



A justiça totalitária: uma apreciação da análise de Karl Popper sobre o conceito de justiça n'“A República”

Totalitarian Justice: an appreciation of Karl Popper's analysis of the concept of justice in the *Republic*

Rodrigo de Miranda¹

e-mail: rodrigodemiranda1925@gmail.com

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5614-7920>

DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v6i2.17122>

RESUMO: Para o filósofo da ciência Karl Popper, *A República* é talvez a mais esmerada monografia que já se escreveu sobre justiça. Nela, Platão desenvolve diversos entendimentos sobre o conceito, sobretudo no primeiro livro, onde nos são apresentadas as ideias falsas de justiça. Platão evita, ou negligencia, mencionar a noção corrente em seu tempo, isto é, a igualdade perante a lei (ἰσονομία). Segundo Popper, esta negligência é explicável pelo fato de o estado ideal representar o que viria a ser o estado totalitário. Contudo, através de uma análise minuciosa do livro *A sociedade aberta e seus inimigos*, podemos perceber que o maior interesse de Popper talvez não seja a noção de igualdade, mas sim a presumida crítica de Platão ao que chama de “individualismo altruísta”. O presente artigo, portanto, tem por objetivo analisar a pertinência da interpretação popperiana do conceito de justiça em Platão a partir do primeiro livro d'*A República*.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Karl Popper; justiça; isonomia

ABSTRACT: For the philosopher of science Karl Popper, *The Republic* is perhaps the most careful monograph that has ever been written about justice. In it, Plato works several understandings about the concept, especially in the first book, where we are presented to the false ideas of justice. Plato avoids or neglects to mention the notion that was current in his time, that is, that of equality before the law (ἰσονομία). According to Popper, this neglect is explicable by the fact that the ideal state represents what would become the totalitarian state. However, through close scrutiny of the book *Open Society and its enemies*, we may realize that Popper's main interest may not lie in the notion of equality, but rather in Plato's presumed criticism of what he calls "altruistic individualism". The present article therefore aims to analyze the relevance of Popper's interpretation of the concept of justice in Plato from the first book of *The Republic*.

KEYWORDS: Plato; Karl Popper; justice; isonomy

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, sob a orientação do Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas. Bolsista do CNPq.



Much has been written about the interpretation of Plato in the last thirty years. Once interpreted as a revolutionary of the Left and a prophet of Socialism, he has latterly been interpreted as a revolutionary of the Right and a forerunner of Fascism. In the pages of this book the author hopes, and even believes, that Plato simply appears as himself – a revolutionary indeed, and even an authoritarian, but a revolutionary of the pure idea of the Good, and an authoritarian of the pure reason, unattached either to the Right or the Left. (Sir Ernest Barker, 1946) ².

Introdução

Como escrevera Joel Candau, no preâmbulo de seu *Memória e Identidade*, “somos todos ‘condenados ao tempo’, condição da qual não escapa nenhuma existência” (2012, p. 15). Partindo desse pressuposto, é possível imaginar que todos os conceitos possuem um lugar de pertença. Por estarem atados a esse *a priori* radical que é estarem no mundo, invariavelmente dialogam *com* e correspondem *a* determinados conjuntos de entendimentos definidos e mais ou menos bem delimitados sobre o mundo. Assim como na psicanálise clínica freudiana o *outro*, seja um indivíduo, a sociedade ou uma ideia, sempre deve ser levado em consideração como modelo, referência e objeto de aprovação ou desaprovação; assim como na mecânica newtoniana as noções de repouso e movimento só podem ser assimiladas se se levar em conta o lugar do corpo (mesmo que esse lugar seja o vácuo), não existem ideias “soltas” no espaço e no tempo, uma vez que “os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, sendo que o indivíduo se autopercebe, no momento da percepção, como receptivo e passivo” (HORKHEIMER, 1983, p. 125). Uma teoria (termo derivado do grego, “contemplação do divino”, o que indica seu lugar de pertença e aponta para uma ressignificação semântica ao longo tempo) não pode ser tomada como pressuposto universal e inabalável. A ciência tem uma história, e assim também os critérios de avaliação que determinam o que é válido e o que não é, quer chamemos esses critérios de práticas ou de

² BARKER, E. *Greek Political Theory: Plato and his predecessors*. London: Methuen & CO. LTD. 1946. P. X. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.226680>. Acesso em 15/11/2018.

epistemologia. Popper, em sua crítica ao *historicismo*³, na qual apresenta a contrapartida de um positivismo lógico pautado pelo critério da falseabilidade – isto é, um entendimento a partir do qual uma teoria só poderá ser considerada aceitável segundo parâmetros científicos se for possível a sua contestação/refutação pelos fatos ou se não falhasse perante determinadas provas –, cria também um sistema de validação igualmente problemático. Ao opor idealismo e realismo, pressupõe que haja algo como uma essência dos objetos e fenômenos avaliados pela ciência. A ideia de essência, fundamental para a constituição do que é entendido como *real*, revela, ao final do confronto com o *a posteriori* da hipótese, sua fragilidade intrínseca. O “progresso” objetivo da ciência e a complexidade de infra e superestrutura resultante deste mesmo “progresso” não são um critério de validação de regras de falseabilidade. *Grosso modo*, dizer que o *real* é irrefutável⁴ porque hoje usamos penicilina – e isso seria (futuro do pretérito) um “claro” indício de que a ciência persegue a verdade e o *real existe* – não exclui o caráter accidental e contingente da descoberta científica. Seguindo esse raciocínio, acreditar que as regras da ciência ou a providência divina são as responsáveis pelo progresso é igualmente irrefutável e não passível de ser invalidado pelos fatos.

O que aventei realizar neste artigo, portanto, não foi avaliar o mérito da aplicabilidade, ou não, das categorias de Popper e de seu entendimento sobre ciência e teoria do conhecimento aos domínios das ciências humanas ou da prática historiográfica, nem tampouco fazer uma apologia do filósofo que foi considerado o intelectual orgânico mais lido nas ditaduras da América do Sul nas décadas de 1970 e 1980⁵, representante de um neoliberalismo conservador. O esforço que dispendi foi uma avaliação sobre a pertinência da

³ Para Karl Popper, o historicismo consiste na concepção de que: 1) o objetivo das ciências sociais é propor profecias históricas e gerar expectativa de que essas profecias são necessárias para qualquer teoria racional, tendo como pressuposto a ideia fundamental de que deveria ser possível prever revoluções com a mesma precisão que Tales de Mileto previa eclipses solares; e 2) que a finalidade das ciências sociais é fundamentalmente a mesma das ciências naturais, isto é, fazer previsões, mais precisamente previsões históricas, sobre o desenvolvimento político e social da humanidade, e que feitas essas previsões, a tarefa última da política pode ser determinada. Até aqui, temos dois enunciados formulados: o primeiro, que estabelece a missão das ciências sociais de fazer previsões históricas, constitui o que Popper chama de *doutrina historicista da história*; e segundo, a ideia de que a função da política é atenuar as dores do parto dos desenvolvimentos políticos, o que o autor denomina *doutrina historicista da política*. Juntas, essas doutrinas formam um esquema mais amplo, o *historicismo*: aquele ponto de vista de que a evolução da humanidade segue um enredo e que, se se conseguisse descobrir esse enredo, ter-se-ia a chave para o futuro. Para uma explicação mais completa, conferir especialmente POPPER, K. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Edusp, 1980.

⁴ Aqui, cabe um esclarecimento no que tange ao entendimento de Popper sobre o *idealismo*. O autor compreende o conceito como uma doutrina a partir da qual “nosso mundo comum seja apenas nosso sonho” (POPPER, 1975, p. 46), fazendo uma crítica contumaz às metanarrativas (como diria Hayden White, metahistórias ou filosofias especulativas da história) historicistas e teleológicas que marcam o pensamento do século XIX. Contudo, parece contraditório, pois Popper opõe *idealismo* e *realismo*, mesmo sendo este último também uma teoria metafísica: “o realismo, como qualquer coisa fora da lógica e da aritmética finita, não é demonstrável [...], o realismo nem sequer é refutável.” (POPPER, 1975, p. 46). Ao que tudo indica, o que acaba resultando é que tanto o *real* como o *ideal* são igualmente irrefutáveis.

⁵ “Assim, não surpreende que Popper suba ao primeiro plano nas sociedades em que os quartéis impõem a Segurança Nacional, transformando-se no principal filósofo das ditaduras militares da América do Sul” (HINKELAMMERT, 1986, p. 225).

interpretação popperiana no que diz respeito à suposta rejeição de Platão à igualdade perante a lei (ἰσωνομία). Para tanto, e partindo da premissa de que conhecer o autor é uma das chaves para compreensão de seu pensamento, na primeira seção busquei apresentar “Popper como leitor de Platão”, demonstrando seu lugar social, as influências que moldaram suas perspectivas teóricas, e sua atuação intelectual enquanto integrante de um contexto histórico muito particular: o da ascensão dos regimes totalitários na Europa (no escrito popperiano, uma das preocupações do autor consiste em aventar a possibilidade de a origem da ideia de Estado totalitário estar presente nos escritos platônicos). Na seção seguinte, procuro empreender uma análise sobre as falsas concepções de justiça (δίκη), isto é, aquelas apresentadas no primeiro livro d’*A República*. A finalidade específica dessa parte do artigo é demonstrar que a isonomia não é rejeitada em nenhum momento pela personagem de Sócrates: não é sequer mencionada ou associada aos falsos conceitos de justiça. Na seção três, busquei demonstrar *como* Popper constrói sua crítica a partir de uma presumida rejeição da isonomia por Platão para, finalmente, apresentar sua real ambição ao tecer a crítica ao filósofo ateniense, baseada na também presumida aversão ao “individualismo altruísta” (POPPER, 1974, p. 117) presente no texto grego. Já na conclusão, sugiro que a afição de Popper ao tecer a crítica a Platão pode estar relacionada mais à tentativa de associar a emergência do fenômeno totalitário a determinados projetos de sociedade que marcaram o século XX, e que o filósofo procura associar à “esquerda” política, do que propriamente a um interesse genuíno na rejeição do discípulo de Sócrates à isonomia na cidade ideal.

Levando em consideração que os interesses de pesquisa do historiador sempre revelam, a partir da noção de *operação historiográfica* de Michel de Certeau, seu lugar social – dado elementar e inescapável da pesquisa científica –, penso ser pertinente a análise do tema em questão. Sobretudo num contexto de ataque à democracia e à soberania do voto, como o que vivemos no Brasil desde ao menos a campanha presidencial de 2014, em vista do desenvolvimento e da apropriação do signo “justiça” de forma tão pouco isonômica e conveniente apenas para os que detêm o poder no país.

1. Popper leitor de Platão e a escrita de “A sociedade aberta e seus inimigos”

Um dos filósofos da ciência mais respeitados e lidos do século XX, Karl Popper elaborou um sistema de pensamento que foi discutido amplamente durante décadas, gerando uma série de conflitos e novas perspectivas epistemológicas em diversos âmbitos das ciências naturais⁶ e também no campo das ciências humanas⁷. A título de exemplo, noção de

⁶ John Eccles, vencedor do prêmio Nobel de Neurobiologia, salienta a importância de Popper para o desenvolvimento de suas investigações: “[...] minha vida científica deve tanto a minha conversão, se assim posso denominá-la, abraçando os ensinamentos de Popper acerca da conduta da investigação científica [...] que me empenhei em seguir Popper na formulação e na investigação de problemas fundamentais na neurobiologia.” (MAGEE, s./d., p. 11).

⁷ *A miséria da filosofia*, de Edward Thompson, é uma crítica contumaz e direta à obra *A miséria do historicismo* de Popper.

falsificação fora importante no desenvolvimento do pensamento de teóricos da história e historiografia, como Paul Ricoeur⁸ e Michel de Certeau⁹, nas discussões que elaboraram sobre história entre ciência e ficção (ou mesmo literatura). Já em oposição aos nomes proeminentes da escola de Frankfurt, como Herbert Marcuse, Max Horkheimer ou Theodor Adorno, elaborou também uma noção de *crítica* ligada ao que chama de racionalismo, a fim de demarcar claramente o que é esse conceito e por que ele diverge do idealismo.

De ascendência judia, Popper nasceu em 28 de julho de 1902 em Himmelhof, distrito de Viena. Foi o terceiro de três filhos, e seu seio familiar, burguês por excelência, era extremamente propício a um desenvolvimento intelectual adequado para os parâmetros de sua época. Seu pai era um renomado advogado e acadêmico (segundo Roberta Corvi, mais um acadêmico do que um advogado) e também sua mãe viera de uma família cujo gosto pela alta cultura, sobretudo a música erudita, era acentuado, tendo Popper cogitado seguir a carreira de músico durante a juventude. Aos 17 anos, filiou-se a uma associação Socialista, chegando a considerar-se comunista (CORVI, 2005, p. 3), mas logo abandonou essa postura.

Desiludido com o caráter dogmático do Marxismo, moveu-se para longe dele, mas continuou a chamar-se de socialista por alguns anos. O Socialismo fora, para ele, não mais do que “um postulado ético: nada além da ideia de justiça”. Somente depois ele teria percebido que aquele socialismo de estado era meramente opressão e que não poderia reconciliar-se com a liberdade: a “liberdade é mais importante que a igualdade” porque “se a liberdade é perdida, não haverá sequer igualdade entre os não livres”.¹⁰ (CORVI, 2005, p. 3)¹¹.

Começa a desenhar-se, a partir daí, uma mudança crucial na perspectiva de Popper. Ao comparar as teorias científicas de Marx, Freud e Alder com aquelas de Maxwell e Einstein, passou a considerar as primeiras como dogmáticas e as outras como puramente científicas, sujeitas à crítica racional e ao falibilismo¹². Assim, Popper passou a acreditar que o diferencial das teorias científicas é sua atitude autocrítica¹³. A partir da leitura de sua *Autobiografia Intelectual*, podemos perceber alguns traços curiosos a respeito não só de sua atitude filosófica:

⁸ Com *Hermenêutica e Ideologias*.

⁹ Com *História e Psicanálise e A escrita da História*.

¹⁰ “Disillusioned with the dogmatic character of Marxism, he moved away from it but continued to call himself a socialist for a number of years. Socialism was then for him no more than ‘an ethical postulate: nothing other than the idea of justice’. Only later did he realize that state socialism was merely oppression and could not be reconciled with freedom; that ‘freedom is more important than equality’ because ‘if freedom is lost, there will not even be equality among the unfree’.”

¹¹ Tradução minha.

¹² “[...] o que mais me impressionou foi a explícita asserção de Einstein, de que consideraria insustentável a sua teoria caso ela viesse a falhar em certas provas” (POPPER, 1977, p. 44).

¹³ “Cheguei, assim, em fins de 1919 à conclusão de que a atitude científica era uma atitude crítica, em que não importam as verificações, mas as provas cruciais – provas que poderiam refutar a teoria em exame, conquanto jamais pudessem estabelecê-la ou prová-la”. (POPPER, 1977, p. 45).

No que respeita a meu desenvolvimento filosófico, lembro-me de alguns de seus primeiros estágios. E não há dúvida de que começou depois de principiado meu desenvolvimento intelectual e moral. (POPPER, 1977, p. 14).

Segundo Julio Pereira, uma observação desse tipo é bastante interessante quando parte de um filósofo que se situa próximo à tradição analítica, uma vez que grande parte da filosofia analítica aparece quase como um “discurso sem sujeito” (PEREIRA, 1993, p. 17). Popper, por outro lado, se reconheceria como um “sujeito falante”, e chega a descrever traços de personalidade indubitavelmente elitistas ao longo de sua autobiografia, por exemplo, quanto afirma que o aprendizado na escola por uma criança deve ser unicamente voltado para ler e contar: “tudo o mais é atmosfera e aprendizado através da leitura e reflexão”. (POPPER, 1977, p. 18). Segundo Stefano Gattei, podemos situar Popper, portanto, em um “caminho do meio” entre duas aproximações autoritárias da ciência e da sociedade, a saber, dogmatismo e relativismo (GATTEI, 2009, p. 1), mas jamais associá-lo ao positivismo.

Em 1937, Popper e sua família, buscando abrigo e refúgio da perseguição racial e política, deixam Viena e partem para a Nova Zelândia, onde este se tornaria professor na *University of Canterbury* (CORVI, 2005, p. 7). No prefácio da segunda edição de *A sociedade aberta e seus inimigos*, Popper revela que a decisão final de escrevê-lo fora assentada em março de 1938¹⁴, quando recebera a notícia da invasão da Áustria pelas tropas nazistas. Em verdade, Popper reconhece que a atitude de escrever *A sociedade aberta* partiu de sua inquietação para tentar compreender a guerra:

Nem a guerra, nem qualquer outro acontecimento contemporâneo, se mencionavam explicitamente no livro. Era ele, porém, uma tentativa de entender esses acontecimentos, o que estava por trás deles e algumas das consequências que provavelmente surgiriam após vencida a guerra. (POPPER, 1974, p. 8).

Popper toma nesta obra como objeto de crítica as obras de Karl Marx e Platão, no que diz respeito às suas respectivas proposições de estado e sociedade, que o autor considera *idealistas*¹⁵. Confessa que sente a necessidade de “encarar Platão com olhos fortemente críticos, precisamente porque a geral adoração do ‘divino filósofo’ encontra base real em sua esmagadora obra intelectual”. Conforme propõe no prefácio à primeira edição, essa postura condiz com a tentativa que o autor julga necessária de que “se nossa civilização tem de sobreviver, devemos romper com a habitual deferência para com os grandes homens” (POPPER, 1974, p. 7). Reconhece que “mesmo onde se volta para o passado, seus problemas [os abordados no livro] são os de nossa própria época; e esforcei-me ao máximo para expô-los com a possível simplicidade, esperando assim esclarecer questões que a todos dizem respeito” (POPPER, 1974, p. 7), isto é, a emergência do estado totalitário na Europa¹⁶.

¹⁴ Popper trabalhou nos manuscritos de *A sociedade aberta* entre 1938 e 1943.

¹⁵ Este argumento será apresentado e desenvolvido na seção *A interpretação popperiana d'A República*.

¹⁶ Como o totalitarismo enquanto fenômeno social característico do século XX não está em discussão neste trabalho, não cabe a estas páginas trazer a problematização teórica que envolve o conceito.

Como foi e será argumentado ao longo deste trabalho, a premissa de toda a crítica de Popper à cidade ideal de Platão consiste na suposta rejeição da igualdade perante a lei. Na próxima seção, onde exponho os falsos conceitos de justiça trabalhados pelo filósofo grego n’*A República*, meu intento é demonstrar que não existe nenhuma rejeição da personagem de Sócrates à noção de isonomia ao longo do texto. Se, por um lado, não existe no texto antigo a associação desse conceito a uma ideia falsa de justiça, por outro, tampouco existe a menção a ele.

2. Os (falsos) conceitos de justiça no primeiro livro d’*“A República”*

Popper considerou *A República* o mais esmerado tratado sobre a justiça já escrito (POPPER, 1974, p. 107). Conforme dito anteriormente, ele justifica seu interesse em estudá-lo em *A sociedade aberta e seus inimigos* por considerar que o resultado do estado ideal proposto por Platão é o estado totalitário. Nesta seção, analisarei os “falsos” conceitos de justiça contidos no primeiro livro d’*A República*, de forma a avaliar a pertinência da interpretação popperiana da suposta rejeição, por Platão, da noção de justiça como igualdade perante a lei (ἰσονομία)¹⁷. Como argumentou Devin Stauffer, em sua dissertação defendida em 1998 e publicada em 2001, o primeiro livro d’*A República* é como que o coração da análise platônica sobre a justiça, e é mesmo essencial para o desenvolvimento dos demais livros, pois dialoga com as concepções usuais de justiça naquele contexto particular e mostra como são falhas e problemáticas. Por consequência, o texto ora analisado torna-se a base para toda a argumentação de Platão ao longo do escrito (STAUFFER, 2001, p. 17). Com orientação semelhante, Nickolas Pappas argumenta que “[...] Platão quer o Livro I para aludir às premissas fundamentais do seu argumento. A nível mais geral, o Livro I pode ler-se como preparação para o tratamento das virtudes na República” (PAPPAS, 1996, p. 43). Já para Gabriela Carneiro, quando expõe a polêmica sobre o texto fazer, ou não, parte do argumento central da obra, posiciona-se segundo a mesma orientação que os autores supracitados, escrevendo que “o Livro I serve de preâmbulo para as investigações do restante da República” (CARNEIRO, 2017, p. 21).

Diferentemente da maioria dos diálogos, *A República* é a narrativa de uma discussão feita em primeira pessoa. Memória dos acontecimentos do dia anterior, quem relembra o

¹⁷ Na verdade, Platão desenvolve a investigação sobre a sua própria concepção de justiça apenas no livro IV, a partir de 430d. Argumenta que a justiça “consiste em fazer cada um o que lhe compete e não entregar-se a múltiplas ocupações” (433b); “conservar cada um o que é seu e fazer o que lhe compete” (434a). A partir destas premissas, o que se descobrir de justo na cidade será transposto aos homens (434e-435a). Conforme dito na introdução, a finalidade de trabalhar os falsos conceitos de justiça nesse escrito consiste em demonstrar que a isonomia não é rejeitada por Platão, isto é, dentre os falsos conceitos de justiça, a igualdade perante a lei não é considerada falsa (no próprio diálogo *Górgias* há uma menção à isonomia, como será mostrado adiante), como afirma Popper. A relação entre a cidade platônica e a isonomia simplesmente é distinta da concepção moderna, individualista e liberal, nutrida pelo filósofo vienense. Na conclusão do trabalho, apresento possíveis interpretações para essa rejeição.

ocorrido é a própria personagem de Sócrates. Na narrativa, Sócrates e Gláucon voltam de suas ablações à deusa Bêndis no Pireu quando encontram Céfalo, Polemarco e diversos companheiros. Após uma breve introdução em que é feito um elogio à prudência e ao saber envelhecer, pautado por moderação e jovialidade, Sócrates introduz o enredo do primeiro livro como um todo, isto é, as (falsas) noções de justiça. A primeira tentativa de definição é apresentada por Polemarco, filho de Céfalo, que atribui sua autoria ao poeta lírico Simônides, e consiste em argumentar “que é justo dar a cada um o que lhe é devido”¹⁸. Sócrates buscar sintetizar o argumento de Polemarco em uma máxima mais clara, mas ligeiramente modificada, de que justiça é a arte (τέχνη δικαιοσύνη) que “dá ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos” (332d): essa é a primeira definição de justiça formalmente apresentada no livro. A partir desse reconhecimento, Sócrates agora procura persuadir seu interlocutor de que essa definição não é adequada ao que a justiça realmente é. Entre 332e e 334e, a personagem procura refutar este argumento a partir de um jogo de associações e palavras. Resumidamente, a argumentação consiste em provocar: “a quem chamas amigos: aos que parecem honestos a uma pessoa, ou aos que o são de facto, ainda que não o pareçam? E outro tanto direi dos inimigos?”.

Polemarco argumenta que “É natural¹⁹ [...] amar a quem nos parece honesto, e odiar a quem nos parece mau”. Contudo, Sócrates acrescenta que é possível nos enganarmos acerca do caráter daqueles que consideramos bons ou maus. Refuta, portanto, a ideia de que se faz, necessariamente, bem aos amigos e mal aos inimigos uma vez que não sabemos quem é, ou não, “bom e útil”. A primeira definição de justiça apresentada foi facilmente desconsiderada.

A próxima definição é apresentada pelo próprio Sócrates, como uma modificação e restrição da primeira: “é justo tratar bem um amigo que é bom e prejudicar um inimigo que é mau”, uma proposição aparentemente mais consistente e, portanto, mais difícil de ser atacada. Contudo, vemos que o caminho empreendido por Platão, por meio da fala de Sócrates, é razoavelmente mais curto ao desconsiderar este argumento. Afinal, seria a “função de um homem justo [...] prejudicar a quaisquer seres humanos?”²⁰. Embora Polemarco tenda a sustentar a asserção de que é lícito ao justo prejudicar ao injusto, a personagem de Sócrates

¹⁸ Todas as citações traduzidas para o português d’*A República* são traduções de Maria Helena Rocha Pereira, Carlos Alberto Nunes ou traduções livres. Para comparar as traduções de alguns conceitos-chave, usei a versão de Paul Shorey. A consulta ao texto em grego se deu através da ferramenta Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D1%3Asection%3D327a>. Acesso em 16/11/2018.

¹⁹ Nesta passagem, εἰκόσ (termo normalmente traduzido como “provável/verossímil”) é traduzido como “natural” por Maria Helena da Rocha, e assim também o faz Carlos Alberto Nunes: “qualquer pessoa, respondeu, terá naturalmente de amar a quem considera bom e odiar a quem tem na conta de desonesto”. Por sua vez, Paul Shorey parece manter o sentido do termo associado à verossimilhança: “‘It is likely,’ he said, ‘that men will love those whom they suppose to be good and dislike those whom they deem bad.’” (grifo meu).

²⁰ É oportuno mencionar que, em outro livro de Stauffer, onde analisa o diálogo *Górgias*, o autor revela como temas aparentemente díspares como retórica, justiça e vida filosófica estão entrelaçados em um todo coerente. A própria noção platônica de justiça no quarto livro sugere uma interpretação mais holística do pensamento do autor. Para uma análise minuciosa do tema, conferir STAUFFER, D. *The Unity of Plato's 'Gorgias': Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

procura superar esse sofisma a partir da noção de que as pessoas prejudicadas tendem a tornar-se mais injustas, e não o contrário (335b-c): na medida em que a justiça é considerada uma virtude ou excelência humana, as pessoas que são prejudicadas, bem como aquelas que são autoras do ato de prejudicar a outrem, acabam por tornar-se mais injustas.

Portanto, se alguém disser que a justiça consiste em restituir a cada um aquilo que lhe é devido, e com isso quiser significar que o homem justo (δικαίου ἀνδρός) deve fazer mal aos inimigos, e bem aos amigos – quem assim falar não é sábio (σοφός), porquanto não disse a verdade. Efectivamente, em caso algum nos pareceu que fosse justo (δίκαιον οὐδένα) fazer mal a alguém. (335e).

Para Platão, é inconcebível que a ideia de bem/bom (ἀγαθός) esteja dissociada da ideia de justiça (δίκη). Portanto, atribui a autoria dessa definição, qual seja, a de que justo é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, não a Simônides ou a qualquer outro “de nossos homens sábios e bem-aventurados” (335e), mas sim a pessoas de índole duvidosa, “algum outro homem abastado que acreditava deter grande poder” (336a), como Xerxes (rei dos persas) ou Ismênio de Corinto (famigerado por sua enorme fortuna). O ponto alto do primeiro livro, ou seja, o embate com Trasímaco, que escutava Sócrates e Polemarco, revelar-nos-á a terceira definição de justiça.

É interessante notar, após termos observado que Platão não dissocia a virtude da ideia de bem e prudência (φρόνησις), que Trasímaco é descrito na narrativa como um animal selvagem prestes a dar o bote (336b). Antes de iniciar sua fala, Trasímaco não só é desqualificado, como seu comportamento é associado à inumanidade. Tidos na filosofia platônica como antagonistas aos filósofos por não se preocuparem genuinamente com a verdade e cobrarem por suas aulas de retórica e filosofia, os sofistas são aqui representados por essa personagem. Portanto, Trasímaco traduz em sua primeira fala a crítica dos sofistas à maiêutica socrática.

[...] Que estais para aí a falar há tanto tempo, ó Sócrates? Porque vos mostrais tão simplórios, cedendo alternadamente o lugar um ao outro? Se na verdade queres saber o que é a justiça (τὸ δίκαιον), não te limites a interrogar nem procures a celebridade a refutar quem te responde, reconhecendo que é mais fácil perguntar do que dar a réplica. Mas responde tu mesmo e diz o que entendes por justiça. E vê lá, não me digas o que é o dever, ou a utilidade, ou a vantagem, o proveito ou a conveniência. Mas, o que disseres, diz-mo clara e concisamente, pois, se te exprimires por meio de frivolidades desta ordem, não as aceitarei. (336c-d)

O prudente e polido Sócrates amacia o ego de seu adversário com sua modéstia em reconhecer-se (ainda que ironicamente) inferior e, dada essa inferioridade, Trasímaco deveria vê-lo como objeto de pena por parte de indivíduos inteligentes (337a) como ele. Ainda como forma de desqualificá-lo, Platão nos apresenta a interpretação de que Trasímaco só

cedera porque “desejava conquistar a admiração deles [os ouvintes do debate] ao apresentar sua resposta” (338b), e não porque quisesse ouvir a definição de Sócrates sobre a justiça. Segue-se, portanto, a terceira noção de justiça presente no primeiro livro d’*A República*: o famigerado argumento de Trasímaco sobre o justo nada mais ser senão a “vantagem do mais forte (κρείττονος συμφέρον)” (338c)²¹.

Trasímaco estabelece, e Sócrates está de acordo, que existem três tipos de estados: os que são governados por tiranos, os governos democráticos e os aristocráticos. Cada um deles cria leis para sua própria vantagem, seus governantes declaram que isso é justo (porque são os detentores do poder) e, conseqüentemente, essa é a prova definitiva de que a justiça é a vantagem do mais forte, ou seja, do governo estabelecido (338d-339-a).

Seguindo a linha de argumentação utilizada para derrubar o segundo conceito de justiça, Sócrates insiste que, por vezes, os governos criam leis cujos benefícios não serão colhidos pelos mais fortes, mas sim pelos mais fracos. Trasímaco rebate, pois alguém que incorre em erro não é o mais forte, conquanto erra (341a). Eis que Sócrates associa o governar ao campo da arte (τέχνη): a finalidade da τέχνη não é sua própria vantagem, mas a de seu objeto (assim como a finalidade da medicina não é o ganho de dinheiro pelo médico, mas curar o doente) que, além de ser mais fraco, está submetido a ela. Portanto, “é daqueles que estão submetidos ao seu governo e do que é vantajoso e apropriado para eles que ele [o governante] cuida, e tudo que ele diz e faz, o diz e faz a favor deles” (342e). A resposta de Trasímaco é contundente:

É que tu julgas que os pastores ou os boieiros velam pelo bem das ovelhas ou dos bois, e que os engordam e tratam deles com outro fim em vista que não seja o bem dos patrões ou o próprio. E mesmo os que governam os Estados, aqueles que governam de verdade, supões que as suas disposições para com os súbditos são diferentes das que se têm pelos carneiros, e que velam por outra coisa, dia e noite, que não seja tirarem proveito deles? [...] a justiça e o justo [são] um bem alheio, que na realidade consiste na vantagem do mais forte e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo. [...] E assim, ó meu simplório, basta reparar que o homem justo em toda a parte fica por baixo do injusto. (343b-d).

A injustiça, portanto, é muito mais vantajosa do que a justiça para o indivíduo, pois torna extremamente feliz aquele que a comete: somente se combate a injustiça quando e porque se tem medo de sofrê-la²². Esta, portanto, é mais livre, mais forte e mais poderosa do que a justiça. O argumento de Trasímaco, de uma atualidade profundamente desconcertante, somente será combatido por Sócrates com base naquilo que Popper chama, em *A sociedade aberta*, de idealismo (cf. POPPER, 1974, p. 100). Vejamos como a personagem socrática argumenta:

²¹ Como escolha pessoal, preferi traduzir o termo συμφέρον como “vantagem”, assim como o faz Carlos Alberto Nunes e Paul Shorey (*advantage*), por seu apelo patético. Por outro lado, Maria Helena da Rocha Pereira usa o termo “conveniência” nesta passagem, embora em outros contextos semânticos também traduza o termo como “vantagem”.

²² No segundo livro é narrado o mito do anel de Gíges, o que reforça este argumento.

Como assim, Trasímaco? [...]; então não sabes que não há quem aceite voluntariamente qualquer posto de comando [ἄρχειν]? Todos exigem remuneração, pois nunca é em benefício próprio que trabalham, mas no dos seus administrados. Responde-me apenas o seguinte: não consideramos como distintas entre si as artes em geral, por ter cada uma delas função diferente das demais? (345e-346a).

É muito oportuno notar que Platão faz uma clara associação entre ἄρχειν, o “governar” no sentido mais amplo do termo, que não se restringe somente à esfera política, e τῶν τεχνῶν, as artes, como forma de garantir a viabilidade de seu argumento. A personagem de Sócrates propõe que todas as artes nos beneficiam de uma forma particular, e novamente reitera que “cada uma delas cumpre sua própria tarefa e beneficia seu próprio objeto” (346d), pois “ninguém voluntariamente opta por governar e assumir os problemas de outras pessoas a fim de resolvê-los, a não ser mediante o recebimento de remuneração [...]” (346e-347a). A forma de remuneração “das pessoas mais excelentes” e que estimula os “mais decentes” a governar não é nem o amor pelas honras nem tampouco pelo dinheiro: estes homens bons, pelo fato de serem bons, não terão nenhuma vantagem em governar. Por isso, devem ser levados a governar para que os maus não o façam.²³ Assim, Sócrates termina por discordar fortemente da afirmação de Trasímaco sobre a justiça ser a vantagem do mais forte.

É salutar percebermos, contudo, que não é claro se Sócrates refuta Trasímaco no primeiro livro. Segundo Gabriela Carneiro, “fica-nos a impressão de que Trasímaco [...] apresenta argumentos e definições mais bem elaboradas que Sócrates [...]”. Por isso mesmo, continua, o “livro I é claramente socrático [...]”. Os personagens estão diante de um impasse com relação ao qual sentem-se, de certa forma, acuados por não terem uma resposta satisfatória” (CARNEIRO, 2017, p. 17). Talvez seja possível interpretar que a saída de Platão para a aporia do sofista seja rejeitar um estado *real* com o advento do estado *ideal*.²⁴ Contudo, qualquer discussão que não se refira ao primeiro livro d’*A República* como um diálogo que explora os principais conceitos de justiça de seu tempo (tomados como falsos pela personagem de Sócrates) transcende o objetivo deste trabalho. Caberá na próxima seção analisar o teor da argumentação de Popper para associar a crítica da igualdade perante a lei a um conceito de justiça rejeitado por Platão – o que, como se pôde perceber nesta seção que termina aqui, não se confirma no livro que analisa os falsos conceitos de justiça.

²³ Para uma análise acurada dos argumentos “imoralistas”, conferir HANSEN, P. *Plato's Immoralists and Their Attachment to Justice: A Look at Thrasymachus and Callicles*. Charleston: BiblioBazaar, 2011. Já para uma investigação histórica do desenvolvimento da justiça no pensamento grego, conferir especialmente HAVELOCK, E. *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1978. Por outro lado, para refletir como *A República* constitui a construção de um projeto político que tem relação imediata com a própria atividade de Platão na cidade de Atenas, conferir a dissertação de mestrado de Ana Alice Miranda Menescal, intitulada *A ideia de justiça e a formação da cidade ideal na República de Platão*, cuja referência se encontra na bibliografia, ao final deste escrito.

²⁴ No restante do primeiro livro, é discutida por Sócrates e seus companheiros se a vida de uma pessoa justa é mais ou menos feliz do que a de uma pessoa injusta. Para que a finalidade deste artigo não seja deslocada, os falsos conceitos de justiça apresentados por Platão bastam.

3. A interpretação popperiana da justiça n'“A República”

Popper dedica uma seção inteira do primeiro volume de *A sociedade aberta e seus inimigos* (voltado exclusivamente ao filósofo ateniense e que se chama *O fascínio de Platão*) ao que denomina seu “programa político”. As duas fórmulas fundamentais que traduzem este programa são 1) a teoria idealista da mudança e 2) seu naturalismo.

A fórmula idealista é: *detenha-se toda a mudança política!* A mudança é maléfica; o repouso, divino. Toda mudança pode ser detida se se fizer do estado cópia exata de seu original, isto é, a Forma ou Ideia da cidade. E se se perguntasse como seria isso praticável, poder-se-ia responder com a fórmula naturalista: *volte-se à natureza!* (POPPER, 1974, p. 100).

Para Popper, essas exigências, nas quais se fundamenta todo o plano político de Platão, baseiam-se, por sua vez, no seu *historicismo*. Os principais elementos que menciona são: a estrita divisão de classes; a identificação do destino do estado com o da classe dirigente; o monopólio da classe governante sobre coisas tais como as virtudes e o adestramento militares; a necessidade da censura de todas as atividades intelectuais da classe dirigente e da elaboração de uma propaganda contínua cujo objetivo seria moldar suas mentes; e a autossuficiência do estado (POPPER, 1974, p. 100-1). O autor pondera que esse programa pode ser considerado totalitário: “longe de ser superiormente moral ao totalitarismo, identifica-se fundamentalmente com ele”, de forma a acrescentar que “minha tese é que suas exigências políticas [as de Platão n' *A República*] são puramente totalitárias e anti-humanitárias” (POPPER, 1974, p. 103).

Inicialmente, Popper diferencia o que “a maioria de nós” considera como justiça do que Platão apresenta. No primeiro caso, justiça seria uma igual restrição da liberdade para todos, o tratamento igual perante a lei, tratem-se de indivíduos ou de grupos sociais, em vista da imparcialidade da justiça e da igualdade de benefícios dos membros de um determinado estado. Platão teria um entendimento diferente:

[...] afirmo que, na *República*, ele usou a palavra “justo” como sinônimo de “aquilo que é do interesse do estado melhor”. E qual o interesse do estado melhor? Deter qualquer mudança, por meio de uma manutenção rígida da divisão de classes e do governo de uma classe. (POPPER, 1974, p. 103).

Contudo, argumenta Popper, parece contraditório que, para além das definições de justiça apresentadas no primeiro capítulo d' *A República* e da formulação subsequente feita por Platão, não se mencione a concepção usual, “sustentada pela grande massa” como “convenção” e “de acordo com a própria natureza”, de igualdade perante a lei (*ἰσονομία*),

apresentada pelo próprio Platão num diálogo anterior, o *Górgias*²⁵. A conclusão a que chega Popper é que o discípulo de Sócrates tentara apresentar como sendo “justo” seu totalitário regime de classes, mas os cidadãos atenienses contemporâneos da concepção d’*A República* consideravam como justiça exatamente o oposto:

Este resultado é surpreendente e abre caminho a numerosas indagações. Por que Platão proclamou, na *República*, que justiça significava desigualdade, quando, no consenso geral, significava igualdade? Para mim, a única resposta plausível parece ser a de que ele desejava fazer propaganda de seu estado totalitário, persuadindo o povo de que este era o estado “justo”. (POPPER, 1974, p. 106).

Popper dificilmente consegue esconder sua indignação, e formula duas interpretações para a omissão da isonomia: 1) a teoria igualitária não fora levada em conta; ou 2) Platão deliberadamente a evitou. A crítica do autor consiste em alegar que Platão induzira seus leitores a pensar que todas as teorias importantes de justiça haviam sido examinadas e discutidas, o que consistiria num caso de desonestidade intelectual (POPPER, 1974, p. 108). Para Popper, o fundamental é perceber que o movimento igualitário, como Platão o conheceu, “representava tudo quanto ele odiava” (p. 109). Isto se faz presente também em sua manifestação claramente patética²⁶ que reproduzo integralmente:

Visto como a palavra “justiça” significa para nós um alvo da maior importância e como tantos estão dispostos a tudo sofrer por ela, o engajamento dessas forças humanitárias ou, pelo menos, a paralisação do igualitarismo era por certo um objetivo digno de ser visado por um crente do totalitarismo. Sabia Platão, porém, que a justiça significava tanto para os homens? [...] não podemos duvidar de que Platão conhecesse a força da fé e, acima de tudo, da fé na justiça. Nem podemos duvidar que a *República* devesse visar à preservação dessa fé, substituindo-a por uma fé diretamente oposta. À luz das duas provas disponíveis, parece-me probabilíssimo que Platão soubesse muito bem o que estava fazendo. O igualitarismo era seu arqui-inimigo e ele dispusera destruí-lo, sem dúvida acreditando sinceramente ser ele um grande mal e um grande perigo. (POPPER, 1974, p. 107).

²⁵ Conferir especialmente 483c-d. Já no livro segundo d’*A República* existe também uma possível menção à equidade em 359c, que não foi bem desenvolvida como argumento. No livro oitavo, podemos perceber em 558c que a democracia é mencionada como uma forma “nobre” de governo, num tom evidentemente irônico, e em seguida é sugerido que ela “distribui uma espécie de igualdade indiscriminadamente tanto aos iguais quanto aos desiguais”. Em *Leis*, 757a-e, também existe uma menção a que o tratamento igual dos desiguais gera iniquidade. Concordemos ou não com Popper, é difícil argumentar que Platão era um entusiasta do regime democrático.

²⁶ No sentido de *pathos*. Segundo *A arte retórica* de Aristóteles, *pathos* é um dos três meios artísticos de persuasão (junto com *logos* e *ethos*), e significa o que causa numa plateia o discurso do orador, as emoções que ele incita.

Popper entende que o princípio da justiça de Platão requeria privilégios naturais para os líderes naturais. A pergunta fundamental seria, portanto, como Platão pôde contestar o princípio igualitário. O filósofo teria percebido a fraqueza do argumento naturalista (isto é, que todos os homens são biologicamente iguais) e, desta fraqueza, tirara vantagem: por um lado, existiria uma grande atração em proclamar a igualdade; mas, por outro lado, essa atração é demasiado pequena se comparada à produzida pela alegação de que alguns são superiores e outros inferiores. Afinal de contas, propõe Popper, “és tu igual ao teu criado, aos teus escravos, ao trabalhador manual? A própria pergunta é ridícula!” (POPPER, 1974, p. 110). Platão teria recorrido a uma forma muito convincente de incitar o desprezo e o ridículo da reivindicação da igualdade natural. Vencida essa batalha, Popper sugere que Platão tentou estabelecer, a partir disso, o “seu próprio anti-igualitarismo” concluindo que a justiça é conservar cada qual em sua posição que é a da sua própria classe ou casta (POPPER, 1974, p. 112). Assim encerra-se a introdução d’*A República*, que trataria de persuadir o leitor de que o melhor estado é o proposto no escrito.

A última observação de Glaucon pode ser tomada como uma indicação de que Platão tinha consciência do que estava fazendo nesse “extenso prefácio”. Não interpretá-lo como coisa diversa de uma tentativa – que se demonstrou altamente eficiente – de embalar as faculdades críticas do leitor e, por meio de uma dramática exibição de fogos de artifício verbais, distrair-lhe a atenção da pobreza intelectual dessa magistral peça dialogada. Somos tentados a pensar que Platão conhecia sua fraqueza e o modo de ocultá-la. (POPPER, 1974, p. 114).

Concluída a apresentação da interpretação popperiana do conceito de justiça em Platão, podemos perceber que o seu apelo patético chega ao extremo no final da análise, de forma que o desenvolvimento subsequente de seu argumento (analisar o princípio geral do *individualismo*) já está bastante evidente. A manifestação de Popper em prol do igualitarismo, da igualdade perante a lei e da democracia pode realmente convencer, em uma leitura apressada, que sua maior crítica a Platão é justamente em relação à transposição da igualdade a um plano não privilegiado dentro da estrutura de organização do programa político do estado ideal. Assim como o Sócrates platônico d’*A República*, o que Popper parece fazer é valer-se de uma estratégia de persuasão para nos convencer; sua maior preocupação: demonstrar o suposto ódio de Platão ao que chama de “individualismo altruísta” (POPPER, 1974, p. 117).

Seguindo sua argumentação, Popper é extremamente meticuloso ao distinguir sinônimos (isto é, palavras diferentes com mesmo significado) de homônimos (palavras iguais com sentidos distintos). É de seu interesse diferenciar os conceitos de individualismo e coletivismo e associar ao primeiro o signo da igualdade. Para tanto, propõe que o “individualismo” não deve ser confundido com o “egoísmo” e que “coletivismo não se opõe ao egoísmo, nem se identifica com o altruísmo ou a generosidade” (POPPER, 1974, p. 115), mas, por outro lado, um antiolecionista poderia ser um altruísta. Fica evidente ao longo da argumentação que, em verdade, Popper não perdoa Platão não por seu suposto ódio à igualdade, mas sim por seu – também presumido – ódio ao individualismo:

Ora, é interessante notar que, para Platão, e para a maioria dos platônicos, um individualismo altruísta (como por exemplo o de Dickens) não pode existir. De acordo com Platão, a única alternativa para o coletivismo é o egoísmo; identifica simplesmente todo altruísmo com coletivismo e todo individualismo com egoísmo. [...] A identificação do individualismo com o egoísmo fornece a Platão poderosa arma para defender o coletivismo, assim como para atacar o individualismo. Ao defender o coletivismo, pode apelar para nosso sentimento humanitário de desprendimento; ao atacar, pode ferretar todos os individualistas como egoístas, incapazes de devotamento a qualquer coisa que não eles próprios. (POPPER, 1974, p. 116).

Popper tem o individualismo como premissa de sua teoria do conhecimento. Ademais, excetuando o fato de ser ligado à Escola Austríaca, ao Círculo de Viena, à Sociedade Mont Pèlerin e à organicidade de seus interesses de classe, advoga em prol desse pressuposto pelo fato de considerar que este, unido ao altruísmo, constituiu o que chamou “a base de nossa civilização ocidental” (POPPER, 1974, p. 117). Ao tentar responder por que Platão atacara o individualismo, presume que “ele [Platão] sabia muito bem o que estava fazendo ao apontar as armas para esta posição”. Popper sugere saber o que se passava na cabeça de Platão ao imaginar que o maior inimigo deste (não mais o igualitarismo defendido com paixão anteriormente) seria o individualismo, pelo fato de associar a justiça platônica ao coletivismo. Todo o anacronismo da escolha de seus conceitos à parte, tentaria o autor nos persuadir da existência de um Platão inimigo do livre-mercado, isto é, da *sociedade aberta*? Se sim, portanto, seria um inimigo – isto está sugerido no título do livro – a ser combatido, como sugere o prefácio à primeira edição citado anteriormente.

Conclusão

Ao analisar as diferentes concepções de justiça no primeiro livro d’*A República*, podemos confirmar a tese de Popper de que uma das concepções usuais em seu tempo (não a única, como sugere), também apresentada pelo próprio Platão no *Górgias*, não é desenvolvida em nenhum momento. Além disso, o autor procura associar o estado ideal construído por Platão às experiências políticas traumáticas de seu próprio tempo, materializadas no conceito de *totalitarismo*. A partir da leitura tanto do discípulo de Sócrates quanto de Popper, é possível perceber que existem alguns elementos que fazem jus à interpretação popperiana d’*A República*. Podemos considerar que o estado ideal detém alguns elementos em comum com o estado totalitário experienciado pelo breve século XX, como o chamou Hobsbawm (conforme exposto no início da seção anterior). Contudo, talvez seja demasiado problemático fazer a associação direta empreendida pelo filósofo vienense: usar um conceito historicamente pertencente ao seu tempo para preencher de sentido uma utopia mais de dois mil anos distante é, no mínimo, anacrônico.

O que Popper parece fazer é trazer à tona, além de uma possível mágoa do socialismo real – uma vez que, conforme dito na segunda seção, o autor sofreu uma grande decepção com esse viés teórico/prático –, uma apologia do liberalismo econômico e do individualismo metodológico como teoria do conhecimento mais adequada e científica, e também como projeto de sociedade mais justo, “isonômico”. Contudo, também acaba por revelar a velha dicotomia política entre posições conservadoras e posições de cunho transformador, sendo as primeiras defensoras, sobretudo, de que o princípio fundamental da vida em sociedade é a liberdade, e as segundas, de que é preciso dirimir as desigualdades sociais. O segundo volume de *A sociedade aberta e seus inimigos* é dedicado exclusivamente a contestar o marxismo como teoria científica e como projeto político. Popper não somente colocou Marx e Platão como inimigos da sociedade aberta, mas também como teóricos do totalitarismo.

Ademais, convém mencionar que o conceito de justiça defendido pelo Sócrates platônico é amplamente rejeitado pelo filósofo vienense, conforme exposto na seção anterior. No livro quarto d’*A República*, argumenta-se, a partir de 430d, que a justiça “consiste em fazer cada um o que lhe compete e não entregar-se a múltiplas ocupações” (433b); “conservar cada um o que é seu e fazer o que lhe compete” (434a). A partir destas premissas, o que se descobrir de justo na cidade será transposto aos homens (434e–435a). Este entendimento “coletivista” da justiça se mostrara inaceitável para o filósofo liberal.

Na sua tentativa de escancarar os problemas dos regimes políticos autoritários por meio de uma análise da justiça totalitária, Popper não estava tão preocupado em garantir a vez e a voz das ideias de igualdade e democracia. Uma análise que leve em consideração o lugar de pertença e de produção discursiva de um dos filósofos da ciência mais respeitados em seu ciclo no século XX revelará não só o campo que estava em disputa na época, isto é, o da validade científica dos projetos de sociedade, mas também o desmoronamento de um mundo sólido, representado pelo regime moderno de historicidade que sucumbia, quanto mais entrincheirado e em ruínas (literal e metaforicamente) ficava o mundo de Popper.

Neste trabalho, portanto, busquei demonstrar, sobretudo, e desde a introdução, o papel fundamental do espaço e do tempo na produção intelectual. O longo primeiro parágrafo, assim como a citação de Horkheimer, não foram escolhas arbitrárias, mas visam a ilustrar precisamente os vínculos indissociáveis de homens e mulheres com o mundo e a história. Como sugere Sir Ernest Barker na epígrafe deste trabalho, muito já se escreveu sobre Platão desde o mundo antigo. Em seu tempo, o autor foi associado ora à direita, ora à esquerda. Licenças à parte, Platão continuará sendo lido e resignificado. Hoje, contudo, sabemos que o melhor é não arriscar juízos peremptórios.

Referências bibliográficas:

- CANDAU, J. *Memória e identidade*. São Paulo: Editora Contexto, 2012.
- CARNEIRO, G. *A relação entre a noção de justiça (dikaíosunē) e a teoria das Formas na República de Platão*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2017.
- CORVI, R. *An introduction to the thought of Karl Popper*. Nova York: Routledge, 2005.
- GATTEI, S. *Karl Popper's philosophy of science: rationality without foundations*. Nova York: Routledge, 2009.
- HANSEN, P. *Plato's Immoralists and Their Attachment to Justice: A Look at Thrasymachus and Calicles*. Charleston: BiblioBazaar, 2011.
- HAVELOCK, E. *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- HINKELAMMERT, F. *Crítica à razão utópica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: _____. ADORNO, T. HABERMAS, J. BENJAMIN, W. *Os pensadores*. pp. 117-154. São Paulo: Editora Abril, 1983.
- MAGEE, B. *As ideias de Popper*. São Paulo: Cultrix, S.D.
- MENESCAL, A. *A idéia de Justiça e a formação da cidade ideal na República de Platão*. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, 2009.
- PAPPAS, N. *A República de Platão*. Tradução de Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1996.
- PEREIRA, J. *Epistemologia e liberalismo: uma introdução à filosofia de Karl Popper*. Porto Alegre: Edpucrs, 1993.
- PLATÃO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press, 1903. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D1%3Asection%3D343b>. Acesso em 19/11/2018.
- PLATÃO. Gorgias. In: *Plato in Twelve Volumes, Vol. 3*. Tradução de W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann Ltd., 1967. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DGorg>. Acesso em 21/11/2018.
- _____. Laws. In: *Plato in Twelve Volumes, Vols. 10 & 11*. Tradução de R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann Ltd., 1967/1968. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0166>. Acesso em 21/11/2018.
- _____. Republic. In: *Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6*. Tradução: Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann Ltd., 1969. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D1%3Asection%3D327a>. Acesso em 16/11/2018.

- _____. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª Edição. Belém: EDUFPA, 2000.
- _____. *A República*. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª Edição. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001
- POPPER, K. *Conjecturas e refutações*. Brasília: Editora da UnB, 1972.
- _____. *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo: Edusp, 1974. 2v.
- _____. *Conhecimento objetivo*. São Paulo: Edusp, 1975.
- _____. *Autobiografia intelectual*. São Paulo: Editora Cultrix, 1977.
- _____. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Edusp, 1980.
- STAUFFER, D. *Plato's Introduction to the Question of Justice*. Nova York: State University of New York Press, 2001.
- _____. *The Unity of Plato's 'Gorgias': Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

