liberdade.

Se voltamos aos antigos, vemos que esses não são bem os termos do direito natural que lhes importa. Não se trata de assegurar direitos aos seres humanos por serem seres humanos, ainda que se trate, como no caso dos modernos, de determinar o que é universalmente bom por oposição às práticas que são apenas convencionalmente boas. Para os antigos o direito natural é o justo natural (*to physei dikaion*) ou a “natureza da justiça”, na qual eles supõem encontrar um critério para julgamento da excelência. Ao perguntar sobre o que é o naturalmente justo, eles investigam o que é comum à diversidade das constituições existentes de modo a possibilitar a competição entre elas – o bom e velho espírito agonístico grego<sup>10</sup> – e não, como os modernos, buscam no indivíduo o princípio primeiro de uma série causal eficiente. Esse critério comum é o ser humano, mas não no sentido negativo segundo o qual Locke propôs a liberdade, e sim no sentido que os antigos souberam explicar a natureza dos entes em movimento: a teleologia.

É urgente que eu explique o que entendo pelo sempre pesado termo “teleologia”. Teleologia é uma forma de argumento, um princípio explicativo do que é a realidade, mais especificamente do que são os entes que estão em movimento, ou seja, é a descrição de um processo a partir do seu fim<sup>11</sup>. Ao explicar teleologicamente o movimento natural, i.e., o modo de ser de seres vivos, os antigos supuseram que a natureza é um processo de florescimento, de desenvolvimento até o auge do que é próprio a cada ente, o seu fim. O fim humano os antigos chamaram de excelência (*arete*). A plenitude de nossas vidas, a *eudaimonia*, se vincula à conquista desse fim.

Se essas são premissas interpretativas válidas, a questão do direito natural para os antigos é a questão de como a justiça é a excelência humana, o nosso florescimento, o que contrasta fortemente com o sentido puramente negativo da liberdade do século XVII. Aos antigos, a natureza da justiça é o fim que explica como o ser humano atinge seu florescimento por meio das leis e costumes com os quais interage com seu meio natural e sua cidade. Uma teoria do direito natural à antiga permite que as diversas constituições possam competir ao mostrar como suas leis produzem seres humanos mais excelentes. Ela também permite que os seres humanos entendam como o *nómos*, a lei e a vida em comunidade são fundamentais para promover esse florescimento.

## 2. A REPÚBLICA E O DIREITO NATURAL

Dada essa breve introdução da questão do direito natural, passemos ao texto da *República*. São três pontos que parecem aproximar a *República* de uma

---

<sup>10</sup> Cf. Colli 1992: 63-69, Adkins 1975: 34sqq.

<sup>11</sup> Cf. Hankinson 2001: 143-153.

defesa do direito natural: (1) a investigação sobre o que é a justiça e como ela é um bem: o desafio de Gláucon e Adimanto é de que Sócrates defina o que é a justiça e como ela pode ser algo desejável por si só, o que já significa opor-se às práticas cotidianas e ao que defende o vulgo (358a 4-6, 362e 6-363a 5); (2) um argumento sobre o benefício da vida social: ao fundar uma cidade em discurso, Sócrates indica que a vida social é um modo de suprir necessidades vitais (369c 9-d 3); (3) uma tese normativa sobre o bem universal: ao defender que o conhecimento diferencial do governante é o da ideia do bem, Sócrates sugere que as leis e os procedimentos de governo devem ser avaliados pelo padrão do que é universalmente bom (505d 5-e 5). Vejamos separadamente cada um deles.

## 2.1 O DESAFIO DE GLÁUCON

O contundente argumento de Trasímaco no livro I da *República* começa com a negação do direito natural, defendendo que todo direito positivo é justo, i.e., o poder instituído estabelece a justiça como o que lhe convém (338e 1-339a 4). No entanto, na segunda parte do argumento, ao defender que todos devemos buscar nossos próprios interesses (343c 7-d 1), Trasímaco parece dar um passo atrás, um passo que Kerferd considerou como sendo uma tese sobre o direito natural (Kerferd 1947: 562), ou seja, um ideal de ação pelo qual poder-se-ia avaliar todas as constituições e governos e, finalmente, todas as ações humanas. Acho que o argumento de Kerferd é bom, mas ele aponta para uma inconsistência no sistema político de Trasímaco: se o justo natural é sempre agir pela injustiça e produzir o benefício próprio, os melhores governos serão os mais instáveis por menos distribuírem bens a seus cidadãos.

Ao apresentarem suas reelaborações do argumento de Trasímaco, Gláucon e Adimanto têm essa tese em vista. Parece-me que eles não negariam que uma sociedade em que todos agissem pelo bem alheio fosse justa, o problema é que os indivíduos não têm motivos para isso. Ou ainda, o que é um argumento mais grave, se nosso ser enquanto entes em movimento se explica pelo fim desse processo, é impossível que agentes ajam exclusivamente pelo bem alheio: se a teleologia é um princípio explicativo válido, o bem alheio não pode ser o direito natural, a não ser, é claro, que uma regra de reciprocidade seja garantida (cf. Strauss 1950: 106). A precariedade dessa regra de reciprocidade é o que Gláucon parece indicar ao dizer que o justo se estabelece como uma convenção dos mais fracos, que é passível de ser transgredida pelos fortes.

Dizem que cometer injustiça é naturalmente bom, e que sofrê-la ruim, e que sofrer ultrapassa em mal o bem do cometer. Por conseguinte, a cada vez que cometem ou sofrem injustiças entre si, experimentando os dois lados, aos incapazes de evitar esta e obter aquela parece ser mais proveitoso convencionar entre si que nem cometam, nem sofram injustiça. E com isso começam

a estabelecer leis e convenções a si mesmos, e chamam de legal e justo o que quer que seja estabelecido pela lei. Essa é a gênese e a essência da justiça, que é um intermediário entre o que é melhor, cometer injustiça sem pagar pena, e o que é pior, sofrer injustiça sendo incapaz de fazer valer sua honra. O justo, estando ao meio desses, não é amado como um bem, mas honrado devido à nossa incapacidade de cometer injustiça. Já quem for capaz de cometê-la e for homem de verdade, de modo algum concordará em não cometer nem sofrer injustiça, pois isso seria loucura. A natureza da justiça, Sócrates, é essa, e é daí que ela foi gerada, como diz o argumento. (Platão, *República* 358e 3-359b 5)<sup>12</sup>

A posição de Gláucon aponta uma inconsistência na tese geral sobre o direito natural. De um lado, ela rejeita qualquer papel da justiça no florescimento humano: a justiça é a convenção contra a natureza (359b 4-5). De outro lado, seguindo Trasímaco, o que é naturalmente justo é dar ao mais forte o maior poder. Em conjunto, essas duas teses apontam para uma premissa oculta: o direito natural não é universal, porque a natureza não é universal. A identificação da natureza com a plenitude da força (e por força aqui entende-se uma série de habilidades mentais) é uma explicação teleológica do direito natural, uma explicação inclusive normativa, que justifica a desobediência a leis convencionais. Esse tipo de tese sobre o direito natural não nos oferece uma atribuição universal do direito e nem uma razão para sermos justos. Mas Gláucon não insiste no primeiro ponto, apenas no segundo, ao pedir a Sócrates uma definição de justiça que a prove como um bem.

## 2.2 A FUNDAÇÃO DA CIDADE COMO UM ARGUMENTO

Se Sócrates defende um direito natural, essa defesa se baseia em um argumento sobre a relação entre a sociedade e a natureza humana, que ganha a forma da fundação de uma cidade em discurso ou, ainda, das razões pelas quais vivemos em uma comunidade.

Vamos então, disse eu, e produzamos desde o princípio uma cidade com o argumento. Ao que me parece é a nossa necessidade que a produzirá.

Como não?

Mas a primeira e a maior das necessidades é proporcionar a nutrição com vista a ser e viver.

Absolutamente (Platão, *República* 369c 9-d 3)

Eu gostaria de começar a análise dessa passagem com o comentário de Santos sobre ela. Segundo o autor, o que temos aqui é um argumento sobre por que a cidade é fundamental para a nossa felicidade.

---

<sup>12</sup> Todas as traduções da *República* são próprias a partir da edição de Slings 2013.

Necessidades, insuficiência individual para satisfazer essas necessidades e o consequente desejo racional de cooperação – essas são as bases racionais de Sócrates para criar cidades (...) Para Sócrates, a primeira questão da justiça pode ser: qual é o melhor modo de cooperar a fim de satisfazer as necessidades humanas da melhor maneira, dadas quais sejam essas necessidades e a insuficiência dos indivíduos de satisfazer cada uma delas por si só? (Santas 2010: 60)

A interpretação de Santas aproxima-se das razões de Locke para a vida em sociedade. Somos agentes livres, responsáveis e racionais, por isso entendemos que há benefício mútuo nas trocas sociais. Essa interpretação “liberal” da *República* enfatiza que nós deliberamos a favor da cidade, que voluntariamente assumimos certos deveres uns frente aos outros. E ela sustenta o argumento de Sócrates como uma defesa do direito natural à medida que supõe um estado “natural” em que essa escolha ocorre. Ela também supõe uma noção primordial de igualdade entre aqueles que pactuam, uma igualdade de racionalidade capaz de prover a todos a clareza de que precisam da cidade. Em consequência, a cidade não é um ente natural; ela é uma convenção criada a partir da noção mais primordial de indivíduos que buscam o seu próprio benefício. A cidade se torna um meio de realização de nosso interesse individual, que, embora baseado na sobrevivência, também se estende a qualquer outro prazer que possamos usufruir por esse meio. Se a interpretação de Santas é correta, a fundação da cidade é uma defesa do direito natural.

Eu gostaria de notar algumas dificuldades de conciliação da interpretação com o texto. A primeira delas é a da postulação de que haja indivíduos plenamente racionais em um estado natural anterior e independente da cidade. O que Santas supõe é uma moldura moderna em que a liberdade e autonomia do indivíduo são evidentes e primárias, ao passo que a sociedade é um produto desse dado natural. É a introdução dessa suposição que leva à tese de que a cidade existe para o benefício mútuo dos indivíduos. Esse caráter artificial da cidade inexistente no texto: do fato de termos razões para viver em sociedade não segue que ela seja um produto nosso. O que o texto narra é que por natureza não somos autossuficientes, temos *khreias* que não podem ser supridas por nós mesmos individualmente. Dois pontos são importantes aqui: o de que universalmente temos necessidades e o de que a nossa vida natural só é possível em comunidade. A comunidade não é um meio para o nosso benefício pessoal, ela antecede os indivíduos racionais que são princípio de ação por si próprios.

Sócrates não defende que a cidade é fundada para o nosso mútuo benefício, ele defende uma certa estrutura que viabiliza o florescimento de indivíduos incapazes de suprir suas necessidades. Sócrates não entende a natureza humana como o que nos qualifica igualmente para decisões; ao contrário, a natureza



humana nos diferencia em diferentes necessidades, aí incluídos os luxos e os interesses egoístas (manutenção da vida, acúmulo de riquezas, obtenção de prazer, etc.). É a excelência que nos qualifica para “escolher” a cidade, i.e., argumentar por que a cidade nos é benéfica. Mas isso não é incompatível com a tese anterior, de que a comunidade antecede os indivíduos: porque somos naturalmente comunitários vivemos na cidade sem saber por quê, e descobrir essa razão nos faz não apenas preferir a cidade como, ao que veremos, compreender quais são os meios de aperfeiçoar essa convivência. Aliás esse é um diferencial entre a fundação da cidade de Sócrates e o convencionalismo de Gláucon. A cidade é escolhida como resultado de nossa “excelência”, e não como meio de segurança. Se eu estiver correta, o quadro não é moderno: o direito natural não tem a função de legitimar a comunidade.

Tendo diferenciado o argumento platônico sobre a natureza e a fundação da cidade do argumento liberal sobre o direito natural, gostaria de brevemente analisar o argumento de Strauss de que o direito natural antigo não se baseia na regra da igualdade, mas na regra da participação no melhor dos regimes. Segundo Strauss:

Diferentes classes de seres buscam ou desfrutam de diferentes tipos de prazer: os prazeres de um asno diferem dos prazeres de um ser humano. A ordem das vontades de um ser aponta para a constituição natural, ao “o quê”, do ser em questão; é essa constituição que determina a ordem, a hierarquia, das várias vontades ou das várias inclinações de um ser. À constituição específica corresponde uma operação específica, uma função específica. Um ser é bom, está “em ordem”, se ele realiza bem a sua função. Portanto o ser humano será bom se ele fizer bem a sua função, aquela que corresponde à natureza do homem e que é por ela exigida. Para determinar o que é por natureza bom para o homem ou o bem humano natural, é preciso determinar qual é a natureza do homem, ou a constituição natural do homem. É a ordem hierárquica da constituição natural do homem que fornece a base para o direito natural tal como os clássicos o entenderam. (Strauss 1950: 126-127)

Strauss parte de uma interpretação teleológica da questão do direito natural, da qual já tratamos, para concluir por uma interpretação funcional. Entender a natureza de um ente como a organização interna de suas tendências e movimentos é requisito para a sua explicação teleológica, porém concluir daí que, porque há uma organização interna de um ente, há também uma organização que situa esse ente como tendência interna a uma unidade maior é uma inferência inválida. O ser humano não é uma função interna à cidade, embora o possa ser enquanto cidadão. Longa, entretanto, é a tradição que leu na *República* a tese que identifica o florescimento humano e o funcionalismo político, baseada, sobretudo, na seguinte passagem:

Eu penso, agora que você disse isso, que primeiramente cada um de nós nasce não muito semelhante aos demais, mas diferindo quanto à natureza, cada um para realizar uma função diferente, ou não te parece?

A mim sim.

E então? Qual será mais belo que um só realize todos os ofícios, ou que cada um realize um.

Que cada um realize um. (Platão, *República* 370a 7-b 6)

A cidade fundada por Sócrates em seu argumento é naturalmente estruturada segundo funções políticas que, por sua vez, são baseadas em competências individuais. Em outras palavras, o que temos é a defesa de que há um padrão natural que diferencia seres humanos. Em comparação com a igualdade da teoria moderna do direito natural, o que vemos aqui é uma modalização da espécie natural humana. Somos apenas potencialmente iguais, e efetivamente distintos. Esse padrão natural não apenas atua horizontalmente distribuindo funções, mas também verticalmente. Essa última característica ficará evidente quando, no livro IV, aprendermos que desse princípio de fundação o fim do processo é uma cidade formada pela classe dos que trabalham, a dos que lutam e a dos que filosofam e governam, e que o mérito de cada uma delas classes é distinto (cf. 428d 6-7, 429b 1-3, 431b 9-c 3). Essa descrição da cidade sugere que, garantindo que a cada ser humano uma função política será atribuída de acordo com a sua competência natural, o resultado será harmônico, ou seja, há uma complementaridade das competências individuais.

Strauss e muitos outros supuseram que Platão toma essa hierarquia complementar como princípio, inferindo-a de um argumento teleológico sobre a cidade. Eu entendo que não há um argumento na *República* para garantir essa complementaridade; se houvesse, aí sim teríamos uma justificativa natural para essa concepção de justiça – como no caso da reciprocidade na realização do bem alheio. Ao contrário, o que vemos no argumento da *República* é a necessidade da legislação sobre a educação, da formação do caráter pela aquisição de um hábito direcionado: nada sugere que a *phýsis* nos harmonizará automaticamente, é o *nómos* que o fará. É porque a cidade não se harmoniza por si só, mas apenas pela introdução da lei positiva que ativamente exclui indivíduos das posições de mérito, que devemos desconfiar de que uma tese sobre o melhor regime seja semelhante à teoria moderna do direito natural. Toda distribuição funcional é contingente, seja ela justificada ou não, e não pode definir o bem universal. Resta-nos então investigar como uma normatividade do bem universal aparece na *República*.

### 2.3 A TESE NORMATIVA SOBRE O BEM UNIVERSAL

Meu último ponto sobre a teoria do direito natural na *República* é sobre a função normativa do bem. O que temos no texto é a tese de que nada nos é benéfico se não soubermos o que é o bem, e que este não basta por sua aparência:

...uma vez que muitas vezes ouviste que é a ideia do bem o maior objeto de aprendizado, sendo por ela que as coisas justas e as outras benesses se tornam úteis e convenientes. E agora provavelmente já sabes que é dela que vou falar e que não a conhecemos suficientemente. Mas, se não a conhecemos, mesmo que conheçamos quase todo o resto, sabes que isso em nada nos é útil, assim como não é útil nada que possuamos sem o bem. (505a 2-b 1)

E não é claro que, em relação às coisas justas e belas, os muitos escolheriam as aparências, mesmo não sendo reais, as quais eles indiferentemente praticam, possuem e a partir das quais opinam, ao passo que a ninguém basta possuir aparências sobre as coisas boas, sempre buscando o realmente <bom> e menosprezando todas as suas aparências?

Com efeito.

É ele que a alma como um todo busca e por sua causa faz tudo o que faz, ao adivinhar o que é, porém está em aporia e não consegue captar suficientemente o que ele possa ser, nem tem confiança para usá-lo de modo estável, como o faz com todo o resto. Por isso fracassa em tornar úteis também as outras coisas (505d 5-e 5)

O bem é o que faz com que o conhecimento do que algo é possa nos ser benéfico, ou ainda, o conhecimento do bem é o que garante que saber o que algo é promove o nosso bem. No caso específico da justiça, que aqui nos toca, é o conhecimento do bem que faz com que a definição de justiça de que dispomos ou a ação justa que praticamos seja um bem para nós. Nesse sentido, o bem é o padrão que avalia as leis e o objeto final do estudo do governo. Por outro lado, o bem é o *télos* de todas as ações humanas. Todos nós agimos com vistas ao que supomos ser o bem, mesmo sem ter conhecimento dele, agimos “adivinhandando” o que o bem é. É assim que questão do direito natural se coloca como uma questão da oposição entre o conhecimento moral – saber o que é universalmente bom a todos – e as opiniões/crenças que se baseiam em práticas comunitárias convencionais. Deste modo, há na *República* uma distinção entre bem como objeto de proposições verdadeiras e a justiça como prática convencionalista, cuja validade é referente a contexto.

Pelo mesmo argumento, há um contraste entre a universalidade intencional do bem e a raridade do sucesso: todos desejam, poucos conseguem. O direito natural não apenas é o mérito da excelência como ele só pode ser compreendido por excelentes: não há reivindicação de justiça que possa ser feita pelos privados de mérito. Assim, o direito natural platônico – se ainda faz sentido chamá-lo assim – é bem o inverso do que, por exemplo, Rawls (1999: 15-19) sugere como uma teoria da justiça: ao invés de uma escolha sob o véu da ignorância da nossa posição na sociedade, a chamada posição original, temos que ser justo depende de nossa posição na sociedade, ou ao menos de termos tido uma educação capaz de nos proporcionar o conhecimento do bem.

Gostaria de concluir que a *República* não expressa uma teoria do direito natural senão pelo fato de que ela defende o conhecimento do bem como o critério normativo da lei. A *República* não apresenta uma tese que é fundamental para o que entendemos por teoria do direito natural, a saber, a garantia de direitos a seres humanos por serem seres humanos. A igualdade que aparece na *República* é (i) uma igualdade no fato de termos necessidades, desejos e vontades e não sermos autossuficientes e (ii) a modalização dessa igualdade natural da espécie pela noção de mérito e excelência: nossas competências determinam nossos direitos. Enquanto a primeira igualdade simplesmente nos dá o “direito” de participar de um sistema de hierarquia complementar, a segunda faz nossos direitos dependerem de nossos sucessos, ou seja, transforma direitos em conquististas. Por essas razões entendo que uma leitura caridosa do texto platônico não espera dele uma teoria do direito natural do tipo moderno, mas o inverso disso. E a razão é que Platão parte de uma concepção de indivíduo incompatível com o que nós entendemos por teoria do direito natural. Passo agora a argumentar que devemos ser muito atentos à questão da prioridade da comunidade sobre o indivíduo, ou o que indiquei no título como “comunitarismo platônico”.

### 3. COMUNITARISMO

O que se entende atualmente como comunitarismo é um grande guarda-chuva de teorias. Tal a divergência entre elas, que já se sugeriu que a sua identidade é dada apenas por sua oposição ao liberalismo (cf. Frazer 2000: 21). Nesse caso, comunitaristas são os que desafiam que a liberdade, em seu sentido negativo, possa funcionar como um critério para a avaliação de leis com conteúdo valorativo positivo, como é o caso do argumento apresentado por Taylor:

O erro dos modernos foi tomar essa compreensão do indivíduo como dada, como se fosse “naturalmente” a nossa compreensão de nós mesmos. Tal como no pensamento epistemológico moderno, considera-se que uma descrição neutra das coisas nos é primeiramente dada e depois os “valores” são “acrescentados”, então aqui nós nos consideramos primeiramente como indivíduos e depois nos tornamos conscientes dos outros, e das formas de sociabilidade. Isso faz como que seja fácil entender o surgimento do individualismo moderno por meio de um tipo de história da subtração: os antigos horizontes se corroeram, queimaram-se e o que surge é o sentido subjacente de nós mesmos como indivíduos. Ao contrário, o que propomos aqui é a ideia de que a nossa primeira compreensão de si foi profundamente embasada na sociedade. (Taylor 2007: 157).

O argumento é de que não há uma qualificação de indivíduos anterior à sua integração em uma comunidade, e é relevante que os padrões de justiça devam emergir dessa vida em comum, porque, em última análise, fatores culturais alte-

ram a justificabilidade dos direitos. No fundo, trata-se, no comunitarismo, de um desafio à concepção liberal do que é um indivíduo, como aponta o seguinte argumento de MacIntyre:

A história da minha vida é sempre embasada na história daquelas comunidades das quais eu derivo a minha identidade... Note-se também que o fato de que o “si mesmo” [self] tem que encontrar a sua identidade moral em e através de sua participação em comunidades tais como a da família, da vizinhança, da cidade e da tribo não implica que o “si mesmo” tem que aceitar as limitações da particularidade dessas formas de comunidade. (MacIntyre 2007: 221).

Tomar o comunitarismo nesses termos já me basta para o argumento que pretendo fazer aqui sobre a *República*. É por não supor a prioridade ontológica dos indivíduos, ou ainda, por supor que a comunidade é fator constitutivo do indivíduo, que o modelo político da *República* deve ser lido como comunitarista.

A primeira evidência se encontra, como indiquei, em que a fundação da cidade se justifica por um traço comum (*koinon*) aos seres humanos, nossas necessidades. O fato de compartilharmos essa característica nos reúne em um grupo, sem que com isso nos tornemos iguais. Meu ponto é que a igualdade é um conceito mais restrito e com isso elimina tanto o conceito de igualdade modal, como já argumentei, como o conceito mais geral de comunidade. Enquanto a comunidade pode ocorrer a todos os membros de um gênero, a igualdade supõe a comparação entre itens independentes que são da mesma espécie.

A segunda evidência está em que, segundo a *República*, um indivíduo se constitui primariamente de desejos (*epithymíai*), necessários ou não, que, quando realizados, provocam prazer e, quando não realizados, provocam irritação, raiva, a manifestação mais básica do ímpeto (*thymós*). O ímpeto é parte de nossa natureza, um traço que compartilhamos com outras espécies animais<sup>13</sup>. Esse impulso agressivo, fundado no nosso instinto de sobrevivência e eventualmente em nossa autoestima e nossa honra, impossibilitaria a comunidade, uma vez que ele se conecta às reações violentas e à vingança. A “civilização” da espécie humana, a sua inserção em uma cidade, proporciona exatamente o controle desse ímpeto, algo que no discurso de Gláucon se faz pelo pacto contra as ações injustas. Por outro lado, há um esforço de legislação sobre o costume de modo a converter essa irritação em um certo prazer, a saber, aquele do reconhecimento do mérito do autocontrole. Como mostrou Renaut (2014: 182sq.), a educação do *thymós* se faz pelo prazer da *timé*, a honra, o valor de um indivíduo para

---

<sup>13</sup> “Poderiam ser um cão ou um cavalo bravos se não fosse o ímpeto? Ou não notastes que o ímpeto é imbatível e invencível e que a sua presença faz com que toda a alma seja destemida e indomável?” (Platão, *República* 375a 7-b 2), sobre a relação do ímpeto com a autoestima, cf. Cooper 1984: 14-16.

a comunidade: são as crenças comunitárias que nos motivam ao controle de nossos apetites por meio do reconhecimento alheio. Eu entendo – embora não possa desenvolver esse argumento aqui<sup>14</sup> – que a educação infantil pela música e pela ginástica proposta pelo Sócrates da *República* é uma educação do ímpeto de modo a torná-lo um bom mediador dos apetites através da geração do hábito da justificação das ações. É por esse processo educacional que nos é natural ser comunitários, a comunidade é interna a nós mesmos por ação do *nómos*. Eu abri fazendo menção ao trabalho de Heinemann e ao fato de que *nómos* e *phýsis* são originalmente princípios explicativos cooperativos na determinação de uma certa diversidade física. Indico agora que, no caso do ímpeto, essa mesma cooperação aparece no argumento da *República*.

Claro está que essa educação primeira, pela música e pela ginástica, é uma adesão às crenças da cidade. Platão, como aliás também MacIntyre na passagem citada, não se contenta com isso. A sua tese é que, depois de alcançada a “idade da razão”, alguém que teve uma primeira educação exitosa, i.e., é capaz de controlar seus apetites e justificar suas ações, ao continuar a ser educado, há de se colocar a questão da justificabilidade mais gravemente. A “educação superior” do conhecimento do bem é de fato uma revisão das opiniões e crenças comunitárias segundo um princípio normativo. Até que um tal princípio seja identificado, e os hábitos e ações sejam coerentes com ele, o aprendizado é um processo de conflito interno. A questão é portanto que o direito natural que encontramos em Platão, ou seja, a função normativa do conhecimento do bem, se apresenta como uma tarefa de produção da coerência interna entre as crenças. Liberais pretendem que algo semelhante a isso seja um argumento contra os comunitaristas, a saber, que o fato de haver um background de crenças na nossa formação, não implica que nós aderimos a ele. É a nossa escolha livre que modela nosso caráter. Mas a isso a resposta parece ser de que a escolha não é livre no sentido moderno desse termo. Se o conhecimento do bem é um conhecimento que visa a coerência, ele trabalha sobre as crenças, e não sobre um leque aberto de possibilidades. Não podemos escolher sobre o passado, de modo que o benefício do conhecimento do bem não é uma liberdade por indiferença, sem qualquer determinação, a mera possibilidade da escolha, mas a reorganização de nós mesmos para tornarmos-nos melhores. Nesse sentido, a terceira evidência do comunitarismo platônico na *República* é de que não há como entender que haja um padrão universal do que é bom, capaz de julgar se leis são justas e crenças são benéficas, sem que se tenha sido formado por leis e crenças.

---

<sup>14</sup> Para o desenvolvimento da questão, cf. Araújo 2016 e 2017.

#### 4. ALGUNS PROBLEMAS COMUNITARISTAS

Gostaria de concluir apontando algumas das objeções feitas a teses comunitaristas que me parecem caber à *República*. A primeira delas é a da incomensurabilidade entre bens de distintas comunidades. O grande bônus da teoria do direito natural era prover argumentos contra leis injustas, tornando formalmente comensuráveis distintos direitos positivos. Comunitaristas tendem a sugerir que um diálogo intercultural poderia refutar crenças comunitárias equivocadas – uma posição extremamente otimista –, mas reconhecem que isso não impede o desacordo intransponível. Platão é parcialmente imune a essa crítica à medida que concede à teoria do direito natural a normatividade do conhecimento do bem. Porém a sua rejeição à igualdade natural atual, bem como a restrição do acesso cognitivo a essa norma, geram o ônus de que a sua estrutura social tem que guardar traços belicistas. Isso é evidente na importância de um corpo de guardiões profissionais (373d 4-374e 4) e de todo um método de educação para a guerra desde a infância (466e 1-467e 6). Porém o traço mais importante ao nosso ponto é que, embora Sócrates defenda uma comunidade pacífica entre os gregos, entendendo que as dissensões entre eles equivaleriam a sedições que poderiam ser resolvidas por leis (470b 4-471c 2), isso não lhe parece factível na relação com os chamados bárbaros. Com efeito, pelo argumento, o combate aos bárbaros é razão para a unidade helênica:

E então? Como os nossos soldados irão agir em relação ao inimigo?  
Como assim?

Primeiramente sobre a escravidão. Parece ser justo que cidades gregas escravizem cidades gregas ou se deve tentar, à medida do possível, que não se o faça e que torne isso um hábito, poupar a raça helênica para evitar a escravidão sob os bárbaros?

Total e absolutamente, disse, é melhor poupar.

Então não se deve adquirir escravos gregos e aconselhar os outros gregos a fazer o mesmo.

É bem o caso, disse, e melhor será nos voltarmos aos bárbaros e deixarmos quietos os nossos. (Platão, *República* 469b 5-c 7)

A tese é de que a cidade que Sócrates funda é grega, e por isso, boa e gentil (470e 4-7), e que esses valores não são compartilhados pelos bárbaros, frente aos quais a guerra e a escravidão devem ser a regra (471b 8). Se é só uma certa prática que garante a possibilidade de um acordo, parece improvável que um diálogo intercultural seja capaz de solucionar impasses relativos a valores.

Uma segunda objeção aos comunitaristas refere-se à possibilidade de crenças compartilhadas que são internamente valiosas, mas que são moralmente inaceitáveis externamente a essa comunidade. É extraordinário notar que a

*República* apresenta um argumento desse tipo ao tratar do problema da comunidade de ladrões, i. e., um pacto de justiça para a realização da injustiça:

Parece-te que uma cidade ou um exército ou uma corja ou uma quadrilha ou qualquer outro grupo que realize algo injustamente em comum poderia fazer algo se [seus membros] cometessem injustiça entre si?  
De modo algum, respondeu.  
E se eles não cometessem injustiça [entre si]? Seria melhor?  
Muito. (Platão, *República* 351c 8-10)

O que o argumento sugere é que uma comunidade pode convencionar regras de justiça – garantindo a motivação de seus membros – a serem usadas para fins inaceitáveis do ponto de vista de uma comunidade maior, da qual essa primeira seria uma parte. Em última análise o problema é que não se justifica um valor como intrinsecamente bom apenas por ser compartilhado por um grupo. Nos termos formulados por Strauss (1950: 105), por que o egoísmo de uma comunidade seria superior ao egoísmo de um indivíduo? Ao trabalhar com definições internalistas de justiça, ou seja, ao dizer que a justiça é uma harmonia interna a partir do bom funcionamento das partes de um todo (443c 9-444a 2), a *República* parece não ter um argumento contra essa objeção. O que os intérpretes fizeram foi fornecer um, indicando uma suposição implícita de um modelo “boneca russa”, em que o todo internamente harmonizado é parte integrante de um outro todo internamente organizado, e assim por diante.<sup>15</sup> Exatamente por defendê-la como implícita, os intérpretes não apontam evidência textual, o que deve ser razão suficiente para suspendermos nosso juízo sobre tal hipótese e nos mantermos a regra da prevalência da comunidade.

## 5. CONCLUSÃO

Como antecipei, minhas conclusões, embora talvez provocativas, não devem ser tomadas como posições fortes. Eu busquei argumentar que considerar a *República* como uma obra em defesa do direito natural leva a certas expectativas inadequadas. O que se entende por direito natural aí é uma descrição teleológica da natureza e uma tese da justiça como reconhecimento do mérito. Eu entendo que uma abordagem comunitarista, que suponha a constituição do indivíduo pela comunidade, oferece uma interpretação mais caridosa ao texto platônico, não apenas pelo seu poder explicativo, mas também pelo modo como certas objeções ao comunitarismo podem muito bem ser levantadas sobre a própria *República*.

---

<sup>15</sup> Cf. por exemplo Demos 1957: 173-174.



## BIBLIOGRAFIA CITADA

- Araújo, C. (2016), “O amor do belo e o fim da educação poética”, in Bocayuva, I., Anachoreta, M. I., *O belo na Antiguidade Grega*. Rio de Janeiro, Nau: 95-116.
- Araújo, C. (2017), “A função educativa da ginástica na República de Platão”, *Filosofia e educação* 9: 131-164.
- Bambrough, J. R. (1962), “Plato’s modern friends and enemies”, *Philosophy* 37: 97-113.
- Bastianini, G., Declève-Caizzi, F. (1989), *Corpus dei papyri filosofici greci e latini*. Florença: L. S. Olschki.
- Chang, R. (ed.) (1997), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Colli, G. (1992), *O nascimento da filosofia*. Campinas: Unicamp.
- Cooper, J. (1984), “Plato’s theory of human motivation”, *History of Philosophy Quarterly* 1: 3-21.
- Demos, R. (1957), “Paradoxes in Plato’s doctrine of the ideal state”, *Classical Quarterly* 7: 164-174.
- Ferrari, G. R. F. (2013), “Plato’s writerly Utopianism”, in Notomi, N., Brisson, L. (eds.) *Dialogues on Plato’s Politeia*. Sankt Augustin, Academia: 131-140.
- Frazer, E. (2000), *The problem of communitarian politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Griswold, C. (1995), “Le libéralisme platonicien: de la perfection individuelle comme fondement d’une théorie politique”, in Dixsaut, M. (ed.). *Contre Platon, II: le platonisme renversé*. Paris, Vrin: 155-195.
- Gutmann, A. (1994), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Havelock, E. A. (1957), *The liberal temper in Greek politics*. Londres: Jonathan Capes.
- Hankinson, R. J. (2001), *Cause and explanation in Ancient Greek thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Heinimann, F. (1965), *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5 Jahrhunderts*. Basel: Friedrich Reinhardt.
- MacIntyre, A. (2007), *After virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Monoson, S. S. (2000), *Plato’s democratic entanglements*. Princeton: Princeton University Press.
- Morrison, D. E. (2007), “The utopian character of Plato’s ideal city”, in Ferrari, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge, Cambridge University Press: 235-255.

- Neschke-Hentschke, A. (1995), *Platonisme politique et théorie du droit naturel*. Louvain: Peeters.
- Popper, K. R. (1962), *The open society and its enemies, 1, Plato*. Princeton: Princeton University Press.
- Rawls, J. (1999), *A theory of justice*. Cambridge: Belknap.
- Renaut, O. (2014), *Platon: la médiation des émotions*. Paris: Vrin.
- Santas, G. (2010), *Understanding Plato's Republic*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Slings, S. R. (2003), *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press.
- Strauss, L. (1950), *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, C. (2007), *A secular age*. Cambridge: Belknap.
- Vegetti, M. (2010), *Um paradigma no céu: Platão político de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume.