

A comunidade de bens, mulheres e filhos:
uma leitura sobre a natureza e o alcance da
utopia na *República*, de Platão

The community of goods, women and children:
an analysis of the nature and scope of utopia in
Plato's *Republic*

Guilherme Domingues da Motta
Universidade Católica de Petrópolis
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
<gmotta427@gmail.com>

Data de recepció: 19/10/14
Data d'acceptació: 03/11/14

Nenhuma abordagem sobre a real natureza e alcance da utopia da *República* de Platão pode julgar-se completa se não forem tratadas duas questões fundamentais: a extensão da comunidade de bens, mulheres e filhos e a extensão da educação.

Ambas as questões são de enorme interesse e nenhuma das duas pode ser facilmente resolvida. Porém é preciso delas tratar, pois se se assume que essa comunidade e educação só se aplicam aos guardiões, então, ainda que a cidade proposta na *República* possa ser considerada utópica, tratar-se-á de uma utopia excludente, no sentido de pretender tornar felizes e virtuosos apenas os guardiões e de instrumentalizar os artesãos. Assumindo-se que a comunidade de bens, mulheres e filhos e de educação se estenda a todas as classes chega-se, sim, a uma utopia que visa à virtude e, principalmente, à felicidade de todos os cidadãos, o que, de fato, é o que Sócrates considera que deva perseguir na cidade no *logos*.¹

¹ Cf. PLATÃO, *República*, 420b-c.

Devido ao espaço de que aqui disponho não poderei abordar ambas as questões de modo exaustivo; procurarei analisar a extensão da comunidade de bens, mulheres e filhos. Porém, ressalto que o tempo todo pressuponho que haja na *República* a extensão da educação primária² a todas as classes, e sobre esse ponto farei uma breve apresentação do *status quaestionis*.

Sobre a extensão dessa educação não há acordo entre os estudiosos. A grande maioria adota a visão segundo a qual a educação primária se destina apenas aos guardiões, sem jamais questionar-se a esse respeito, pois dão como suposto que vise apenas a eles.³ Outro grupo de intérpretes, já bem mais reduzido, procura mostrar que não apenas se deve admitir que a educação primária vise unicamente aos guardiões, mas que não pode destinar-se igualmente aos artesãos.⁴

A tese contrária, segundo a qual a educação primária deve ser interpretada como extensiva a todos os cidadãos, inclusive aos artesãos, encontrou, infelizmente, muito menos defensores. Mesmo quando é defendida, o é de forma deficiente, sobretudo no que concerne ao silêncio desses estudiosos diante das objeções levantadas pelos comentadores do segundo grupo mencionado no parágrafo acima. Outra deficiência desses comentadores é a de não procurar confrontar sua interpretação com as passagens do texto que resultariam, ao menos à primeira vista, contraditórias com a tese por eles sustentada, o que os exime, ademais, de apresentar uma possível solução para a tal contradição.⁵

² Considerando-se que o modelo de educação (*Paideia*) proposto na obra pode ser dividido em duas etapas, chama-se aqui a primeira etapa de «educação primária», em contraste com a segunda etapa, que seria uma educação superior. A primeira etapa é a educação que se dá pela *mousiké* e pela *gymnastiké*; a segunda consiste num programa de estudos de disciplinas ligadas à matemática e no estudo da dialética, destinando-se apenas àqueles que se identificam como capazes de seguir esse tipo de estudos.

³ Neste grupo, podem ser elencados Jaeger (1995), Grube (1980); Nettleship (1920; 2003).

⁴ Neste grupo, poder-se-iam elencar Hourani (1949), Ferrari (2005), Strauss (1979) e Reeve (1988).

⁵ Neste grupo, poder-se-iam elencar Shorey (1994), Cornford (1990), Dorter (2006), Irwin (1995), Taylor (1960), Vlastos (1981) e Averrois (1998). Para minha própria abordagem do tema que procura evitar as citadas deficiências, ver MOTTA (2010).

A tese, porém, que procurarei sustentar aqui é aquela segundo a qual a comunidade de bens, mulheres e filhos preconizada na *República* deve ser considerada como extensiva a todas as classes.

Quanto aos co-partidários dessa interpretação poderia aduzir o ilustre nome de Averróis.⁶ O autor contemporâneo que mais atenção deu à questão é Robert Mayhew. Embora termine por considerar muito difícil, senão impossível, afirmar com certeza o que Platão tinha em mente para a classe dos artesãos, Mayhew tem o mérito não só de mostrar o quanto a questão mereceu a atenção de Aristóteles, mas também de apontar uma série de passagens da *República* que tornariam no mínimo problemático negar que a comunidade se estenda a todas as classes.⁷ Também Mario Vegetti reconhece que algumas passagens sugerem uma possível universalização da comunidade que há entre os guardiões, porém sem adotar a interpretação que delas proponho.⁸

Quase unânime é o número dos que se posicionam claramente contrários a que se considere a extensão da comunidade de bens, mulheres e filhos a todas as classes.⁹ Porém, ainda assim, defenderei que uma boa interpretação da *República* deve levar à conclusão de que essa comunidade proposta na *República* estende-se a toda a cidade.

Os textos em que os termos dessa comunidade são discutidos não são incoerentes com esta interpretação, desde que se compreenda que a cidade delineada na obra é construída progressivamente, de modo que o que fica dito num momento posterior do texto tem autoridade para rever o que se disse antes. Nesta construção dinâmica, não se pode negar que se parte de uma «cidade sã», passa-se por uma cidade «inchada de humores» até chegar-se a uma cidade purificada. Assim, do fato de que se comece por anunciar uma comunidade entre os guardiões não se pode ou deve inferir que esta não será alargada para incluir as demais classes, conforme fica implícito mais tarde no texto. O erro da maioria dos interpretes sobre esse ponto, é, portanto, perder de

⁶ Cf. AVERRÓIS, 1998, p.40-41

⁷ Cf. MAYHEW, 1997, p. 129-135.

⁸ Cf. VEGETTI, 2000, p. 134-135.

⁹ Dentre esses se poderia citar Annas (1981, p. 178), Strauss (1978, p. 113-114, Lisi (2010, p. 28), Shorey (1930, v.1, xxxiv, p. 462), Popper (1971, p. 48) e Reeve (1988, p. 184), para ficar em apenas alguns nomes.

vista o todo e pretender cristalizar certas afirmações feitas em certa altura da obra.¹⁰

É necessário, primeiramente, anunciar o método que guiará a interpretação que proponho. Em primeiro lugar, é necessário considerar o todo da obra, levando em conta que o que se diz depois no texto pode modificar, alargar ou esclarecer o que antes se disse. Em segundo lugar, é necessário reconhecer que se se declara existirem na cidade certas características quando ao modo de vida, é preciso considerar quais são as condições de possibilidade para que se possam obter esses traços sem que pareçam artificialmente admitidos ou incoerentes com o modelo geral de cidade em questão.

Esse último aspecto do método é, de certo modo, indicado pelo próprio Platão e claramente aplicável à questão em tela:

Porventura não deve ser o ponto de partida do nosso acordo perguntar a nós mesmos qual é o maior bem que podemos apontar na organização de uma cidade, aquele que o legislador deve ter em vista ao promulgar as leis, e qual é o maior mal? E depois, em seguida, inquirir se as instituições que descrevemos nos ajustam às pegadas do bem, e nos desviam das do mal?¹¹

A crítica Aristotélica

Um indício adicional de que a questão da extensão da comunidade não se trata de um problema menor, nem de fácil solução, está nas observações dispensadas por Aristóteles.

Este declara no início do livro II da *Política* que não considera supérfluo apresentar ele mesmo sua concepção sobre a melhor forma de constituição política e propõe que se comece a investigação pela consideração seja daquelas adotadas em cidades bem governadas seja daquelas propostas por outros filósofos (ARISTÓTELES, *Política*, 1260b27-32).

O primeiro ponto abordado por Aristóteles em sua análise o leva diretamente à *República* platônica, pois entende que a análise dessa obra lhe fornecerá apoio para suas próprias considerações

¹⁰ Contra essa leitura poder-se-ia citar a posição implícita ou explícita de Annas (1981), Popper (1987), Reeve (1988), Shorey (1994) e Strauss (1978).

¹¹ PLATÃO. *República*, 462a: Utilizo a tradução de PEREIRA, Maria Helena da Rocha (Trad.). *A República*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

sobre o tema de que deve tratar em primeiro lugar: o da comunidade de bens (ARISTÓTELES, *Política*, 1260b36).¹²

O Estagirita considera haver três maneiras de tratar da questão: (1) todos os cidadãos têm toda a propriedade em comum; (2) não têm nada em comum; (3) têm algumas coisas em comum, e outras não (ARISTÓTELES, *Política*, 1260b37-38).

Nesse ponto de sua argumentação, Aristóteles afirma que, na *República*, Platão adotou a primeira delas como a melhor: a comunidade de tudo entre todos os cidadãos. É sintomático que ele não diga que a proposta da *República* é a de uma comunidade de tudo comum entre todos os guardiões, mas de tudo entre os todos os cidadãos (ARISTÓTELES, *Política*, 1261a3-8).

Embora ao longo de sua crítica Aristóteles mude de ideia e passe a considerar que a comunidade diz respeito somente aos guardiões, ele não deixa de considerar essa como uma questão delicada e fonte de possíveis incoerências da parte de Platão.

Depois de suas extensas críticas, por vezes carregadas de certa dose de ironia, à *República* platônica, Aristóteles ataca a falta de clareza de Platão sobre pontos importantes, como o do ordenamento da cidade para além da classe dos guardiões. Vale a pena citar o longo trecho:

No entanto, a massa de cidadãos de outras classes constitui praticamente o grosso da cidade, e nenhuma legislação foi estabelecida para ela (por exemplo, se os agricultores também teriam as suas propriedades em comum ou se seria mantida para eles a propriedade privada, e também se a comunidade de mulheres e crianças deve estender-se ou não a eles).

Com efeito, se houvesse a mesma comunidade absoluta para os agricultores, qual seria a diferença entre eles e os guardiões? Ou que vantagem teriam eles submetendo-se à dominação dos guardiões? Ou ainda, que razões os induziriam a submeter-se a tal dominação, a não ser que os guardiões adotassem algumas medidas engenhosas como as dos cretenses? Esses, de fato, concederam a seus escravos os mesmos direitos que a si mesmos, à exceção da prática de exercícios e da posse de armas. Se, porém, o modo de vida dos agricultores fosse o mesmo adotado em outras cidades, qual seria a forma de sua comunidade? Haveria inevitavelmente

¹² Para a *Política* utilizou-se a tradução de Mário da Gama Cury (ARISTÓTELES 1985), assim como o texto grego (ARISTÓTELES, 2014).

duas cidades em uma, cada uma hostil a outra, pois Sócrates fez dos guardiões qualquer coisa parecida com uma guarnição militar de ocupação, enquanto os agricultores e artífices e os outros são os cidadãos. Quanto às desavenças e questões judiciais e os outros males que segundo Sócrates existem nas cidades de hoje, todos serão encontrados igualmente entre os habitantes de sua cidade. Sócrates de fato diz que devido à sua educação, eles não necessitarão de muitas normas, tais como as relativas à cidade e à agora e outras da mesma natureza, embora ele estipule a educação apenas para os guardiões. Ele também dá aos agricultores a propriedade de suas terras, com a condição de pagarem um imposto, mas é provável que eles sejam muito mais insubmissos e atrevidos que os hilotas, servos e escravos em certas cidades existentes.

Não foi dito expressamente em parte alguma, todavia, se a comunidade de bens deve ser compulsória para os agricultores, da mesma forma que para os guardiões, ou se não deve, nem é dada qualquer explicação acerca de questões correlatas (quais devem ser as funções e como deve ser a educação das classes inferiores, e as leis aplicáveis a elas). E não é fácil atinar com as respostas a essas dúvidas, mas a importância das características das classes inferiores não é pequena para a preservação da classe dos guardiões. Se Sócrates também pretende compelir os agricultores a ter suas mulheres em comum e seus bens separados, os homens cuidarão do campo, mas quem cuidará do lar? E quem se incumbirá disto se tanto os bens quanto as mulheres forem comuns? (ARISTÓTELES, *Política*, 126411-b4).

As interrogações de Aristóteles ao longo do trecho citado são preciosas, no mínimo para provocar o leitor da *República* a tentar respondê-las. É claro que o leitor que não sinta essa necessidade acabará por juntar sua voz ao coro dos detratores ou defensores de Platão que, respectivamente, satisfeitos ou constrangidos, reconhecem haver na *República* omissões e inconsistências tanto mais imperdoáveis quanto mais numerosas e relativas a pontos cruciais.

Aristóteles se revela um grande e fecundo intérprete ao denunciar o grau em que a obra ficaria confusa e incoerente se essas perguntas não forem respondidas. Ocorre que as questões levantadas por Aristóteles realmente importam e são em quantidade suficiente para que, caso possam realmente ser realmente aduzidas contra a *República*, maculá-la gravemente.

O método aplicado ao texto da *República*

O que proponho é que as perguntas de Aristóteles podem todas ser respondidas com base no texto, desde que se sigam a preciosa

instrução metodológica dada pelo próprio Platão, e que já foi acima mencionada.

Essa prescrição metodológica, se adotada, como quer Platão, exigiria perguntar quais seriam as condições de possibilidade para pelo menos dois traços importantes que Sócrates pretende que estejam presentes na cidade: a unidade da cidade, fundamentada no fato de que se eliminam nela a posse individual, a riqueza e a pobreza, sempre deletérias;¹³ que essa unidade vai até o ponto de os **cidadãos** (e não os guardiões) dizerem das mesmas coisas «meu» e «não-meu», inclusive no que se refere a prazeres e penas.¹⁴

Ora, haveria uma enorme incoerência ou imperdoável omissão em propor que esses traços existem sem a mínima preocupação com suas condições de possibilidade.

Pelo menos um desses aspectos não passou despercebido para um comentador como Averróis:

Es evidente que los guardianes no deban posser bien alguno, pero convenie considerar el caso de los membros de la sociedade modelo que son artesanos e obreiros. Debe autorizáreles la posesion plena de los salários que perciben por su trabajo y que com ellos adquieran propiedades? En este caso el principio es idéntico al del outro, pues no hay duda de que nada hay más dañino para esta sociedade que la aparición de la pobreza y de la riqueza. Siempre que se permita a los artesanos la adquisición de bienes por médio del fruto de su trabajo, el fin de su labor será la posesión y la consiguiente obtención de riqueza. Su utilidade para los ciudadanos sería estrictamente accidental, y su trabajo no se realizaria con el fin propio, sino con afán de lucro. Así, pues, com frecuencia errarian respecto de su auténtica finalidad, a saber, el servicio a los ciudadanos. Cuando alcanzasen holgura económica, despreciarian su trabajo hasta al extremo de rechazarlo, convirtiéndose em artesanos ociosos; y cuando necesitasen herramientas y otras cosas para su labor les resultarían muy caras, y su trabajo sería malo. Teniendo, pués, em cuenta o que hemos descrito, Platón mantiene que en la sociedad modelo no debe permitírsele a nadie em concreto que tenga bienes para adquirir y utilizar del modo como desee. (AVERRÓIS, 1998, p.40-41)

As questões concernentes à comunidade começam a ser tratadas no livro V, quando Adimanto, secundado por Gláucon e até

¹³ Cf. PLATÃO, *República*, 421d-422a; 462a, 462b1, 462b2, 462c12, 547b-c; 551d5.

¹⁴ Cf. PLATÃO, *República*, 462a-462e, 464a.

por Trasímaco, cobra de Sócrates esclarecimentos a respeito da comunidade de mulheres e filhos, que já tinha sido mencionada¹⁵ e que vinha causando inquietação entre os ouvintes.¹⁶

Ao tratar dela Sócrates parece referir-se à comunidade de mulheres, filhos e bens *entre os guardiões*. Porém, o que Sócrates dirá mais à frente sobre o modo de vida da cidade e sobre o que se espera que se passe entre os cidadãos exige que seja compreendida como implícita a extensão à toda cidade.

Convém passar ao texto para verificar como essa proposta de interpretação, pela qual se estende a comunidade a toda as classes da cidade, dá a ele a coerência que não se encontra por outra via.

É Gláucon, e não Sócrates, quem dá o tom do início da discussão, colocando claramente em foco os guardiões:

E tu não te canses de responder, como te parecer bem, às nossas perguntas: que comunidade será essa para os nossos guardiões, relativamente a filhos e mulheres, e à criação, quando ainda são novos, no tempo que medeia entre o nascimento e a educação, e que se me afigura ser o mais trabalhoso de todos? Tenta, pois, dizer de que maneira deve fazer-se. (PLATÃO. *República*, 450b-c)

Sócrates anuncia que a questão da comunidade comporta não só a defesa de sua possibilidade, mas de que esta seja melhor,¹⁷ e, com o incentivo dos interlocutores, passa a tratar do papel da comunidade de mulheres na cidade entre os guardiões.¹⁸

Poder-se-ia justificar que o foco inicial esteja nos guardiões porque eles são o centro a partir do qual tudo irradia e a partir do qual a dissensão também dimanaria no caso de se encontrar qualquer forma de egoísmo entre eles, cobiça por bens ou preferência por seus próprios familiares.¹⁹

Sendo os guardiões «pastores» de um rebanho,²⁰ a análise que se fará, em última instância, diz respeito a normas que evitam a dissensão entre eles, a qual seria causa de corrupção de todo

¹⁵ Cf. PLATÃO, *República*, 423e.

¹⁶ PLATÃO. *República*, 449a-450a.

¹⁷ PLATÃO. *República*, 450d.

¹⁸ PLATÃO. *República*, 451c.

¹⁹ PLATÃO. *República*, 424a, 545c-d, 547b-c.

²⁰ PLATÃO. *República*, 451c.

modo de vida da cidade.²¹ Assim, pode-se admitir que os efeitos da não adoção da comunidade de bens, mulheres e filhos entre os guardiões seriam mais graves pela importância dessa classe como sustentáculo dos valores da cidade, mas isso não significa que a mesma situação não seria deletéria também para a classe dos artesãos, como ressalta Averróis.

No âmbito da discussão sobre a cidade, tendo sido considerada a questão da função e educação das mulheres, uma primeira onda a ser superada, Sócrates anuncia a questão da sua comunidade como a segunda e maior onda. Estabelece ele que sobre essa questão a lei deveria ser a seguinte:

Que estas mulheres todas serão comuns a todos esses homens, e nenhuma coabitará em particular com nenhum deles; e, por sua vez, os filhos serão comuns, e nem os pais saberão quem são os seus próprios filhos, nem os filhos os pais. (PLATÃO. *República*, 457c-d)

Não se pode duvidar aqui de que Sócrates esteja se referindo às mulheres e filhos dos guardiões, pois vinha tratando das funções dos guardiões e das guardiãs ao fazer a transição para esta nova dificuldade. Isto, porém, em nada elimina a possibilidade de que, pelo menos do ponto de vista de Sócrates, a prescrição tenha que ser ampliada. Que Sócrates seja cuidadoso e não ponha a claro o escopo da comunidade justifica-se, entre outras razões,²² pela reação de Gláucon à proposta: «Isso é ainda muito pior, quer sob o ponto de vista da inverosimilhança, quer da possibilidade e da utilidade.» (PLATÃO. *República*, 457d).

Sócrates propõe-se, então, a partir da suposição de que seja possível tal ordenação, a examiná-la sob o ponto de vista da utilidade.²³ Começa sua análise considerando como se promoverá a comunidade de mulheres e propõe que não se permita que guardiões e guardiãs procriem segundo o seu desejo, mas que suas uniões sejam promovidas pelos governantes, os quais promoverão casamentos sagrados entre os governados mediante uma «mentira

²¹ PLATÃO. *República*, 445c-d.

²² Uma razão de que tratarei mais à frente é a de que Sócrates também exige de Gláucon (e Platão exige dos leitores) uma atitude ativa na interpretação das instituições da cidade.

²³ PLATÃO. *República*, 458a-c.

nobre», que consiste em fazer os guardiões pensarem que suas uniões se devem à mera sorte. O objetivo de semelhante engodo seria o de manipular os casamentos visando à eugenia tal como se dá também em relação à procriação de animais.²⁴ Note-se que não haveria prejuízo algum na extensão dessa manipulação a toda a cidade. De fato, as mulheres seriam comuns, mas isso jamais deve ser entendido como implicando que um artesão poderá «casar-se» com uma mulher guardiã, afinal, são os governantes que manipulam os casamentos (na verdade, uniões provisórias promovidas em datas específicas) e sabem eles perfeitamente quem querem unir com quem. Note-se ainda que ao tratar dos procedimentos que visam à eugenia, Sócrates afirma que a mentira será contada aos governados,²⁵ e não aos guardiões e este pode ser um ponto de inflexão.

Sócrates introduz também nesse ponto uma prescrição na cidade que parece ter como condição de possibilidade a extensão da comunidade de mulheres e filhos a toda a cidade, pois resultariam grandes incoerências se dissessem respeito só aos guardiões:

É preciso, de acordo com o que estabelecemos, que os homens superiores [*aristous*] se encontrem com as mulheres superiores o maior número de vezes possível, e inversamente, os inferiores [*phaulotátous*] com as inferiores, e que se crie [*tréphein*] a descendência daqueles, e a destes não, se queremos que o rebanho se eleve às alturas, e que tudo isto se faça na ignorância de todos, exceto dos próprios chefes, a fim de a grei dos guardiões estar, tanto quanto possível, isenta de dissensões (PLATÃO. *República*, 459d-e).

Não é preciso negar que a finalidade da manipulação dos casamentos seja promover o nascimento daqueles que poderão vir a ser os melhores guardiões, os quais, dada sua raridade e importância estão sempre no foco da discussão. Também não é preciso negar, mais uma vez, que seja necessário, antes de tudo, evitar dissensão entre eles, porém isso não exclui que a manipulação dos casamentos e a eugenia sejam medidas úteis à cidade como um todo e pelos mesmos motivos que são úteis quando aplicadas aos guardiões.

²⁴ PLATÃO. *República*, 458c-459d.

²⁵ PLATÃO. *República*, 459c-d.

O que a passagem citada estabelece é que se favorecerão as uniões dos homens e das mulheres considerados os melhores na cidade, permitindo-as o maior número de vezes possível em vista de criar ou promover (*tréphein*) uma descendência o mais numerosa possível deles, esperando que os descendentes sejam semelhantes aos pais, o que, contudo, não é garantido, embora provável.²⁶

Inversamente, limitar-se-ão as uniões entre os homens e mulheres piores, permitindo-as o menor número de vezes possível, tendo em vista que não se quer criar ou promover (*tréphein*) a sua descendência. Ora, maior número de uniões terão os guardiões que se destacarem em batalha, o que não exclui que os outros guardiões também terão uniões.²⁷ E o mesmo deveria valer para todos os cidadãos dentro de sua classe. As mulheres seriam comuns, mas a manipulação dos casamentos permitiria unir os melhores guardiões às melhores guardiãs e os melhores artesãos com as melhores artesãs.

Como já está sugerido pela paráfrase acima, interpreta-se aqui *tréphein* não no sentido de alimentar com vistas ao crescimento, mas no sentido de promover o crescimento de certo grupo com características específicas dentro da mesma espécie, tal como se dá com a criação de cavalos (*hippotrophía*).²⁸

Ora, que o verbo *tréphein* esteja sendo usado aqui no referido sentido é sugerido não só pela coerência que se exige do texto como um todo, mas pelo próprio fato de que foi a comparação com a criação de cavalos que foi usada como justificativa para a adoção de procedimentos eugênicos.²⁹ É certo que a palavra então usada fora *gennaíon*,³⁰ mas remetida a uma atividade nobre: a criação de cavalos (*hippotrophía*).³¹

Ora, quem «cria» cavalos neste sentido não deixa de alimentar os cavalos que não sejam excelentes, mas simplesmente se esforça por promover acasalamentos que produzam uma descendência excelente. Porém, nada exclui que os cavalos que não são exce-

²⁶ Cf. PLATÃO, *República*, 415a-b.

²⁷ Cf. PLATÃO, *República*, 4468c-d.

²⁸ Sobre esse significado do verbo *tréphō*, ver (CHANTRAINE, 1968, p.1133-1134)

²⁹ Cf. PLATÃO, *República*, 459a-b.

³⁰ Cf. PLATÃO, *República*, 459a.

³¹ Sobre o significado do composto, diz Chantraine: «l'élevage des chevaux est une activité noble, d'où l'emploi d'un composé en - tróphos». Cf. (CHANTRAINE, 1968, p.1134)

lentes não sejam aproveitados ou acasalados com éguas da sua categoria, visando a uma descendência de cavalos bons, embora não excelentes.

O mesmo poderia ser dito sobre a passagem citada em relação ao rebanho mais amplo, que é o dos cidadãos.³² É claro que os melhores e mais raros são os homens de ouro,³³ os mais excelentes que há por natureza, que, de tão raros, exigem que todos os recursos sejam usados para «criá-los» (*tréphō*) ou promover seu nascimento, inclusive os casamentos com as mulheres de mesma natureza.

Também é claro que, mesmo tendo isso em vista, a verdade é que nascerão na cidade muito mais homens de prata, ferro e bronze do que de ouro. Considerando-se que esses homens são necessários para exercerem *érga* específicos na cidade, convém também permitir que vivam e procriem. Estão também, por conseguinte, incluídos entre os que são criados (*tréphō*) na cidade.

A quais homens Sócrates se refere, então, quando diz que a descendência dos piores não será criada? Só podem ser aqueles que são piores não apenas no sentido comparativo, mas piores como termo último de uma escala descendente, ou seja, ruins. Esses podem muito bem ser aqueles que, mesmo recebendo a educação pela *mousiké* e *gymnastiké*, não se deixam retificar por ela, nem na medida necessária para fazer parte da cidade. Note-se que antes Sócrates já tinha feito menção até à pena de morte para os «incuráveis de espírito» (PLATÃO, *República*, 410a).

Depois de estabelecer que haverá na cidade festas para promover os matrimônios nas quais se unirão noivos e noivas da forma antes estabelecida,³⁴ Sócrates expõe como se eliminaria qualquer protesto sobre os critérios que regerão as uniões: os cidadãos seriam levados a crer que os pares seriam formados por sorteio:

Devem fazer-se, julgo eu, tiragens à sorte engenhosas, de modo que o homem inferior [*phaûlon*] acuse, em cada união, a sorte, e não os chefes. (PLATÃO, *República*, 460a)

³² Cf. PLATÃO, *República*, 451c.

³³ Num mito que os governantes contarão na cidade aos cidadãos se dirá que o Deus que os modelou misturou àqueles que eram aptos para governar o ouro. Aos auxiliares, se dirá misturou prata e que misturou ferro e bronze aos lavradores e demais artífices. Cf. PLATÃO, *República*, 414d-e.

³⁴ Cf. PLATÃO, *República*, 459e-460a.

Caso nasçam, entretanto, filhos das raras uniões de homens e mulheres inferiores (*kheirónon*), o seu destino, pelo que se diz a seguir, parece que será aquele que os governantes darão às crianças com defeitos congênitos:

Pegarão então nos filhos dos homens superiores [*agathôn*], e levá-los-ão para o aprisco, para junto de amas que moram à parte num bairro da cidade; os dos homens inferiores [*kheirónon*], e qualquer dos outros que seja disforme, escondê-los-ão num lugar interdito e oculto, como convém (PLATÃO, *República*, 460c).

Esses piores (*kheirónon*) que se manterão separados dos outros só podem ser os filhos que porventura nasçam de homens e mulheres ruins, considerados abaixo do padrão que mereça ser cultivado na cidade, ou seja, os filhos daqueles que mesmo tendo sido educados com os cuidados da educação primária, não se mostraram capazes de adquirir as virtudes cívicas fundamentais. Não se trata, portanto, de qualquer um que não seja filho dos mais excelentes guardiões. Isso fica claro pela já mencionada necessidade de criar e educar também os filhos de artesãos e guardiões auxiliares.

Se não são os guardiões que são referidos na passagem, mas todos os cidadãos, e se não se entende, preconceituosamente, os artesãos como «piores» na passagem em que *kheirónon* significa claramente «ruim»,³⁵ elimina-se esse problema.

Um problema ainda maior de interpretação surgiria em relação à última passagem citada,³⁶ pois, se no âmbito dessa discussão sobre a comunidade de mulheres e filhos se está tratando só dos guardiões, isso implicaria classificar alguns guardiões como «piores» a ponto de que seus filhos fossem escondidos³⁷ num lugar interdito e oculto junto aos disformes.

³⁵ Cf. PLATÃO, *República*, 460c. Advoga-se aqui que Platão, na *República*, estabelece como critério para distinguir entre «bons» e «ruins» não a classe a que os indivíduos pertencem, mas, antes, a existência de um bom ordenamento da alma com o concurso da educação primária. Assim, um artesão que tenha tido a alma bem ordenada pela educação mereceria a qualificação de «bom».

³⁶ *Idem*.

³⁷ Note-se que no *Timeu*, ao rememorar o que se disse no dia anterior sobre a cidade da *República*, Sócrates afirma que no que diz respeito a casamentos e filhos todos devem ter tudo em comum. Cf. PLATÃO, *Timeu*, 18c. Este, também no *Timeu*, parece ser um ponto de inflexão, visto que, até então, vinha tratando dos guardi-

Mas se mesmo de homens e mulheres de bronze pode nascer uma descendência de ouro,³⁸ que sentido faria esconder em local interdito e oculto filhos de homens de prata ou bronze? Ora, eles poderiam ser de ouro, de prata ou os melhores entre os de bronze, tão necessários à cidade.

Poder-se-ia ainda objetar que o que se tem em vista é chegar a uma geração toda de ouro, mas isso nem é coerente com a proposta de cidade de Sócrates, nem com o fato de que são raríssimos, nem com a premissa de que os homens são diferentes e executarão diferentes funções na cidade.

Problema maior ainda resultaria na interpretação de *trépho* nas passagens supracitadas com o significado de «nutrir».³⁹ Embora muitos vejam na expressão «*kai tōn mēn tā ékgona tréphein*» uma referência à «exposição»⁴⁰ dos filhos dos homens piores, é possível a interpretação alternativa dada acima, segundo a qual *trépho* significa «favorecer a descendência».

Ainda que não fosse essa a melhor interpretação e *trépho* aqui significasse realmente *nutrir*, pareceria sem sentido que a passagem dissesse respeito só aos guardiões. Mais uma vez, significaria que vigora na cidade a prescrição de que não se deixe viver os filhos dos piores entre os guardiões, o que seria absurdo, pois um guardião é, por definição, bom.

Por todos esses motivos parece necessário entender que houve, pelo menos do ponto de vista de Sócrates, uma transição na discussão sobre a comunidade de mulheres e filhos e que se deixou de tratar unicamente dos guardiões para abordar a cidade como um todo.

Poder-se-ia dizer que as intervenções de Gláucon, logo a seguir, põem por terra a interpretação que aqui se propõe, pois ele deixa claro que entende que o que se disse antes se aplica aos guardiões: «[...] Se, realmente, queremos que a raça dos guardi-

ões. Em seguida acrescenta que se tratará de unir os homens *ruins* às mulheres *ruins* e os *bons* às *boas*. Cf. PLATÃO, *Timeu*, 18d-e. Note-se ainda que afirma que os filhos dos homens *ruins* devem ser criados separadamente. Cf. PLATÃO, *Timeu*, 19a. Ora, mais uma vez, parece claro que não se trata de filhos de «guardiões ruins», mas de cidadãos ruins. A própria expressão «guardião ruim» parece ser um contra-senso, uma vez que só os melhores homens podem receber esse nome.

³⁸ Cf. PLATÃO, *República*, 415a-c.

³⁹ Cf. PLATÃO, *República*, 459d-e.

⁴⁰ Que Platão tenha querido esclarecer aos seus leitores que não se trata aqui de «exposição» fica claro pela retomada da questão no *Timeu*. Cf. PLATÃO, *Timeu*, 19a.

ões se mantenha pura» (*Eiper mélleí, éphē, katharòn tò génos tōn phylákon ésesthai.*) (PLATÃO, *República*, 460c6-7).

Além disso, logo depois de ouvir Sócrates destinar às mães levadas ao aprisco para alimentar os filhos todas as facilidades, diz ele: «São muitas as facilidades que concedes à maternidade das mulheres dos guardiões» (*Pollēn rhastonēn, éphē, légeis tēs paidopoías taís tōn phylákon gunaiksín*) (PLATÃO, *República*, 460d6-7).

Porém, quanto às intervenções de Gláucon, a única coisa que se pode concluir delas é que ele também não interpretou as palavras de Sócrates conforme aqui se propõe que sejam interpretadas. Por mais promissor que Gláucon seja, isto não significa que seja um dialético acabado, e é significativo que já tenha dado antes sinais de miopia, as quais voltarão a se manifestar.⁴¹

Talvez se devesse esperar que Sócrates corrigisse Gláucon em um caso assim e lançasse luz definitivamente sobre o problema, mas é o próprio Sócrates que trata essa questão como difícil,⁴² e, assim como é típico dele, é de se esperar que exija dos interlocutores que descubram por si a solução de possíveis aporias.

É depois da discussão sobre a idade apropriada de procriação e sobre suas regras, no âmbito da qual faz a única prescrição clara no texto sobre a «exposição» de crianças,⁴³ que Sócrates parece disposto a retificar qualquer coisa que tenha ficado mal compreendida por Gláucon:

É essa, portanto, ó Gláucon, a comunidade de mulheres e filhos entre os guardiões da tua cidade. Que está de acordo com o resto da constituição e que é em muito o melhor, é o que é preciso depois disto que seja solidamente confirmado pela nossa argumentação. Ou como faremos? (PLATÃO, *República*, 461e).

Que Sócrates vá a partir desse ponto começar a lançar luz sobre o alcance dos princípios que estabeleceu, fica sugerido pela maneira como se refere à comunidade de mulheres e filhos entre os guardiões na «cidade de Gláucon».

Embora Sócrates já tenha usado antes a forma pronominal «sô» para referir-se à cidade que ele e os interlocutores constroem em

⁴¹ Sobre a miopia de Gláucon, ver MOTTA (2006/2005).

⁴² Cf. PLATÃO, *República*, 450b, 457d.

⁴³ Cf. PLATÃO, *República*, 461b-c.

comum, o contexto aqui parece indicar que essa fórmula antecipa os esclarecimentos necessários que dará a Gláucon de forma indireta e que este, caso não fosse míope, deveria enxergar. Convém citar novamente, pela sua importância, uma passagem já citada.

Diz Sócrates:

Porventura não deve ser o ponto de partida do nosso acordo, perguntar a nós mesmos qual é o maior bem que podemos apontar na organização de uma cidade, aquele que o legislador deve ter em vista ao promulgar as leis, e qual é o maior mal? E depois, em seguida, inquirir se as instituições que descrevemos nos ajustam às pegadas do bem, e nos desviam das do mal? (PLATÃO, *República*, 462a).

Ora, Sócrates está praticamente expondo aqui o método segundo o qual se deve interpretar o que se disse sobre a cidade. O que quer dizer é que, partindo do que se espera encontrar na cidade, se deve perguntar se o que se disse antes estabelece as condições necessárias para que se encontre isso que se afirma estar presente nela. Assim, o que se diz estar presente na cidade importa, e muito, para esclarecer, retrospectivamente, sobre as instituições descritas. É o caso do que Sócrates diz na discussão sobre a unidade. Quando o que entra em foco é a unidade da cidade, o que se dirá sobre ela esclarece, retrospectivamente, o que se disse sobre as instituições que são sua condição de possibilidade.

Sobre o maior mal e sobre o maior bem para a cidade, diz Sócrates:

Ora nós teremos algum mal maior para a cidade do que aquele que a dilacerar e a tornar múltipla, em vez de uma? Ou maior bem do que a aproximar e a tornar unitária? (PLATÃO, *República*, 462a-b).

Diante da concordância de Gláucon, Sócrates acrescenta:

Logo, a comunidade de prazer e pena não os une, quando os cidadãos, no maior número possível, se regozijam e se afligem igualmente com as mesmas vantagens e perdas? (PLATÃO, *República*, 462b4-7).

Não parece que se justificam interpretações como a de Adam, segundo a qual aqui se faz referência aos guardiões.⁴⁴ Ora, o que

⁴⁴ Cf. ADAM, 1979, v.1, p. 305.

a passagem refere explicitamente é uma comunidade de prazeres e penas entre «o maior número possível de cidadãos». O que sejam efetivamente cidadãos Sócrates fará questão de definir com rigor mais adiante,⁴⁵ como se verá.

Diante da concordância de Gláucon, pergunta ainda Sócrates:

E não é o individualismo destes sentimentos que os divide, quando uns sofrem profundamente e outros se regozijam em extremo a propósito dos mesmos acontecimentos públicos ou particulares? (PLATÃO, *República*, 462b8-c1).

Contando mais uma vez com o assentimento de Gláucon, prossegue:

Ora este fato não provém de os habitantes da cidade não estarem de acordo em aplicar expressões como estas «meu» e «não meu», e do mesmo modo quanto ao que lhes é estranho? (PLATÃO. *República*, 462c)

E continua Sócrates:

Logo em qualquer cidade em que a maior parte [*pleïstói*] dos habitantes estiver de acordo em aplicar estas expressões «meu» e «não meu» à mesma coisa —será essa a mais bem organizada? (PLATÃO, *República*, 462c7-8).

Ora, se a *pólis* no *lógos* é uma cidade e se é bem organizada, então seria preciso considerar que os guardiões corresponderiam nela à maioria, se se pretende interpretar que esta passagem descreva uma comunidade apenas entre os guardiões. Mas já deve estar evidente que essa interpretação não se sustenta.

É interessante que Sócrates estabeleça, no âmbito desse exame, e antes de tudo, uma definição do que seja um cidadão, a qual deve aplicar-se, portanto, a todas as ocorrências de «cidadão» nas passagens citadas acima.

Porém, é mais uma vez sintomático que, antes disso, reafirme a necessidade de se seguir um certo método para compreender a cidade em via de construção:

⁴⁵ Cf. PLATÃO, *República*, 463a-c.

Seriam horas de regressarmos à nossa cidade, e de investigarmos se o nosso discurso está em consonância com o que nela se passa, ou se se aplica antes a outra. (PLATÃO, *República*, 462e-463a).

Note-se, portanto, que a coerência do argumento da *República* não é uma questão menor para Platão.

Sobre o que sejam cidadãos, diz Sócrates: «Ora pois! Nas outras cidades há governantes e povo, e nesta também?» (*tí oún; ésti mén pou kai en taís állais pólesin árkhontén te kai dêmon, ésti dè kai en taúte*) (PLATÃO, *República*, 463a1-2).

Como Gláucon concorda, prossegue Sócrates: «E todos se denominam uns aos outros cidadãos?» (*polítas mén dê pântes houói allêlous prosepousi*;) (PLATÃO, *República*, 463a4).

Frente a novo assentimento, prossegue: «Mas além do nome de cidadãos, que é que o povo das outras cidades chama aos seus governantes?» (*Allà pròs tō(i) polítas tí ho en taís állais dêmos tous árkhontas prosagoreúei*;) (PLATÃO, *República*, 463a6-7).

Como Gláucon responde que são chamados ou de déspotas ou de governantes, segundo se trate da maior parte das cidades ou de democracias, respectivamente,⁴⁶ Sócrates acrescenta: «E que lhes chamará o povo na nossa cidade? Além de cidadãos, que dirão que são os governantes?» (*tí d' ho en tē(i) hemetéra(i) dêmos; pròs tō(i) polítas tí tous árkhontás phēsín eínai*;) (PLATÃO, *República*, 463a10-11).

Diante da resposta de Gláucon, segundo a qual são chamados salvadores e protetores (*sotêrás te kai epikoúrous*),⁴⁷ Sócrates lhe pergunta como estes chamarão o povo e obtém como resposta que serão chamados distribuidores de salários e alimentação (*misthódotas te kai trophéas*).⁴⁸

É o próprio Gláucon quem admite em seguida que nas outras cidades os governantes chamarão o povo escravos (*doúlous*), e os governantes, uns aos outros co-governantes (*synárkhontas*), enquanto na *pólis* no *lógos* se chamarão co-guardiões (*symphýlakas*).⁴⁹

Admite também que haja nas outras cidades governantes que tratam seus colegas de governo a uns como amigos e a outros

⁴⁶ Cf. PLATÃO, *República*, 463a.

⁴⁷ Cf. PLATÃO, *República*, 463b.

⁴⁸ Cf. PLATÃO, *República*, 463b.

⁴⁹ Cf. PLATÃO, *República*, 463b.

como estranhos.⁵⁰ Sobre esses, pergunta Sócrates: «Por conseguinte, pensam e dizem que o que é dos amigos é como se fosse deles, o que é dos estranhos lhes é alheio?» (*Oukoûn tôn mèn oikeiôn hōs heautoû nomízei te kai légei, tôn d'allótrion hōs oukh heautoû;*) (PLATÃO, *República*, 463b14-c1).

Diante do assentimento de Gláucon, pergunta: «E agora os guardiões da tua cidade? É possível que haja algum que pense ou diga que algum dos seus colegas lhe é estranho?» (PLATÃO, *República*, 463c3-4).

Esses passos, e principalmente este último, podem levar o intérprete a estender tudo o que se vinha dizendo aos guardiões, porém, mais uma vez, Sócrates provoca Gláucon chamando a cidade de «tua cidade», o que pode também anunciar uma nova mudança de foco que cabe ao leitor perceber, já que Gláucon não percebe a ironia.

Não resta dúvida, como já se disse, de que é de sumo interesse para Sócrates tratar do que pode gerar dissensão entre os governantes, e também não resta dúvida que eles são o tempo todo o foco para Gláucon. Porém, isso não quer dizer que a qualquer nova menção a guardiões possa-se voltar atrás e interpretar tudo o que ficou dito como se se referisse apenas a eles, simplesmente porque o texto ficaria incoerente numa medida inaceitável. Platão exige nesses passos uma postura maximamente ativa do leitor, como Sócrates exige de Gláucon, e se este leitor não puder enxergar a coerência da obra como um todo pode facilmente se perder e a considerar confusa.

Ademais não foi por acaso que Sócrates deixou claro o que entende por «*polítai*». Preocupou-se em explicitar que é o conjunto não só de governados e governantes, mas de povo (*dêmos*) e governantes. Isso exclui a possibilidade da interpretação forçada de que «*polítai*» nesses passos signifique a comunidade formada por guardiões auxiliares (governados) e *árkhontes* (governantes). A menos que, como percebeu Aristóteles,⁵¹ se esteja falando de duas cidades, o que o texto certamente exclui, já que ela é una e sua unidade deva ser preservada a todo custo.

O que a miopia de Gláucon não o deixa ver é que os princípios de que falam foram estendidos à cidade toda e, embora Sócrates não o corrija explicitamente, o faz o tempo todo de modo implícito.

⁵⁰ Cf. PLATÃO, *República*, 463b.

⁵¹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1264b.

Sócrates prossegue em seu exame e na sua tentativa de fazer Gláucon enxergar:

Dizes muito bem, mas explica-me mais isto: legislarás para eles apenas quanto aos nomes de parentesco, ou para eles procederem em todos os seus atos de acordo com esses nomes: relativamente aos pais, para executarem tudo quanto é de lei em matéria de respeito, de solicitude e de submissão aos progenitores. Ou então não ficará mais bem colocado à face dos deuses nem dos homens, pois entenderão que cometeu ações ímpias e injustas, se proceder de outro modo que não seja este? São estes ou outros os dizeres que todos os cidadãos [*apánton tôn politôn*] farão soar desde cedo aos ouvidos das crianças, quer sobre os pais, que lhes hão de apontar, quer sobre os demais parentes? (PLATÃO, *República*, 463c8-d8).

Como querer que a expressão «*apánton tôn politôn*» diga respeito unicamente aos guardiões se Sócrates acaba de definir explicitamente «*politai*» como a comunidade de governantes e povo?

O que a passagem parece indicar é que todos os cidadãos devem ser educados para se comportar dignamente em relação aos pais, que eles considerarão serem muitos. Sócrates, portanto, volta a trazer o foco para o conjunto dos habitantes da cidade e é Gláucon quem não percebe.

Sócrates continua o que parece agora já ser uma brincadeira com a mudança de foco dos guardiões (*phýlakes*) para auxiliares (*epíkouroi*) e para cidadãos (*politai*). Porém, mais uma vez fica claro o que pretende ele em relação a todos os cidadãos:

Por conseguinte, nesta cidade mais do que em qualquer outra, todos em uníssono dirão [*symphonésousin*], quando acontecer algo de bom ou mau a um qualquer dentre eles, aquelas palavras que há momentos referimos, que «as minhas coisas vão bem» ou que «as minhas coisas vão mal» (PLATÃO, *República*, 463e3-5).

Como Gláucon assente, Sócrates continua: «Ora nós não dissemos que, devido a esta convicção e modo de expressão, prazeres e penas se passariam em comum?» (PLATÃO, *República*, 464a1-2).

Mais uma vez, com a concordância de Gláucon, prossegue:

Então os nossos cidadãos [*politai*] terão sobretudo em comum aquilo a que aplicam o nome de «meu». E, tendo isso em comum,

partilharão acima de tudo de penas e prazeres (PLATÃO, *República*, 464a4-6).

Ora, esse uníssono (*symphonésousin*) de todos na cidade (*pa-sôn ára póleon*) e que significa que os cidadãos (*polítai*) terão tudo em comum não pode referir-se exclusivamente aos guardiões e, portanto, indica uma mudança de foco da parte de Sócrates, à qual se seguirá ainda outra alteração de foco que volta a visar aos guardiões: «Ora pois, a causa disto, além das demais instituições, será a comunidade, que os guardiões têm de mulheres e filhos?» (PLATÃO, *República*, 464a8-9).

Como Gláucon concorda, Sócrates acrescenta:

Mas, na verdade, nós assentamos em que era esse o maior bem para a cidade, comparando uma cidade bem administrada com o corpo e seu comportamento relativamente a uma das suas partes, no que toca ao prazer e à dor (PLATÃO, *República*, 464b).

Com o assentimento de Gláucon, Sócrates conclui: «Por conseguinte, a causa do maior bem da cidade afigura-se-nos ser a comunidade, entre os auxiliares, de filhos e mulheres.» (PLATÃO, *República*, 464b5-6).

É interessante que Sócrates tenha atribuído à comunidade primeiro aos cidadãos, depois aos guardiões e depois aos auxiliares, como que jogando com a miopia de Gláucon quanto a essas transições explícitas ou implícitas.

Em seguida, Sócrates trata dos efeitos de tal ordenação e volta a referir-se explicitamente aos guardiões, mas mantém o tempo todo diante de Gláucon efeitos que só se explicariam pela extensão da comunidade.

Os argumentos aqui aduzidos mostram que é preciso considerar que a comunidade de bens, mulheres e filhos se estende a todas as classes da cidade proposta na *República*. Admitir a hipótese contrária tornaria muitas passagens da obra inconsistentes além de comprometer gravemente o sentido geral da mesma. Além das passagens exploradas, não se poderia explicar, por exemplo, como seria possível que os filhos dos artesãos nascidos com «ouro» em sua natureza pudessem ser elevados à classe dos guardiões.⁵²

⁵² Cf. PLATÃO, *República*, 415a-c.

Haveria ainda outros argumentos a aduzir, mas isso não poderá ser feito aqui por questão de espaço.

Talvez não seja fácil aceitar que Sócrates esteja intencionalmente fazendo essas transições entre cidadãos e guardiões para provocar Gláucon. Porém, elas também têm de ser compreendidas como provocações de Platão ao leitor que ele exige que seja intérprete, que tenha em vista o todo, e, por que não dizer, que siga suas próprias prescrições metodológicas.⁵³

Não se pode negar que o texto indica as transições mencionadas e que elas clamam por uma explicação. Seria confortável afirmar que elas são sinal da falta de mestria de Platão como escritor. Porém, o próprio grau em que essa suposta falta de mestria estaria a contaminar a obra deveria levar o leitor a considerar uma tese alternativa, como a que foi aqui proposta.

Uma última questão que não seria supérfluo considerar é o próprio caráter da cidade da *República*, cujo único compromisso é ser a melhor possível. A cidade construída no *lógos* é a cidade na qual se podem promover as melhores disposições possíveis sobre a questão da comunidade, sem qualquer amarra para o *lógos*. Assim, esta é a ocasião mais indicada para que se possa estender uma comunidade de bens, mulheres e filhos a todos os cidadãos. Sobre o fato de Platão considerar essa extensão o que de melhor se pode fazer na constituição de uma cidade, não seria supérfluo citar um passo das *Leis* no qual isso fica claro.

Sobre essa questão, propõe o Atenense:

O deslocamento a seguir, na disposição das leis, tal como no jogo de gamão, quando a pedra transpõe a linha sagrada, talvez por sua própria raridade cause no começo uma certa surpresa nos ouvintes; porém com um pouco de reflexão e as lições da prática, convencer-se-ão de que em matéria de leis nossa cidade é a segunda em excelência. É bem provável que aceitem a ideia com relutância, por não estarem habituados com um legislador não tirano. O mais certo será descrever a melhor forma de governo, depois a segunda e a terceira, deixando a escolha a critério do responsável de cada colônia. Procedamos, então, agora, de acordo com esse esquema e apresentemos, primeiro, a constituição mais perfeita, e a segunda e a terceira, confiando, desta vez, a Clínicas a decisão, e no futuro a quem aceitar igual incumbência e se disponha, de acordo com seu

⁵³ Cf. PLATÃO, *República*, 462a; 462e-463e.

temperamento, a conservar o que mais lhe agrada nas leis de sua pátria (PLATÃO, *Leis*, 739a1-b7).

E continua:

Em primeiro, temos a cidade, a forma de governo e as leis ideais, confirmantes, com satisfatória aproximação, do antigo provérbio que nos mostra como tudo entre amigos é comum. Se tais condições se observam presentemente em qualquer parte, ou se algum dia chegarão a concretizar-se —serem comuns as mulheres, comuns os filhos, comuns todos os bens— no caso de ficar banida o que se chama propriedade particular, e se se conseguir, na medida do possível, tornar comum, de um jeito ou de outro, até mesmo o que por natureza é nosso, como os olhos, os ouvidos e as mãos, de forma que todos pareçam ver, ouvir ou trabalhar em comum, e que todos, a uma voz, dentro das possibilidades humanas, elogiem ou censurem as mesmas coisas, por se alegrarem ou entristecerem com elas, e havendo, em suma, conseguido as leis amoldar a cidade na mais perfeita unidade que se possa conceber: ninguém jamais adotará critério melhor e mais acertado do que esse, para atingir o mais alto grau da virtude. Numa cidade assim constituída, quer seja povoada por deuses, quer por filhos de deuses em grande número, seus habitantes viverão na maior alegria. Essa, a razão de não precisarmos procurar noutra parte a constituição modelo; bastará agarrarmo-nos a esta mesmo e procurar, por todos os meios, pôr em prática a que mais se lhe assemelhe. A que tentamos criar nesse momento é a que, depois de pronta, alcançará de mais perto a imortalidade e em valor merecerá o segundo lugar. A terceira, querendo Deus, concluiremos a seguir. Quanto a esta, de que tratamos agora, quais são as suas características e como chegou a constituir-se (PLATÃO, *Leis*, 739b8-e7).

É óbvio que não se pode aduzir uma passagem das *Leis* como argumento definitivo para uma proposta de interpretação da *República* como a que se propõe aqui, visto que, por ser um diálogo posterior, poderia veicular uma mudança de opinião de Platão. Porém, deve-se levar em consideração a referência nessa passagem a uma constituição e a leis as mais excelentes,⁵⁴ assim como todas as ressonâncias que indicam uma referência à cidade proposta na *República*.

⁵⁴ Cf. PLATÃO, *Leis*, 739b8-c1.

Ademais, tanto sob esse aspecto da comunidade de bens, como sob o aspecto da comunidade da educação e seu papel, as *Leis* estabelecem, no mínimo, que essas não eram considerações tão absurdas para o «aristocrático» Platão,⁵⁵ como querem alguns comentadores de sua obra.⁵⁶ Estes deveriam, ao menos em nota, lembrar a conversão do autor, ainda que tardia, nas *Leis*, a uma posição mais generosa em relação à maioria dos homens de uma cidade, considerando-se, claro, suas premissas sobre o que são a virtude e a felicidade.

A tese que aqui se propôs, nomeadamente, a da extensão da comunidade de mulheres, filhos e bens a todos os cidadãos da cidade da *República* precisaria ser complementada por uma defesa de que a educação pela *mousiké* e *gymnastiké* também se estenda a todos os cidadãos, como nas *Leis*, e isso não poderá ser feito aqui.

Porém, se se aceita a extensão da comunidade de bens, mulheres e filhos seria muito mais fácil aceitar a extensão da educação primária, pois ela se imporia como necessária, já que as crianças da cidade seriam todas criadas juntas pelos guardiões, ou sob sua supervisão, o que, é preciso ressaltar, não impediria que esses vivessem relativamente apartados dos outros cidadãos como exige o texto.

A comunidade de educação é mais aceita entre os estudiosos e perfeitamente conciliável com qualquer passagem da *República* que pareça sugerir o contrário. O critério seria o mesmo que se defendeu quanto à extensão da comunidade. Se a educação não for estendida, uma série de passagens nas quais se descrevem instituições, características dos cidadãos e suas virtudes trariam ainda mais inconsistências à *República*.⁵⁷ Ora, ou a *República* é uma obra unitária e consistente ou então inconsistente a um ponto absurdo.

Estabelecida a extensão da educação e da comunidade de bens, mulheres e filhos a toda cidade, seria então preciso reavaliar o significado da utopia contida na *República* e reconhecer que é ainda

⁵⁵ Sobre a educação se destinar a todos os cidadãos, nas *Leis*, ver PLATÃO, *Leis*, 665c, 770d, 804a.

⁵⁶ Sobre uma leitura da *República* marcada pela pressuposição de que Platão escreve uma obra na qual sua visão de mundo aristocrática dá a tônica, ver POPPER (1987). Ver também, VERNANT (1990).

⁵⁷ Sobre esse ponto, ver MOTTA (2010, 2014)

mais «utópica» do que se costuma admitir. Não é necessário insistir no quanto isso pode impactar na compreensão da proposta política contida na obra e no quanto tornará necessária uma nova interpretação da filosofia política platônica, que pela preocupação com a virtude e consequente felicidade de todos os cidadãos resultaria inigualável em generosidade.

Referências bibliográficas:

- ADAM, James (Ed.). *The Republic of Plato*. Notes, commentary and appendices by James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. v. 2.
- ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981
- ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Ed. UNB, 1985.
- . *Politics - Greek text*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057>>. acessado em: 30/10/2014.
- AVERRÓES. *Exposición de la «República» de Platón*. Traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández. 5. ed. Madrid: Tecnos, 1998.
- BURNET, John. *Platonis opera*, 5 vols. Oxford: 1900.
- BURY, R. G. *Plato: Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles (Loeb Classical Library No. 234)*. London: Loeb Classical Library, 1929.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1968. v. 4.
- CORNELLI, Gabriele; LISI, Francisco L. (ed.). *Plato and the City*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010.
- CORNFORD, Francis M. (Trad.). *The Republic of Plato*. Introduction and notes by Francis MacDonald Cornford. New York: Oxford University Press, 1990.
- DORTER, Kenneth. *The Transformation of Plato's Republic*. New York: Lexington Books, 2006.
- FERRARI, G. R. F. *City and Soul in Plato's Republic*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- GRUBE, G. M. A. *Plato's Thought*. Indianapolis: Hackett, 1980.
- HOURLANI, G. F. The Education of The Third Class in Plato's Republic. *The Classical Quarterly* v. 43, n.1/2, p. 58-60, 1949.
- IRWIN, Terence. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.

- JAEGER, Werner. *Paidéia, a formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LISI, Francisco L. Private and public in Plato's Republic. In: CORNELLI, Gabriele; LISI, Francisco L. (ed.). *Plato and the City*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010, p. 21-31.
- MAYHEW, Robert. *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*. Oxford: Rowman & Littlefield, 1997.
- MOTTA, G. D. DA. Gláucon, Adimando e a necessidade da Filosofia. *Kleos - Revista de Filosofia Antiga*, v. 9-10, p. 87-113, 2006/2005.
- . *A educação como fundamento da unidade e da felicidade da Pólis na República, de Platão*. Tese de Doutorado - Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.
- . Educação, costumes e leis como bases para a promoção das virtudes cívicas no Protágoras e na República. *Archai*, n. 12, jan/jun 2014, p. 107-115 DOI: <http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_11>.
- NETTLESHIP, R. L. *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan, 1920.
- . *The Theory of Education in the Republic of Plato*. Honolulu: University Press of the Pacific, 2003.
- NUNES, Carlos Alberto (Trad.). *Platão Diálogos: Leis e Epinomis*. Belém: UFPA, 1980. v. XII-XIII.
- . (Trad.). *Platão Diálogos: Timeu - Critias - 2º Alcebiades - Hípias Menor*. Belém: UFPA, 1977. v. XI
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha (Trad.). *A República*. 11. ed. Introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- POPPER, Sir Karl R. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. 3. ed. Tradução de Milton Amado. São Paulo: Itatiaia; EDUSP, 1987. v. 2. (Biblioteca de Cultura Humanista, 2-3)
- REEVE, C. D. C. *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- SHOREY, Paul (Trad.). *The Republic*. London: Harvard University Press, 1994. v. 2. (The Loeb Classical Library, Plato, 5 e 6).
- STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- TAYLOR, A. E. *Plato, the man and his work*. London: Methuen, 1960.
- VEGETTI, M. *Beltista eiper dynata*. Lo statuto dell'utopia nella Repubblica. In: PLATONE. *La Repubblica*: vol. IV, libro V. Traduzione

- e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2000. p. 107-149. (Elenchos – Collana di testi e studi sul pensiero antico, XXVIII-4).
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*: Estudos de psicologia histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VLASTOS, Gregory. *Platonic Studies*. 2nd. ed. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

MOTTA, Guilherme Domingues da, «A comunidade de bens, mulheres e filhos: uma leitura sobre a natureza e o alcance da utopia na *República*, de Platão», SPhV 16 (2014), pp. 113-140.

RESUMO

A extensão da comunidade de bens, mulheres e filhos na cidade criada no *lógos* por Sócrates na *República* de Platão é uma questão decisiva para que se determine a natureza e o alcance da utopia apresentada na obra. Embora a interpretação quase unanimemente aceita considere que essa comunidade se estenda só aos guardiões, uma leitura atenta do texto mostra que ela recai em graves incoerências. A *República* é uma obra que exige interpretação e o método mais adequado para abordar a questão em tela exige, por um lado, que se considere que o que se diz posteriormente na obra pode esclarecer e alterar o que se disse anteriormente e, por outro lado, que se considere que certas instituições que se afirma existirem na cidade exigem, como condição de possibilidade, a extensão da comunidade de bens, mulheres e filhos.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; *República*; utopia; comunidade.

ABSTRACT

The extent of the community of goods, women and children in the city designed by Socrates in *lógos* in Plato's *Republic* is a key issue in order to determine the nature and scope of the utopia presented in this work. Although the accepted reading of the work implies that this community should extend to the guardians alo-

ne, what a meticulous reading of the text shows is that this view entails serious inconsistencies. The *Republic* is a work that demands an interpretation and the correct method to approach this question is to acknowledge, on the one hand, that what is said later in the work can alter and clarify what was said previously, and, on the other hand, to acknowledge that the very existence of some institutions requires, as a condition of possibility, the extension of the community to all classes.

KEYWORDS: Plato; *Republic*; utopia; community.