

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Flávia Vieira de Resende**

# O Saber do Outro

Belo Horizonte, 2014

**Flávia Vieira de Resende**

# O Saber do Outro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção de Título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval

Orientador: Prof. Dr. Marcelo P. Marques

**Belo Horizonte – MG**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Maio - 2014**

Aos meus pais, que foram aqueles que primeiramente instigaram em mim o impulso da busca pelo ser da justiça.

*Mas o modo de proceder dos paradoxos é o da verdade.  
Para provar a realidade é preciso vê-la na corda bamba.  
Quando as verdades se tornam acrobatas, podemos julgá-las.*

Oscar Wilde. *O retrato de Dorian Gray.*

## AGRADECIMENTOS

Ao Marcelo Marques, por me acolher na minha diferença, aceitando me orientar nesta pesquisa, mesmo sem ter chegado à academia com a posse de um saber filosófico já sistematizado, mas pelo contrário, sendo este fruto de questionamentos vivenciados por mim no confronto com a prática da justiça na vida diária.

Ao meu amigo de mesmo nome, Marcelo Gomes, interlocutor sempre à altura de quaisquer perguntas, apoio e amparo nas mais diversas dificuldades.

A Leísa, amiga querida, companheira de trabalho, com quem me identifiquei prontamente, pela afinidade de gostos e semelhança nos caminhos trilhados.

Ao Humberto Macedo, colega do direito, companheiro e amigo, que nestes 20 anos que nos conhecemos, me viu passar pelas mais diversas angústias e dúvidas, nem sempre fáceis, antes mesmo de nos formarmos.

À professora Miracy Gustin, inspiração primeira, na busca da justiça que se faz pelo diálogo.

À irmã Raquel, coragem para iniciar o caminho da filosofia. À madrinha Catarina, pelo impulso nos estudos, às tias Ângela e Rosana, alicerces, estímulo.

Aos colegas da filosofia, são tantos, que impossível aqui nomeá-los. Obrigada pelos profícuos e prazerosos diálogos.

À amiga Rita, companheira de trabalho, que me ensina sempre que justiça é dar a palavra.

Ao CNPQ pela possibilidade da pesquisa.

<b>RESUMO</b>	.....	7
<b>ABSTRACT</b>	.....	7
<b>INTRODUÇÃO</b>	.....	8
<b>CAPÍTULO I A CRÍTICA PLATÔNICA AO SABER DA CIDADE</b>		
1.1. Platão totalitário?	.....	13
1.2. A <i>pólis</i> degenerada	.....	17
1.3. Educação pelos poetas e sofistas	.....	24
1.4. A estranha admiração pelos poetas	.....	34
<b>CAPÍTULO II A RESSIGNIFICAÇÃO DO SABER DO OUTRO</b>		
2.1. Os discursos sobre a injustiça no livro I	.....	41
2.2. O saber de Céfalo	.....	48
2.3. O saber de Polemarco	.....	57
2.4. O saber de Trasímaco	.....	64
<b>CAPÍTULO III O SABER DE GLÁUCON E ADIMANTO</b>		
3.1. O papel dos irmãos	.....	72
3.2. O ímpeto de Glaucon e Adimanto	.....	74
3.3. O uso da divisão na análise do discurso de Trasímaco e dos poetas	.....	86
3.4. A reformulação dos saberes dos poetas e sofistas	.....	94
<b>CONCLUSÃO</b>		
Os saberes da cidade	.....	104
O saber do filósofo	.....	108
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	.....	115

## **RESUMO**

Esta dissertação de Mestrado tem por objetivo mitigar a crítica que Platão faz, nos livros I e II da *República*, à poesia e à sofística, potências educadoras e grandes depositárias dos valores e ensinamentos éticos da sociedade grega, para mostrar que o filósofo, apesar das censuras a estes saberes, tidos por ele como incapazes de promover a justiça na cidade, utiliza dos mesmos para construir o discurso filosófico sobre esta virtude. Com isso, pretendemos mostrar que a filosofia platônica não pode ser vista como algo absoluto e atemporal, apartada da cidade, como ficou estigmatizada no imaginário ocidental. Muito pelo contrário, acreditamos que a cultura é a fonte mesma do saber filosófico, sendo a filosofia platônica fruto de um profundo diálogo do filósofo com sua tradição.

## **PALAVRAS CHAVE**

Platão; Poesia; Sofística; Diálogo; Justiça.

## **ABSTRACT**

This Master's thesis aims at mitigating Plato's criticism of poetry and sophistry in *Republic* I-II, both being recognized as educational powers and great holders of values and ethical teachings in Greek society, in order to show that the philosopher, despite his criticisms to these wisdoms, considered by him as incapable of promoting justice within the city, uses them to build his own philosophical discourse on this virtue. Thus we intend to show that platonic philosophy cannot be seen as something absolute and set out of time, away from the city, as it has been seen in western imagination. Rather on the contrary, we believe that culture is the very source of philosophical knowledge, platonic philosophy being a fruit of a deep dialogue between the philosopher and his tradition.

## **KEY WORDS**

Plato; Poetry; Sophistry; Dialogue; Justice.

## INTRODUÇÃO

O objeto de estudo da *República* é a justiça. É sobre ela que as personagens Sócrates, Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Gláucon e Adimanto dialogam nos livros I e II, chegando às mais variadas definições sobre esta virtude: ela é restituir a alguém o que lhe é devido (I 331c), beneficiar amigos e prejudicar inimigos (I 332b), ou é a conveniência e o interesse do mais forte (I 338c), sendo as leis o modo pelo qual os mais fortes subjagam os mais fracos (I 338e-339a). A nosso ver, todo o arcabouço teórico da *República* (a teoria da alma, o governo do rei-filósofo, a educação dos jovens pela dialética) é construído pelo filósofo para compreender aquela virtude.

No entanto, devemos nos perguntar por que, mesmo erigindo tantos saberes para tratar da justiça, Platão não apresenta uma lei moral universal para tratar deste assunto. Na *República*, não encontramos uma formulação da definição da justiça plenamente positiva, num plano puramente lógico ou verbal, através de um conceito, e, nem mesmo o filósofo expõe sua teoria em primeira pessoa, mas dá voz a diversas personagens cujos discursos falam das mais diferentes concepções de justiça. Ora, não é Sócrates, figura paradigmática da filosofia platônica, aquele a quem Nietzsche atribuiu a criação da lógica e dos conceitos? Não é Platão, aquele que defende o saber superior e onipotente do filósofo? Contrário aos educadores da cidade? Não é assim que a filosofia de Platão tem sido vista e recebida pelos mais diversos estudiosos no ocidente?

É, pois, contra a imagem de uma filosofia platônica totalizante, descolada da concretude, supressora dos outros saberes, apartada da tradição em que ela nasce, inimiga da arte, que esta pesquisa pretende vigorar. Ao tratar da justiça na *República*, pretendemos mostrar que Sócrates não erige o seu saber como um ser privilegiado, que



tem o acesso à perfeição das ideias de forma acabada, de um modo desinteressado da realidade, desconsiderando as vozes presentes na cultura da qual faz parte, mas muito pelo contrário. Ao analisarmos o percurso de Sócrates em sua busca da justiça na *República*, percebemos como o processo de conhecimento do filósofo não se dá sozinho, e muito menos de forma fácil, mas é um caminhar progressivo, cujo acesso ao ser se dá passo a passo, construído através do diálogo contra e com os outros homens da cidade.

É Sócrates quem diz que “os grandes empreendimentos são instáveis e, como se diz, o que é belo é realmente difícil” (VI 497e). Referindo-se ao caminho do filósofo, ele também diz que “uma pessoa tal, meu amigo, deve percorrer uma volta maior e, ao aprender, não deve esforçar-se menos que ao fazer exercícios físicos, ou, como dizíamos, jamais levará a termo esse aprendizado que é da maior importância e o mais adequado” (VI 504d). Isto porque o saber do filósofo não é um saber positivo, que já vem pronto, acabado, mas o método que ele dispõe para alcançar o conhecimento é a dialética, caminho que se faz através da diferença e da negatividade.

O filósofo conhece, portanto, no contato com a alteridade inerente à multiplicidade. É ao deixar falarem os outros, que o seu saber nasce, encontra passagem. A busca pelo ser não é algo que vem de fora, mas emerge de dentro do próprio *lógos*, quando o filósofo confronta-se com o saber dos outros, através do diálogo. A dialética é, pois, um caminho cujo percurso o filósofo não faz sozinho, mas necessita das diferentes representações e modalidades de saber da cidade, como fonte de pesquisa, objeto de crítica e ponto de apoio para galgar uma unidade mais complexa.

Nesse sentido, tendo em vista o modo como se dá o saber do filósofo, propomos, nesta pesquisa, mitigar a crítica que Platão lança aos poetas e sofistas, educadores da *pólis*, para analisar como a personagem Sócrates, apesar da censura a alguns aspectos

destes saberes, só constrói seu discurso apropriando-se de suas concepções de justiça e resignificando-as. A pesquisa visa, portanto, a mitigar a imagem da filosofia de Platão, entendida como um saber dogmático ou absoluto, mas quer mostrar o modo como ela se dá a partir do diálogo com o que é diferente dela, no interior da cultura.

Para tanto, neste trabalho, avaliamos como Sócrates, através da dialética, assimila os discursos das personagens, detalhando-os pormenorizadamente, mostrando como o filósofo não descarta os argumentos ou saberes de seus interlocutores, mas constrói a partir deles um discurso filosófico do que seja a justiça. Antes disto, no entanto, no primeiro capítulo deste trabalho, contextualizamos historicamente a crítica de Platão à poesia e à sofística, fontes da educação dos cidadãos, mostrando que o filósofo não combate estes saberes para suprimi-los, uma vez que se utiliza de diversas técnicas dos mesmos, mas os censura a partir de uma perspectiva ético-política, para que a educação dos cidadãos se dê de forma crítica, guiada pelos valores de justiça e verdade repensados filosoficamente.

No segundo capítulo analisamos os discursos das personagens Céfalo, Polemarco, Trasímaco, no livro I, mostrando que apesar de este livro ter sido considerado pela tradição de comentadores como um diálogo separado, anterior à escrita da *República*, pela sua diferença de estilo em relação aos demais livros da obra, ele contém detalhadas antecipações dos temas que serão desenvolvidas na *República*. Combatendo as teses separatistas do livro I, mostramos que é a partir das mais variadas concepções de justiça das personagens deste livro que Sócrates extrai saberes para erigir, no livro IV, a teoria da alma, no livro V o governo do rei filósofo, no livro IX a pesquisa acerca dos prazeres, lembrando que, já nas falas de Céfalo, encontramos o mito de Hades, que será melhor desenvolvido no livro X. Neste sentido, entendemos, juntamente

com Khan (1998), que a diferença do livro I em relação ao restante da obra pode ser lida em termos muito mais positivos para a interpretação da *República* como um todo, e mais do que isso, entendemos que a interlocução de Sócrates com as concepções de justiça das personagens do livro I explicita o próprio modo de ser da ascensão ao saber pelo filósofo, que se dá pela via da dialética.

No terceiro capítulo, no mesmo viés interpretativo, mostrando a importância dos saberes das personagens para a construção do discurso de Sócrates acerca da justiça, explicitamos, a partir da análise dos discursos de Gláucôn e Adimanto no livro II, como os irmãos exercem um papel decisivo, criando condições adequadas de diálogo para que a pesquisa filosófica caminhe de modo a alcançar a verdade. Para tanto, seguimos a interpretação de Bolzani (2006), para quem os irmãos, ao reformularem as teses de Trasímaco no livro I, e a nosso ver, todas as concepções de justiça do imaginário da cidade, abrem uma nova etapa no diálogo, para que ele caminhe em moldes genuinamente filosóficos.

Por último, finalizamos a pesquisa retirando conclusões sobre o modo de conhecer do filósofo e da filosofia platônica, sendo esta um modo de proceder que não despreza, mas abarca a multiplicidade, o conflito e a diferença, estabelecendo as melhores relações entre os argumentos, construindo a partir daí conhecimentos ancorados no valor de verdade e guiados pelo valor maior que é o bem, posto no horizonte da pesquisa. O filósofo dentro desta visão é, pois, o homem que tem a consciência que não sabe e que, portanto, precisa dar a palavra. Ao fazer isto, abrindo condições de diálogo, ele é o único capaz de construir os discursos mais verdadeiros, justos e, portanto, mais harmônicos, porque é ele quem sabe melhor relacionar os discursos da cidade, redirecionando-os, dando-lhes a medida exata, de modo a extrair

deles a verdade. Em decorrência disto, defendemos que o filósofo é não só aquele que tem as características necessárias para o governo da cidade e da própria alma, mas, por saber dar a voz ao outro, é o homem mais adequado para reger os discursos.

## CAPÍTULO I

### A CRÍTICA PLATÔNICA AO SABER DA CIDADE

#### 1.1. Platão totalitário?

A famosa crítica que Platão faz aos poetas, expulsando-os da cidade, e à educação sofística, na *República* (X 607b), bem como a defesa do governo do rei filósofo (V 473e) na mesma obra, geraram vários juízos nem sempre favoráveis a Platão na história da filosofia. Essas questões da filosofia platônica, no entanto, não podem ser lidas fora do contexto em que foram escritas, por se tratar de questões com significados que fazem parte de um cenário característico. Nesse sentido, é preciso contextualizá-las no seu momento histórico, para melhor compreensão do que as censuras a determinadas atividades na *pólis* – especialmente as dos sofistas e poetas – significam no pensamento platônico, sob pena de usarmos conceitos anacrônicos, ou mesmo “caricaturais”, para entender sua filosofia. A perspectiva que propomos aqui para abordar esse clássico tema que é a questão da construção do saber do filósofo, não pode ser pensada sem a interlocução do mesmo com o saber desses seus outros que são os poetas e sofistas na cidade.

Múltiplas têm sido as interpretações de Platão nos vinte e cinco séculos em que se mantém viva a sua filosofia. Nesta diversidade de perspectivas, encontramos estudiosos que o acusam de dogmático,<sup>1</sup> defensor do Estado totalitário,<sup>2</sup> controlador da

---

<sup>1</sup> Segundo Russel (1957, p.23), “Sempre foi moda elogiar-se Platão sem que se o compreendesse. Este é o destino comum dos grandes homens. Meu objetivo é oposto. Desejo compreendê-lo, mas tratá-lo de maneira tão pouco reverente como se ele fosse um inglês ou americano contemporâneo partidário do totalitarismo”.

<sup>2</sup> Popper, ao fazer uma leitura contemporânea da filosofia platônica, emprega conceitos marxistas como a sociedade de classes e experiências vivenciadas pelos regimes fascistas durante a II Guerra Mundial, identificando Platão com o totalitarismo. Segundo esse autor (1987, p. 100-101), os principais elementos

educação dos cidadãos e inimigo da arte.<sup>3</sup> Todas essas leituras, à primeira vista, podem ser defendidas, principalmente se tomamos partes isoladas da filosofia de Platão, e ainda, sem nos atentarmos para o contexto em que sua filosofia é escrita. Para provar o que dissemos, entendemos, ao contrário de Popper (1987), por exemplo, que apesar de Platão condenar a democracia de seu tempo, acreditando-a degenerada, o filósofo tampouco pode ser considerado, por outro lado, defensor de um Estado totalitário, como entende o estudioso. Muito pelo contrário, acreditamos ser essa uma interpretação anacrônica do significado da defesa do governo do rei filósofo na *República* (V 473 e), feita por esse teórico, num outro contexto. Isso porque, a nosso ver, a censura à democracia e a proposta de criação do governo do rei filósofo por Platão estão menos ligadas à defesa de um Estado autoritário, e mais à construção de uma cidade paradigmática,<sup>4</sup> na qual o saber do governante legitima o poder.<sup>5</sup>

---

que o teórico tem em mente são: “A) A estrita divisão de classes, isto é, a classe governante, consistente de pastores e cães de vigia, deve ser estritamente separada do gado humano. B) A identificação do destino do estado com o da classe dirigente; exclusivo interesse por esta classe e por sua unidade; e, subordinadas a essa unidade, regras rígidas para criar e educar essa classe, com estrita supervisão e coletivização dos interesses de seus membros. C) A Classe governante tem o monopólio de coisas tais como as virtudes e os adestramentos militares, e o direito de portar armas e de receber educação de qualquer espécie; mas é excluída de qualquer participação em atividades econômicas, especialmente a de ganhar dinheiro. D) Deve haver censura de todas as atividades intelectuais da classe dirigente e uma propaganda contínua visando a moldar-lhe e unificar-lhe as mentes. Qualquer inovação em educação, legislação e religião deve ser evitada ou suprimida. E) O estado deve ser auto-suficiente. Deve visar à autarquia econômica do contrário os governantes teriam de depender dos comerciantes ou tornar-se comerciantes eles próprios. A primeira dessas alternativas minar-lhes-ia o poder, a segunda solaparia sua unidade e a estabilidade do estado”.

<sup>3</sup> As críticas de Nietzsche a Sócrates constituem um tema recorrente na obra daquele. Ao tratar do problema da moral, Nietzsche acusa a prática da filosofia socrático platônica de suprimir os instintos para valorizar a razão. Na *Genealogia da Moral* (III XXV) o filósofo declara com veemência: “... Platão, o maior inimigo da arte que a Europa jamais conheceu. Platão, contra Homero: eis o verdadeiro, o total antagonismo – de um lado, o caluniador da vida, de outro, aquele que só podia ser seu adorador, a natureza de ouro”.

<sup>4</sup> O caráter paradigmático da cidade construída por Platão está explicitado pela fala de Sócrates, que, ao responder a Gláucon se uma cidade como ele propõe seria possível, diz da importância de se pensar através de modelos na vida política (V 472d-473b).

<sup>5</sup> A coincidência entre poder e saber, na visão de Platão, não era algo inovador na Atenas do século V. É ele quem diz na *Carta VII* (311 a-b) que isto já se dava empiricamente e no imaginário da cidade: “Por uma lei natural, a inteligência e o poder tendem a encontrar-se: procuram-se, aproximam-se, unem-se”, dando exemplos da união entre os sábios e os poderosos na história e nos mitos através das figuras de Péricles e do filósofo Anaxágoras, Creonte e Tirésias, Agamenon e Nestor, Odisseu e Palamedes, Zeus e

Como veremos mais pormenorizadamente, a crítica de Platão à democracia está fortemente ligada ao combate à indiferença política que havia tomado conta dos cidadãos de Atenas após a descentralização da autoridade e declínio das soberanias arcaicas, havendo uma excessiva relativização dos valores possibilitada pela sofística, de tal sorte que uma espécie de egoísmo privado parecia estar tomando conta dos cidadãos, pondo em risco a prática de uma política calcada no princípio da justiça.<sup>6</sup> Nesse sentido, o governo do rei filósofo platônico pode ser visto menos como uma proposta de tomada do poder da *pólis* pelo filósofo, e mais com um projeto de educação de jovens para o exercício da política, a fim de que esses estejam comprometidos com o bem da cidade, evitando desse modo, a submissão da coletividade pela tirania.<sup>7</sup>

---

Prometeu, entre outros. No entanto, esta era uma questão controversa na Atenas do século V, para não dizermos que o é, até os dias de hoje, se pensarmos que a ocupação dos cargos no regime democrático se faz pela eleição de cidadãos que estejam em posse de seus direitos políticos, sem precisarem necessariamente de uma formação técnica específica. Em Atenas, os cargos públicos eram distribuídos entre os cidadãos por sorteio. Muitos cidadãos nas assembleias populares sustentavam que isto garantia o exercício da democracia; para outros, no entanto, como discutem e mostram os *Discursos Duplos* (*Dissoí lógoi* - texto anônimo escrito por volta 400 a.C., atribuído à tradição sofística), a política deve ser exercida por homens preparados para tanto. Um dos questionamentos dos *Dissoí lógoi* (7-2) a favor disso é: “Porque não atribuis a teus escravos domésticos as tarefas por sorteio, para que o condutor de bois, se lhe couber em sorte o ofício de cozinheiro, cozinhe, e o cozinheiro conduza os bois, e assim por diante?”. Estava a pergunta lançada. Platão no *Protágoras*, igualmente, irá discutir a possibilidade do ensino da virtude, ou seja, a possibilidade mesma da educação dos seres humanos. Sócrates, que no início do diálogo parecia cético em relação à possibilidade do aprendizado de um saber como este (*Protágoras* 319b), muda de opinião, para concordar com o discurso inicial de Protágoras, que se denominava professor de arte política (319 a); sendo ele mestre nestes assuntos, ela conseqüentemente poderia ser ensinada (361d). Mais tarde, na *República*, Platão defende não somente o ensino da virtude, pois propõe um projeto de educação (*paideia*) política para os cidadãos, mas vai além, argumentando que o exercício do poder cabe tão somente ao filósofo (V 473e).

<sup>6</sup> O testemunho da *Carta Sétima* (325e-326a) fala da decepção de Platão com a política e a necessidade de unir o poder à filosofia nos planos político e individual: “A tal ponto as leis escritas e os costumes se achavam desmoralizados, que eu próprio, a princípio, tão cheio de ardor para dedicar-me à causa pública, considerando a situação reinante e vendo como tudo se achava na mais completa dissolução, acabei tomado de vertigens. Todavia, não desanimei de encontrar remédio para este estado de coisas, sempre à espera de ocasião oportuna para poder agir. Por fim, cheguei à conclusão de que as cidades do nosso tempo são mal governadas, por ser quase incurável a sua legislação, a menos que se tomassem medidas enérgicas e as circunstâncias se modificassem para melhor. Daí ter sido levado a fazer o elogio da verdadeira filosofia, com proclamar que é por meio dela que se pode reconhecer as diferentes formas de justiça política e individual.”

<sup>7</sup> Segundo Oliveira (2013, p.50), dizendo da preocupação de Platão, bem como dos pensadores da cidade, cada um ao seu modo, com a questão da soberania da lei como forma de se afastar a tirania: “ao longo de certo desenvolvimento histórico, a tirania acabou por se converter, no terreno do imaginário grego, na

No mesmo sentido, a “expulsão dos poetas da cidade”, que dá margens a interpretações como a de Nietzsche, que acusa Platão de inimigo da arte, por exemplo, precisa ser lida tendo em vista o significado do papel da poesia na Atenas do século V e o seu uso político. A nosso ver, a desaprovação de Platão dos poetas ocorre mais no sentido da demarcação do lugar da filosofia como uma nova forma de educação para a cidade, introduzindo, portanto, um saber crítico em relação ao tipo de educação que era hegemônico na época, do que contra a forma de ser da arte poética como a entendemos hoje, que é de se fazer através dos versos.<sup>8</sup>

Pretendemos com este trabalho, portanto, mitigar a crítica que Platão faz aos poetas, principais depositários do saber da *pólis*, bem como aos sofistas, os principais propagadores deste saber, para mostrar que a imagem do filósofo “inimigo da arte”, “contrário à liberdade de pensamento” e com vistas à defesa do totalitarismo não procede e não pode vigorar.<sup>9</sup> Mostraremos que, apesar de a defesa do rei filósofo (V

---

forma paradigmática do regime violento, indicando, pois, aquele momento limítrofe da experiência política em que a ordem jurídica e a liberdade civil são suprimidas pela ascensão de um indivíduo que enfeixa em suas mãos poderes absolutos e, no fim das contas, arbitrários. Assim, para os gregos, o regime tirânico, definindo-se como uma forma de mando fundada não no império da lei, mas na pura arbitrariedade do poder, representava não só o advento de um estado de terror e desordem no interior da *pólis*, mas a mais completa e brutal inversão de todos os princípios que constituíam e presidiam a verdadeira vida política, o reino da força, cuja vigência lançava a cidade nas fronteiras da barbárie”.

<sup>8</sup> Segundo Villela-Petit (2003, p.52), é preciso atentarmos ao que vem a ser a crítica à poesia no contexto da *República*. De acordo com ela: “convém não esquecermos que, em seus primórdios, boa parte do que virá a ser chamado de filosofia fora enunciado em poemas. A divergência a que se refere Platão não tem pois a ver com o fato de o pensamento ser enunciado em versos, ou seja, sob uma forma poemática, embora, para ele, essa não possa ser mais o modo de exposição do filosofar, por não ser congruente com a prática do *dialégesthai* que, a partir de Sócrates, passou a caracterizar o pensamento filosófico. A bem dizer, ao falar da poesia, Platão não está se referindo a tudo aquilo que se apresenta como poema. ‘Poesia’ no contexto da *República* tem a ver com as composições dos grandes poetas da tradição, e, sobretudo, com a poesia mimética, seja ela épica ou trágica”.

<sup>9</sup> Segundo Marques (2006b, p.269): “O desejo do filósofo é desejo por integração, por unificação; este é o sentido da totalidade possível ao modo de amar filosófico. A perspectiva do saber que é totalidade é uma pretensão tanto do filósofo como do sofista; o sofista pretende alcançar uma pansofia, no sentido de uma acumulação de saberes, de uma somatória que não é mais que uma justaposição de informações. A diferença própria do filósofo é o fato de ele buscar um saber unificado, pois a perspectiva da totalidade só é possível através da posição de um princípio de unidade; esta é uma função primordial da forma inteligível, na perspectiva platônica; a forma é o elemento que integra partes e diferença. O que nem sempre se percebe é que há modos diferentes de se unificar uma multiplicidade dada, o que determina toda



473e) por Sócrates e a briga com os poetas (X 607b) da cidade<sup>10</sup> terem povoado séculos e séculos do imaginário dos intérpretes da filosofia platônica, sendo ela tida muitas vezes como totalizante e supressora dos outros tipos de saber, essa visão global não faz sentido, se nos basearmos na análise atenta dos diálogos. Na *República*, explicitaremos através da complexa interlocução que Platão constrói entre os diferentes personagens, não só que o filósofo leva em consideração os saberes da cidade que estão expressos nas falas destes mesmos personagens, mas também que são esses mesmos saberes a grande fonte na qual ele se alimenta. Ou seja, o diálogo com o outro, embora nem sempre fácil, é decisivo para Platão construir sua filosofia, através da prática da dialética.

## 1.2. A pólis degenerada

O momento da escrita da *República* coincide com o esfacelamento da democracia de Atenas, após a guerra contra os espartanos (404 a.C.). A cidade perdia conquistas políticas duramente alcançadas desde as reformas políticas trazidas por Sólon (594 a.C) e consolidadas com Péricles em meados do século V (461-429 a.C).<sup>11</sup> Na política

---

a diferença entre uma compreensão propriamente dialética da totalidade e um viés totalitário da mesma. É preciso ter cuidado ao valorizar a totalidade ‘acima’ da multiplicidade, hipertrofiando um dos pólos da relação dialética; contra a sacralização eclesiástica do um, eu penso que não se pode esquecer que, em Platão, a perspectiva da unidade só faz sentido na dinâmica exigida pela multiplicidade; os diferentes diálogos dão ênfases diferentes a aspectos diferentes, produzindo unificações diferentes”.

<sup>10</sup> A briga entre filósofos e poetas não é inaugurada por Platão. Outros filósofos já os criticavam por causa da imagem que os poetas faziam dos deuses. Segundo o testemunho de Diógenes Laércio (IX, 18), Xenófanes “além de poemas em verso heróico escreveu elegias e iambos contra Hesíodo e Homero, cujas afirmações a respeito dos deuses criticou severamente”. No mesmo sentido, Diógenes Laércio testemunha que Heráclito (IX, I) dizia que: “Costumava dizer que Homero merecia ser banido dos concursos poéticos e surrado com varas, e Arquíloco também”.

<sup>11</sup> Segundo Pérez (1997, p.45): “A democracia é uma invenção grega, especificamente uma invenção ateniense. Não é uma elaboração rápida, surgida como um *flash*, como Athena surgindo da cabeça de Zeus, após o poderoso golpe de machado aplicado por Hefesto. A história da democracia ateniense leva tempo e é escrita por mais de 250 anos, desde as reformas de Sólon até a sua destruição pelas mãos dos macedônios através da liderança de Alexandre, no final do século IV (322 a.C.). O fato é que esta invenção marcou o destino do ocidente em matéria de organização política, ainda que as democracias modernas pouco se pareçam com a experiência grega. O ponto de partida da democracia, em termos de concreta manifestação política, é o conjunto de leis escritas por Sólon como Arconte, que se deu em torno

externa, o cenário não era o melhor. O imperialismo e a democracia estavam fortemente ligados e Atenas via a supremacia imperialista<sup>12</sup> conquistada desde o fim das guerras persas (479 a.C.) assolar-se juntamente com a democracia. O sistema democrático até então vigente na *pólis* foi substituído por governos tirânicos, que, além de representar a decadência do regime, puseram fim ao apogeu cultural vivido pela cidade. Em meio à crise política, testemunhos nos contam que houve a perseguição de inúmeros pensadores,<sup>13</sup> dentre eles Sócrates, considerado por Platão o mais justo dos homens, fato este que pode ter levado o filósofo a questionar a experiência política de sua cidade e a postular a *pólis* paradigmática esboçada na *República*.

O argumento da *República*, se pensarmos no contexto em que foi escrita, não é difícil de compreender. Platão forja uma cidade justa, baseada não no modo de fazer política que se dava na prática dos atenienses, mas no valor da verdade. Segundo Bolzani (2006, p.24), na visão do filósofo: “Uma cidade só será justa se puder ser verdadeira, apresentando-se como expressão da realidade. Somente o conhecimento dessa realidade, pode, portanto, proporcionar a compreensão de como essa cidade deve ser”. Desse modo, Platão relaciona o exercício do poder com o conhecimento de

---

da Olimpíada 46 (594 a.C.). Elas foram originalmente publicadas em tábuas de madeira, e são reconhecidas como uma constituição, embora elas não tivessem o caráter de um sistema articulado. Por um caminho complicado, com obstáculos e conflitos permanentemente em seu encaixo, vêm logo os nomes de Pisístrato, cujo acesso ao poder o define como um tirano; Clístenes, para alguns o verdadeiro inventor da democracia; e mais tarde Péricles, o momento mais alto da democracia ateniense” (Tradução nossa).

<sup>12</sup> Finley (1989, p.44) situa o ano de 454 a.C. como a data favorita do auge imperialista de Atenas, porque há a crença geral que o tesouro da liga foi transferido de Delos para Atenas nessa ocasião.

<sup>13</sup> Segundo Casertano (2010, p.40): “Nessa contradição social que, tanto naquele tempo quanto hoje, associava formas de democracia política com praxe imperialista, enxertava-se também uma contradição cultural frequentemente expressa numa verdadeira e própria ‘polarização’ das mentalidades: por um lado, as pesquisas, as análises, a filosofia de poucos; por outro lado, as crenças tradicionais, ou fanatismo, as superstições religiosas de muitos. (...) Por volta do ano 432, duvidar do sobrenatural e ensinar a astronomia eram crimes passíveis de perseguição penal. Anaxágoras, Diágoras, Protágoras, Sócrates, Aspásia, Eurípides estiveram entre os mais ilustres homens de cultura acusados de ‘impiedade’ numa situação aparentemente paradoxal, na qual muitas vezes posições de democracia se casavam com um

determinada realidade, ou seja, com o saber, como já dissemos. Esse saber, no entanto, não é um saber qualquer, mas é de um tipo que não se baseia em opiniões (*dóxai*) e nem numa determinada técnica específica, mas no conhecimento (*epistéme*) em que se apreende a própria essência das coisas. Por causa dessa especificidade, o homem a exercer essa função não seria um homem qualquer, mas o amante do conhecimento verdadeiro, ou seja, o filósofo. Este teria características importantes para um bom governante, dentre as quais é preciso destacar o amor pela ciência (VI 485b), a recusa da mentira (VI 485c), a afinidade com a verdade (VI 485 d), a alma temperante e de forma alguma ávida de riquezas (VI 485e), que o fariam legítimo ocupante do governo, por ser capaz de salvaguardar as leis e suas instituições (VI 484 c).

No entanto, Platão reconhece a dificuldade de seu projeto, pois além de o filósofo ser duramente criticado pelos cidadãos por causa de sua aparente inutilidade na vida prática da cidade,<sup>14</sup> o homem cujo interesse fosse a busca da essência seria dono de um caráter raro, não pertencendo à multidão.<sup>15</sup> Para o pensador, a natureza que coaduna com a busca da verdade surgiria “poucas vezes entre os homens” e “em pequeno número” (VI 491b). A maioria dos indivíduos, como demonstra o conjunto dos diálogos, e especificamente a análise que Sócrates faz da opinião (*dóxa*) acerca da justiça na cidade nos livros I e II da *República*, não parecia estar preocupada com a busca da virtude, mas, sim, com uma vida prazerosa, em que o exercício do poder estivesse submetido à satisfação de desejos individuais. Isso é demonstrado pelas opiniões

---

rígido conservadorismo cultural e, vice-versa, posições inovadoras no campo cultural associavam-se a tendências politicamente conservadoras, ou, às vezes, reacionárias”.

<sup>14</sup> A referência à “inutilidade” da vida contemplativa dos sábios está satirizada na comédia de Aristófanes, *As nuvens* (187 - 225), mas também na passagem da *República* em que Platão utiliza da imagem do navio (VI 488a-489a) para comparar a “disposição das cidades para com os verdadeiros filósofos”, que segundo ele é de considerá-los como “espreitadores de astros”, “tagarelas”, “imprestáveis” e “inúteis para a maioria” (VI 489c).

proferidas pelos homens mais influentes em relação ao governo da *pólis*, opiniões que, na visão platônica, deveriam ser as mais sábias, mas que, no entanto, mostram a desvinculação do exercício do poder com a justiça, exigindo a construção de um novo modo de se fazer política na cidade. O diálogo que tem início na casa de Polemarco, onde se encontram alguns jovens das famílias mais bem educadas da *pólis*, o sábio Céfalo e o sofista Trasímaco, explicitam essa realidade.

A fragilidade da opinião daqueles que eram considerados os melhores cidadãos aparece durante a conversa que é iniciada por Sócrates e Céfalo sobre as condições da vida boa na velhice e sua relação com a justiça (I 328d–331b) denuncia a crise de valores por que passava a cidade. A pergunta de Sócrates sobre a justiça é prontamente respondida por Polemarco, promissor filho de Céfalo, que, baseado no poeta Simônides, diz que “é justo devolver a cada um o que lhe é devido” (I 331e), inclusive ao inimigo “é devido justamente o que lhe cabe, isto é, um mal” (I 332b), afirmação duramente questionada por Sócrates. Para o filósofo, não seria “próprio de um homem justo prejudicar outro homem, seja ele quem for” (I 335b), ainda que o jovem Polemarco baseasse sua resposta em um dos poetas mais influentes da cultura grega.

O sofista Trasímaco da Calcedônia, tentando do mesmo modo responder a questão, adentra a discussão afirmando que o justo não é senão o vantajoso para o mais forte (I 338c), que as leis são o modo pelo qual os mais fortes subjagam os mais fracos (I 338 e-339a) e que seria muito mais vantajoso para um cidadão ser injusto na vida na cidade. Na verdade, para o sofista, os que criticam a injustiça o fazem porque temem ser por ela prejudicados (I 343b–344c), pois a experiência parecia provar que a vida do injusto, em suma, é melhor que a do justo (I 347e), argumentos refutados por Sócrates (I

---

<sup>15</sup> “Que a multidão seja filósofa, disse eu, é impossível” (VI 494a).

348c–354c). Trasímaco defende a tese convencionalista em voga no século V, de que a justiça é identificada à lei, corrente de pensamento teorizada pelo sofista Antifonte,<sup>16</sup> dizendo com isso que aquela se resume a uma construção humana pelos cidadãos da cidade, tendo em vista não o interesse destes mesmos cidadãos, como poderíamos pensar a partir de uma visão de democracia, mas o interesse dos mais fortes. É o sofista quem diz:

Em cada cidade, o governo estabelece as leis tendo em vista sua própria vantagem: o governo democrático estabelece as leis democráticas, o tirânico leis tirânicas, o aristocrático, as leis aristocráticas, e os outros do mesmo modo. Estabelecidas as leis declaram que o vantajoso para eles é o justo para os subordinados e punem quem infringe essa norma, como transgressor da lei e culpado de injustiça. Eis, portanto, excelentíssimo (*bêltiste*), o que eu digo ser justo sempre, em todas as cidades, sem exceção: o vantajoso para o governo estabelecido. É ele que tem o poder e, para quem raciocina corretamente, em todos os lugares, o justo é sempre a mesma coisa, a vantagem do mais forte. (*República* I 338e–a).

Essa tese, baseada em uma primeira reformulação que hoje chamaríamos de um realismo político, faz Trasímaco defender que as normas carecem de qualquer fundamentação ontológica, nada se podendo dizer de uma natureza (*phýsis*) harmônica e, portanto, regida por leis, como poderia se depreender de diversos sistemas de

---

<sup>16</sup> O sofista Antifonte relativiza o direito arcaico e as filosofias pré-socráticas, ao teorizarem estes últimos sobre a existência de leis na natureza, ou seja, que a cidade deveria refletir as leis da *phýsis*, se constituindo como um todo harmônico. Para o sofista, se daria justamente ao contrário. Segundo ele, as leis da cidade têm um caráter convencional, ou seja, não passam de um construto humano, que, ao invés de aproximar o homem da sua própria natureza, o afastam, permitindo, com isto, a possibilidade da convivência deste em sociedade. Os argumentos de Antifonte baseiam-se na observação empírica de que há costumes diferentes entre os povos, não podendo, portanto, dizer de uma universalização das leis, como se elas fossem naturais, como pensam os antigos; bem como da observação empírica da natureza do homem, que na sua visão só se realiza satisfazendo os seus instintos, e não os reprimindo, mesmo que estes sejam contra os interesses da coletividade. De acordo com suas palavras: “O exame dessas coisas é totalmente justificado pelas seguintes razões: porque muitas das coisas justas segundo a lei estão em pé de guerra com a natureza”. Nesse sentido, Antifonte diz, no início desse mesmo fragmento, que “Justiça, com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade da qual se é cidadão. De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza ” (DK80B44a). O sofista declara com isso, o convencionalismo das leis da cidade e a sua oposição com a natureza do homem. (Tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro).

pensamento pré-socráticos,<sup>17</sup> bem como dos princípios fundamentais da ética e do direito arcaicos,<sup>18</sup> mas muito pelo contrário. Declarando a artificialidade da vida política, Trasímaco defende que os legisladores não têm em vista o bem da multidão, suas leis não estão ancoradas na estrutura de um suposto mundo ordenado, mas reforçam o caráter pleonéxico do homem, que sempre busca a satisfação de seus próprios interesses.<sup>19</sup>

Os discursos dos interlocutores do livro I, apesar de aparentemente injustos e, por isso, combatidos argumentativamente com veemência por Sócrates, são, sobretudo, difíceis de serem refutados por basearem-se na prática política da *pólis* e por traçarem o panorama do modo efetivo de se fazer justiça na cidade. O questionamento das falas de Trasímaco e Polemarco pelas personagens Gláucon e Adimanto, como veremos a seguir,

---

<sup>17</sup> Aqui citamos uma das características do pensamento dos filósofos pré-socráticos, que é a de pensar o mundo como tendo uma ordem inerente a ele. Na *phýsis* (entendida como o processo de incessante mudança dos fenômenos) existe uma harmonia, ainda que esta não seja aparente. O universo, na filosofia desses pensadores é, portanto, um todo regido por leis universais. Anaximandro (610-547 a.C.) diz que “...Princípio dos seres ele disse (que era) o ilimitado...Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo”. Percebemos neste fragmento (DK12B1) que o filósofo usa termos próprios da vida da cidade, ou seja, do mundo humano, para explicar a natureza ordenada do *kósmos*. Segundo ele, as coisas, uma vez separadas, irão auto regular-se numa relação que é constante, contínua e circular, pois seguem a ordem do tempo. Em Heráclito, no universo há a unidade de contrários, ou seja, há um princípio ordenador do mundo, uma inteligibilidade que ultrapassa os atributos das coisas, nem sempre perceptível aos homens comuns: “Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas em apagando-se em medidas” (DK22B31). “Harmonia invisível à visível superior” (DK22B54). Heráclito mostra que, no mundo fenomênico, há uma harmonia que perpassa mesmo as coisas aparentemente dissonantes percebidas pelos sentidos: “Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (DK22B51). Tradução de Cavalcante de Souza.

<sup>18</sup> No Direito arcaico a justiça está ligada à religião do lar, ao culto aos antepassados. Há um direito divino. Segundo Coulanges (1995, p.37): “Ora, uma antiga crença ordenava ao homem que honrasse o antepassado; o culto do antepassado agrupou a família em volta do altar. Daí a primeira religião, as primeiras orações, a primeira ideia do dever e a primeira moral; daí também a instituição da propriedade, a fixação de ordem de sucessão e, enfim, todo o direito privado e todas as regras da organização doméstica. Depois aumentou a crença, e, ao mesmo tempo, alargou-se a associação. Os homens, à medida que sentem que há para eles divindades comuns, vão-se aliando em grupos cada vez mais extensos. As mesmas regras, inventadas e estabelecidas pela família, aplicam-se sucessivamente à frataria, à tribo e à cidade”.

<sup>19</sup> De acordo com Oliveira (2013, p. 88), embora Trasímaco não empregue explicitamente a antítese *nómos x phýsis* em seu tratamento da questão do estatuto da justiça e da lei, todo o seu argumento está construído sobre os pressupostos dessa oposição e pode ser considerado, assim, como mais uma expressão vigorosa da tese convencionalista.

aponta como não era fácil não se deixar persuadir pelos discursos proferidos pelos homens em geral. Somente almas de natureza filosófica e, portanto, raras, poderiam levantar questionamentos como esses e se posicionar de modo diferente da maioria, o que confirmaria a tese de Platão segundo o qual o poder caberia a indivíduos capazes de uma busca pela verdade.

A partir disso, Sócrates propõe analisar a prática política da cidade para depois se dedicar ao indivíduo, pois, segundo a visão do filósofo, suas crenças e suas ações são a fonte dos males da coletividade (II 368e). Para Sócrates, homens que são educados sob um tipo de ensinamento pragmático sobre a justiça – e aqueles esboçados no livro I servem como exemplo – não têm condições de construir uma cidade justa. Pelo contrário, o que eles erigem, baseados em suas crenças, é uma “cidade luxuosa”, entregue a excessos de todos os tipos, “cheia de inflamações” (II 372e–373a) e que, para satisfazer a “busca infindável de bens ultrapassando os limites do que é necessário” (II 373e), entrega-se a guerras constantes.<sup>20</sup>

Para Sócrates, as causas de males de uma cidade refletem a estrutura da alma dos homens que vivem nela. Segundo ele, há uma vinculação entre o sistema de valores dos indivíduos, ou seja, suas crenças arraigadas e sua ação política. Esta grande analogia que faz coincidir campos aparentemente diversos – alma (*psykhé*) e cidade (*pólis*) ou, em outras palavras, ética e política – é a tese do filósofo, a partir da qual ele irá conceber seu projeto educacional para os cidadãos. Nesse sentido, na visão platônica, a construção de uma boa cidade passaria por uma reforma não somente da vida prática da

---

<sup>20</sup> Finley (1989, p.93): “Calcula-se que, durante o século e meio que decorreu desde o fim das guerras persas em 479 a.C. até ser derrotada por Felipe da Macedônia em 338 a.C., Atenas esteve envolvida em guerras numa média de duas a cada três anos e nunca desfrutou de um período de paz de mais de dez anos consecutivos”.

*pólis*, mas principalmente da alma do indivíduo, pois é ele quem cria as leis e as instituições. O governo da cidade, que pode ser bom ou prejudicial para todos, depende do tipo de indivíduo que está no comando da mesma.<sup>21</sup>

Esse raciocínio faz Sócrates concluir que, para atacar os males causados por governos injustos e prejudiciais à coletividade, é mais eficaz um projeto de educação que oriente os cidadãos em direção à verdadeira justiça, trabalhando a partir do conjunto de crenças que estão nas almas dos homens. Uma cidade justa é aquela que viabiliza uma educação (*paidéia*) para os cidadãos que esteja de acordo com a natureza dos indivíduos e seja, ao mesmo tempo, compatível com o bem da *pólis*. Seguindo o argumento, cada grupo deveria ter, na visão de Sócrates, uma formação adequada para que cada qual exerça a tarefa “para a qual tem inclinação natural”, “sem se ocupar de outras coisas”, a fim de que a “desempenhe com perfeição” (II 374d). É lançado desse modo o projeto de educação dos cidadãos que Sócrates irá desenvolver ao longo dos livros II a VII e que tem início com o processo de formação do guardião, grupo mais importante, da qual irá sair o governante da cidade (II 374e).<sup>22</sup>

### 1.3. Educação pelos poetas e sofistas

Conta Platão que era opinião geral no seu tempo ter sido Homero o educador de toda a Grécia, tendo sido considerado o melhor poeta e o primeiro entre os trágicos (*República* X 606e). Segundo Villela-Petit (2003), para melhor entendermos a posição de Platão frente aos ensinamentos dos poetas, é bom atentarmos para o que representa a

---

<sup>21</sup> “Sabes que necessariamente há tantas espécies de homens quantas há de constituições? Ou crês que as formas de governo ‘nascem de um carvalho ou de uma pedra’ e não dos costumes dos cidadãos que, com o peso que têm, tudo arrastam consigo”? (VIII 544e).

<sup>22</sup> “Quanto mais importante for a tarefa dos guardiões, tanto mais lazer que as outras ela exigirá e ainda arte e máximo cuidado” (II 374e).



palavra dos mesmos dentro de uma comunidade onde prevalece a tradição oral. Nesse sentido, explicita Brisson:<sup>23</sup>

Invocando as Musas e especialmente a mãe delas *Mnemosyne* no início do seu trabalho, o poeta indica qual é a sua função. Como um visionário, com quem Platão o compara em muitos pontos, o poeta ‘é aquele que conhece, porque ele, entre os homens, lembra e testemunha o passado’. Em curto circuito com sua atividade racional, o poeta torna-se intérprete da divindade que se manifesta através dele. Em última análise, o mito deve ser considerado verdadeiramente como ‘palavra divina’. (...) O trabalho do poeta focaliza tanto a forma como o conteúdo do mito. O poeta completa o conteúdo do seu trabalho através da forma. Como um especialista na comunicação coletiva do que é digno de memória, ele organiza uma tradição oral de modo a fabricar uma história que se adapta ao contexto da sua enunciação.

A palavra dos poetas era, portanto, como dissemos, a grande depositária dos valores e ensinamentos éticos da sociedade grega. Por ter acesso privilegiado à memória primeira (*Mnemosyne*), o poeta era quem oferecia aos indivíduos os modelos de comportamento e a carga de valores que eles deveriam seguir, se os mesmos quisessem ser considerados membros daquele grupo.<sup>24</sup>

Para Platão, no entanto, esses ensinamentos, apesar de “divinos”,<sup>25</sup> estão cheios de ambigüidades. Segundo Brisson (1999, p.7), o modo de transmissão oral dos mitos faria com que perdessem sua originalidade, podendo carregar consigo algumas

<sup>23</sup> Brisson, 1999, p.47, tradução nossa.

<sup>24</sup> Segundo Marrou (1975, p.74-75), ao falar da importância da educação homérica: “É pelo canto e pela poesia que se veicula o ensinamento doutrinário. Possuindo algum conhecimento dos poemas de Homero, que muito cedo, sem dúvida, se tornaram ‘clássicos’, o menino devia acumular, antes de tudo, um repertório de poesias líricas, se quisesse tornar-se um dia capaz de participar honrosamente dos banquetes e de passar por um homem culto”. Do mesmo modo, testemunha Xenofonte, no *Banquete* (1-2): Nicérato responde a Cálías sobre qual o saber de que ele se orgulhava possuir: “- O meu pai, preocupado com que eu me tornasse um homem de bem, obrigou-me a aprender o Homero todo; de modo que agora seria capaz de recitar, inteiras e de cor, a *Íliada* e a *Odisséia*”.

<sup>25</sup> No diálogo *Íon*, em que Sócrates procura esclarecer o tipo de conhecimento de um dos maiores rapsodos da Grécia e que dá nome ao diálogo, vemos o reconhecimento do saber poético como divino, pela fala de Sócrates: “Pois não é em virtude da técnica nem de ciência que tu dizes as coisas que tu dizes acerca de Homero, mas por concessão e possessão divinas, como os coribantes percebem com acuidade apenas aquela canção que for daquele deus pelo qual eles são possuídos, e para essa canção eles são desembaraçados e abundantes de formas e palavras, mas de outras não cuidam, assim também tu, Íon, acerca de Homero, sempre que alguém o menciona, és desembaraçado, mas acerca de outros, ficas embaraçado. E a causa disso – pela qual tu me perguntas – e, em função da qual tu, acerca de Homero, és

incoerências. Para o comentador, Platão rechaça os mitos, por eles estarem encerrados num passado distante, sendo impossível sua comprovação por argumentos. Por causa dessas peculiaridades, os mitos só poderiam convencer os homens pela persuasão, ou seja, pela imitação (*mimesis*) das figuras paradigmáticas, ou pelo medo que evocam caso seus exemplos não sejam corretamente seguidos. Eles não passam pela conscientização do homem, ou seja, pela sua educação racional, para que ele compreenda verdadeiramente o sentido dos seus ensinamentos.

É por isso que, na *República*, o filósofo não poupa os poetas das inúmeras críticas nos livros II e III, retomando-as em profundidade, no livro X. Segundo o filósofo, o poeta faz uma conjectura errada sobre como são os deuses e os heróis (II 377b), figuras paradigmáticas que o homem de bem deveria seguir.<sup>26</sup> Os mitos não apresentam uma imagem coerente dos deuses (II 378d-e), mostrando-os como vingativos, causadores de males aos homens (II 380b), utilizando muitos disfarces (II 381d), cheios de preferências pelos seus escolhidos (II 379d) e sedutores dos homens com palavras e atos (II 383a). A divindade, na épica, é representada de modo geral muito próxima aos homens, agindo muitas vezes de modo pior que eles, pois seu comportamento nos leva a pensar que ela mesma é propagadora da injustiça, ideia fortemente rechaçada pelo filósofo, pois, segundo ele, “o deus não é causa de tudo, mas causa dos bens” (II 380e).

---

desembaraçado, mas acerca dos outros não, é que não é em virtude de técnica, mas de concessão divina (*teía moira*), que és terrível em louvar Homero” (*Íon* 536c-d). Tradução de Cláudio Oliveira.

<sup>26</sup> Segundo Jaeger (1936, p.57-59), sobre a importância da educação pelo exemplo, na Grécia antiga: “Trata-se do significado pedagógico do exemplo. Nos tempos primitivos, quando ainda não existia uma compilação de leis nem um pensamento ético sistematizado nada tinha, como guia da ação, eficácia igual à do exemplo”. (...) “A evocação do exemplo dos heróis famosos e do exemplo das sagas é para o poeta parte constitutiva de toda a ética e educação aristocráticas. (...) Mas até para os Gregos dos séculos posteriores os paradigmas têm o seu significado como categoria fundamental da vida e do pensamento. Basta recordar o uso que Píndaro faz dos exemplos míticos, que são um elemento tão importante dos seus

Quanto aos grandes heróis venerados pelos cidadãos, tais como Aquiles e outros, os poetas também erram ao propagar uma imagem segundo a qual eles se deixam dominar pela avidez de dinheiro (III 390e-391a), pela cólera (III 391b), pelos lamentos (III 388a), pela falta de moderação com os prazeres do corpo (III 390b), entre outros excessos. Sócrates alerta quanto ao perigo de se persuadir os jovens dizendo que os “heróis não são melhores que os homens” (III 391d), ou seja, incitando suas almas à falta de autodomínio. Esses elementos tantas vezes discrepantes e incoerentes com uma moral filosófica são fontes geradoras de dúvidas, como bem demonstra a contradição vivida pelos jovens Gláucon e Adimanto, pois o indivíduo educado através destes mitos, não sabe bem que comportamento seguir.

Como se não bastassem os questionamentos relativos aos discursos da poesia, Sócrates faz censuras à sua forma, criticando seu modo de elocução, ritmo e sua harmonia (III 396d-397c).<sup>27</sup> Isso porque a poesia, principalmente a que se dá em forma de diálogos, incitaria nos homens a vontade de imitação, de transitar por muitos papéis, prejudicando a ideia de educação da cidade, que é estimular que “cada um só pode exercer bem uma função e não muitas” (III 394e). Quanto ao ritmo, Platão entende que devem ser afastados dos jovens em formação aqueles que estimulam a alma a uma desarmonia, pois há gêneros que exigem variações de toda sorte para chegar ao modo de expressão que lhes são próprios (III 397c), e isso pode estimular que na cidade haja

---

cantos triunfais. Seria um erro interpretar essa utilização, que se estende à totalidade da poesia e a uma parte da prosa gregas, como simples recurso estilístico”.

<sup>27</sup> Segundo Sócrates, a elocução dos poetas se divide em narrativa (*diégesis*) simples, imitativa ou mista (III 392d). Apesar de o filósofo tecer crítica à elocução exercida nos discursos poéticos (III 395a), dizendo que “tudo o quanto dizem mitólogos e poetas é *diégesis*”, interessante é a observação de Brandão (2007) de que a *diégesis* não é um tipo de recurso usado somente na poesia, mas tem uso e importância filosóficas. Ele classifica o Sócrates-Platão de *diegeta*, pela sua arte de conduzir os discursos nos diálogos. “Há *diegese* quando um expositor assume inteira responsabilidade pelo desenvolvimento de um recurso

homens múltiplos ou duplos, o contrário do que o filósofo deseja formar, pois, para se obter a excelência em uma função, cada um deve fazer somente uma coisa (III 397 e).<sup>28</sup>

Contra a educação sofística, Platão trava outro grande embate nos diálogos. Esses educadores, que se autodenominavam professores de virtude, vinham suprir a carência de uma formação voltada para o exercício das novas funções exigidas por um regime democrático. Segundo Jaeger (1936), a educação profissional, passada de pai para filho no ofício ou na indústria, não podia satisfazer os ideais do homem da *pólis*. Era preciso forjar um indivíduo que mantivesse os valores culturais da tradição, um homem belo e bom (*kalós kai agathós*),<sup>29</sup> mas que fosse útil à manutenção da cidade democrática.

A finalidade do movimento educacional comandado pelos sofistas era a educação dos nobres e da nova classe que surgia na cidade, com o poderio de Atenas.<sup>30</sup> Eram esses

---

narrativo ou argumentativo” (Brandão, 2007, p.358). Assim, o autor mostra que: “A mera exposição dos registros já será suficiente para indicar que a *diegese* constitui um recurso relevante (na filosofia)”.

<sup>28</sup> Segundo Jaeger (1936, p.63), a preocupação de Platão com a poesia de seu tempo, tem a ver menos com a sua condenação como forma de expressão e mais com a força educacional que ela exercia perante os gregos. “Os valores elevados ganham, em geral, por meio da expressão artística, significado permanente e força emocional capaz de mover homens. A arte tem um poder ilimitado de conversão espiritual. É o que os Gregos chamaram *psicagogia*. Só ela possui ao mesmo tempo validade universal e a plenitude imediata e viva, que são as condições mais importantes da ação educativa. (...) a poesia tem vantagem sobre qualquer ensino intelectual e verdade racional, assim como sobre as meras experiências acidentais da vida do indivíduo. É mais filosófica que a vida real, mas é, ao mesmo tempo, pela concentração de sua realidade espiritual, mais vital que o conhecimento filosófico”.

<sup>29</sup> Jaeger (1936, p.27) explicita o conceito de *areté* representado por estas palavras: “O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *areté*, que remonta aos tempos mais antigos. (...) Homero entende por *areté* as qualidades morais ou espirituais. Em geral, de acordo com a modalidade de pensamento dos tempos primitivos, designa por *areté* a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores e, acima de tudo, heroísmo, considerando não o nosso sentido de ação moral e separada da força, mas sim intimamente ligado a ela”.

<sup>30</sup> Ver Capizzi (1986, 121-172) “Para melhor compreender o fenômeno histórico da sofística e sua mais forte intensidade no decênio 429-419, deve-se imaginar a situação que se estabeleceu em Atenas depois da reforma de Efialtes em 462. Desde que os níveis de renda requeridos por Sólon, e já restritos por Clístenes, tinham sido definitivamente abolidos, teve-se formalmente uma absoluta igualdade entre todos os cidadãos de cada condição: uma igualdade que Péricles tentou tornar a mais completa possível pela instituição das “remunerações heliásticas” (*mistophoria*), que deveriam permitir também aos homens mais pobres exercer efetivamente os direitos políticos (...) A força da riqueza tradicional, aquela concentrada nas mãos do *gêne* mais gloriosos, não era mais suficiente para monopolizar a afluência da mercadoria e do dinheiro à cidade: uma classe de novos-ricos de origem plebéia logo surgiu ao lado dos nobres. (...) Os sofistas foram os homens que compreenderam e pegaram no ar essa nova situação, explorando o melhor possível a coincidência de interesses: os ricos burgueses tinham necessidade de gramática, para se exprimirem em boa linguagem, de retórica, para obterem consentimento, de dialética, para fazerem valer

que necessitavam formar-se para a política e tinham interesse em exercer algum tipo de cargo. A educação aristocrata, baseada nos ideais da poesia, não tinha mais recursos para as novas demandas que surgiam.<sup>31</sup> Para o exercício da política, era necessário que os cidadãos desenvolvessem aptidões que os ajudassem a debater nas assembleias e a sustentar os seus posicionamentos. Era preciso aprender a arte de pronunciar discursos e principalmente técnicas para persuadir os ouvintes. A oratória tornou-se recurso necessário para todo cidadão. Os sofistas se puseram a serviço deste novo ideal, construindo o que podemos chamar de uma excelência (*areté*) política.<sup>32</sup>

No entanto, Platão vê esses mestres tão aclamados pela opinião pública<sup>33</sup> como “mercenários” (VI 493b), pois, segundo o filósofo, eles não teriam outro ensinamento senão as “opiniões que o vulgo expressa nas assembleias” (VI 492c), mudando seus discursos ao sabor da platéia que encontravam. Por não sustentarem argumentos sólidos, os sofistas não empreendiam uma busca legítima pela verdade, mas limitavam-se à

---

suas boas ou má razões; e, por outro lado, tinham bastante dinheiro para comprar essas técnicas aos sábios. Donde a contemporaneidade dos dois fenômenos: a ascensão dos bem-sucedidos e a confluência dos sofistas para Atenas”.

<sup>31</sup> Segundo Marrou (1975, p.22-23): “Cortesia, mas também habilidade: como portar-se no mundo como reagir ante circunstâncias imprevistas, como proceder e, antes de tudo, como falar: seja-me suficiente evocar Telêmaco em Pilos ou em Esparta, e Náusica diante de Ulisses náufrago. Tal é sumariamente esboçada, a imagem ideal do ‘perfeito cavaleiro’ da epopéia homérica. (...) essa cultura, de conteúdo rico e complexo, supõe uma educação adequada. Ora, essa última não nos é desconhecida: Homero interessa-se pela psicologia de seus heróis na medida suficiente para que saibamos de que maneira eles foram educados, de que maneira puderam chegar a essa flor do cavaleirismo”.

<sup>32</sup> De acordo com Casertano (2010, p.17): “Se é verdade que os institutos da democracia ateniense representam o espaço político no qual se medeiam as tensões e lutas econômicas e sociais da sociedade grega desse período, essa mediação política impõe todavia novas exigências e novas habilidades: a exigência de homens capazes de sustentar e de fazer prevalecer uma tese, impondo-a à maioria da assembleia e, portanto, a exigência de homens que possuam uma ‘técnica do discurso, ou seja, uma ‘habilidade’ não necessariamente ligada a certa classe social. Os sofistas se apresentam, então, em primeiro lugar, como os ‘novos mestres’ aqueles que satisfazem a exigência puramente retórica, mas tem um claro valor político e social: expressar-se de modo convincente, obter consenso, fazer valer as próprias razões, significava libertar-se de um complexo de inferioridade em relação às classes aristocráticas tradicionalmente detentoras do poder e do consenso”.

<sup>33</sup> A cena em que Platão representa a estada de Protágoras em Atenas na casa de Cálías mostra o fascínio que os sofistas exerciam sobre a juventude. “Todas as vezes que ele e seus acompanhantes se voltavam, em perfeita ordem e precisão os ouvintes se apartavam para a direita e para a esquerda, e, formando um círculo, numa execução admirável, vinham de novo colocar-se atrás dele”. (*Protágoras* 315b).

prática da erística,<sup>34</sup> da retórica e da antilogia,<sup>35</sup> com o objetivo de alcançar vitórias pessoais e não embates propriamente filosóficos. Segundo ele, o uso que os sofistas faziam dessas práticas as tornavam extremamente perigosas, pois poderiam levar os jovens a destruir toda e qualquer autoridade, prejudicando sua educação (VII 537e–599b).

A sofística era herdeira da vocação educacional da poesia.<sup>36</sup> De acordo com Thayer (1977), haveria muitos precedentes históricos que permitiriam ao filósofo encontrar a conexão entre poesia e sofística. Isso porque não somente a poesia era uma parte fundamental dos currículos sofistas, mas também porque alguns poetas eram lembrados como tais. No *Protágoras*, a personagem, título do diálogo, nos lembra que os poetas Homero, Hesíodo e Simônides, bem como muitas outras personalidades da época, praticaram a sofística.<sup>37</sup> Além do mais, Homero era o material de que esses novos mestres se serviam para os ensinamentos sobre a virtude. A vastidão da obra homérica permitia isso, pois discorria sobre temas tais como as guerras, os comandos bélicos, até

---

<sup>34</sup> Segundo Kerferd (2003, p.109), “É derivada (a erística) do substantivo *éris*, que significa luta, disputa, controvérsia; quando Platão usa o termo, erística significa ‘buscar vitória na argumentação’, e a arte que cultiva e provê os meios de alcançá-la. Segue-se daí que erística, como tal, estritamente falando, não é uma técnica de argumentação. Ela pode usar uma ou mais de uma série de técnicas a fim de alcançar seu objetivo, que é o sucesso no debate ou, pelo menos, a aparência de sucesso”.

<sup>35</sup> Segundo Kerferd (2003, p.110), “Consiste (a antilogia) em opor um *lógos* a outro *lógos*, ou em descobrir ou chamar atenção para a presença de uma oposição em um argumento, ou em uma coisa ou situação. A característica é opor um *lógos* ao outro, por contrariedade ou por contradição”. Neste sentido ver também Diógenes Laércio (51), que, testemunhando sobre Protágoras, diz que ele “foi o primeiro a afirmar que sobre todos os assuntos existem dois argumentos antitéticos entre si e utilizou-os, arguindo mediante perguntas e respostas, prática que ele iniciou”.

<sup>36</sup> Segundo Marrou (1975, p.96), “Cabe perguntar, então, se o estudo dos poetas não foi para os Sofistas, sobretudo, uma ocasião para desencadear estes debates em que podiam exibir sua virtuosidade dialética. É, realmente, necessário dar-se bem conta de que, com o domínio, logo explorado, das grandes ideias gerais, a poesia era o único ponto de apoio que a erística podia encontrar na cultura de seus contemporâneos (...) os sofistas não tardaram de aprofundar o método, a fazer da crítica dos poetas o instrumento privilegiado de uma ‘exercitação’ formal do espírito”.

<sup>37</sup> *Protágoras* 317d: “Aliás, sou de opinião que a arte do sofista é muito antiga, mas que os homens das outras eras que a praticaram com medo dos percalços da profissão, recorriam a subterfúgios para escondê-la, valendo-se alguns, como Homero, Hesíodo e Simônides, da poesia; outros mais, como Orfeu e seus discípulos, dos mistérios e oráculos”.

os governos das cidades e a educação dos homens (X 599d). Era desse mar de ensinamentos que os sofistas tiravam materiais para a produção de seus discursos, o que intensificava ainda mais a crítica de Platão a esse movimento, uma vez que o filósofo questionava a autoridade educacional dos poetas.<sup>38</sup>

Mas, nas palavras de Jaeger (1936), os sofistas não o faziam como meros “epígonos”. Esses sábios levantavam na poética inúmeras questões, seguindo o racionalismo conquistado pela ascensão das artes e da filosofia nos tempos de Péricles, tomando as histórias com finalidades utilitárias, ou seja, interpretavam a poesia ao sabor dos problemas políticos do seu tempo. Com isso, criavam um novo tipo de conhecimento, mas não deixavam de ratificar a sabedoria dos poetas, sendo seus grandes propagadores.<sup>39</sup>

É contra as grandes potências educadoras de seu tempo, a sofística e a poesia, que Platão trava seu embate. Segundo Thayer (1977, p.597), Platão inclui poetas e sofistas na classe dos imitadores, mais especificamente na classe de “fabricadores de verossimilhanças”, argumentando que a audiência que se apraz com as imitações é seduzida por elas e não pela realidade. Diante dessas críticas, Sócrates levanta a questão do que deveria ser a verdadeira educação. Isso porque, retomando a pergunta de Adimanto (II 365b), os jovens pareciam ficar muito perdidos acerca da virtude, uma vez

---

<sup>38</sup> Platão também retira material para reflexão dos poetas. Toda a base da cultura grega vem da poesia. A diferença está no modo como o filósofo se apropria desta vastíssima e riquíssima tradição cultural. A crítica platônica destitui os ditos “retores” e “sofistas” de suas pretensões e propõe o diálogo reflexivo e argumentado, regulado por valores como “justiça” e “verdade”, como prática autêntica da justiça.

<sup>39</sup> Um bom exemplo é *O Elogio de Helena* de Górgias; vejamos como a questão da mulher, causa da guerra de Tróia relatada no poema de Homero, é problematizada pelos sofistas, a fim de ensinar para seus discípulos o poder da palavra: (2) “É dever do mesmo homem dizer corretamente o que é preciso refutar os que censuram Helena, mulher em torno do qual, uníssona e unânime é a crença dos que ouviram os poetas e a fama do nome, que se tornou memento de males. E eu quero, tendo dado uma lógica ao discurso, tanto livrar da acusação aquela que ouve falar mal de si, quanto os que censuram, tendo demonstrado que se enganam e tendo mostrado a verdade, livrar da ignorância”. Tradução Maria Cecília M. Coelho

que a opinião das maiores autoridades em educação não os estimulava a procurar a justiça, a não ser para obter vantagens pessoais.

É Sócrates quem nos fala no Livro X da *República* da velha divergência entre a filosofia e a poesia (607b) e bane os poetas da cidade, chamando-os de “imitadores” (597e). Incitando a antiga briga,<sup>40</sup> o filósofo desafia seus interlocutores a provar qual cidade teve um bom governo a partir dos ensinamentos do mais famoso poeta da *pólis*, Homero (X 599e), e se teria havido uma guerra bem-sucedida graças ao seu comando ou aos seus conselhos (X 600a). Ao travar esse embate, Platão mostra o quanto as opiniões propagadas pelos educadores da juventude não são capazes de erigir a justiça na cidade. Sendo assim, ele justifica a necessidade de uma educação adequada para os cidadãos, a fim de construir uma *pólis* paradigmática. Sócrates, defensor da possibilidade do ensino da virtude, acredita que haveria uma plasticidade na alma juvenil (*eúplaston*) que precisa ser bem moldada para que se possa dar à alma do homem uma conformação justa. É ele quem diz: “Então sabes que, em todo o trabalho, o mais importante é o começo, principalmente quando se trata de jovens e de crianças em tenra idade?” (II 377b).

A partir disso, a exposição de almas jovens a saberes questionáveis como o da poesia e da sofística poderia ser muito pernicioso. Platão reconhecia o poder encantatório da retórica e da musicalidade dos versos épicos. Os recursos de transmissão das mensagens desses sábios visavam agradar, e, devido ao prazer que impingiam às almas dos homens, tomando-lhes as emoções,<sup>41</sup> podiam imprimir-lhes marcas por toda

---

<sup>40</sup> De acordo com Thayer (1977, p.597): “Platão não foi o primeiro crítico filosófico das artes. Os filósofos reconheceram que a poesia poderia conter falsidades e decepção. Hesíodo aponta a possibilidade da falsidade da arte poética na fonte da poesia. Píndaro diz de Homero que suas mentiras habilitariam os homens a descaminhos com suas histórias, cegando o coração de uma multidão”.

<sup>41</sup> Para Platão, o poeta imitador não teria o pendor natural para alimentar a parte da alma cujo “caráter é doce, é sereno”, “sempre semelhante a si mesmo” e “nem se dá a conhecer rapidamente” (X 603d). Isso porque, para agradar a multidão e “ter bom nome junto do povo”, seus personagens dão mais vazão “ao



uma vida, vindo daí sua grande força, que, mal utilizada, poderia prejudicar toda uma cidade.<sup>42</sup>

Desse modo, estava justificada por Platão toda a crítica à poesia e à sofística. Como bem caracteriza Vilella-Petit (2003, p.52), “Poesia no contexto da *República* tem a ver com as composições dos grandes poetas da tradição, e, sobretudo, como a poesia mimética, seja épica ou trágica” que exercia o papel de grande educadora da *pólis*. O que Platão denuncia, segundo a comentadora, é a “ambivalência relativa ao divino e aos modelos da cidade que subsistia nos trágicos e, sobretudo, o uso que faziam dos poetas tanto a opinião comum quanto os sofistas”. Nesse sentido, a crítica da *República* aos poetas e sofistas não pode ser reduzida ao modo como entendemos poesia nos dias de hoje; o uso da poesia, enquanto grande potência educadora da cidade, tem consequências éticas decisivas, na medida em que faz com que os cidadãos sejam educados por opiniões impossíveis de serem refutadas, muitas vezes equivocadas e contraditórias; é isso o que preocupa o filósofo, não o seu caráter estético. De acordo com Marques (2006, p.139):

---

caráter irascível e volúvel” (X 605a), que, segundo o filósofo, é mais fácil de imitar. Assim, o que há de mais belo no comportamento humano que “é manter a maior calma em meio aos infortúnios e não sentir ira, porque não é evidente o que é bom ou mau em tais situações” (X 604 c) não é estimulado pela poesia. Pelo contrário, segundo o filósofo, se os homens tomam os seus exemplos, e aqui podemos pensar na ira de Aquiles que dá início à *Iliada*, eles poderão agir como crianças, “que diante de um encontrão, ficam com as mãos no local da batida, perdendo tempo numa gritaria” (X 604d), explica o filósofo. Para Sócrates, portanto, diante das vicissitudes humanas, é preciso agir ao contrário: “é preciso, tão rapidamente quanto possível, acostumar a alma a empenhar-se em curar o que está doente e em por em pé o que sofreu uma queda, fazendo com que com o remédio a doença desapareça” (X 604d).

<sup>42</sup> O reconhecimento do encantamento exercido pela poesia e também pela sofística, como vimos na cena em que Platão retrata o fascínio dos seguidores na presença de Protágoras no diálogo do mesmo nome, está mais uma vez reconhecido por Platão na *República* (III 387b) em diversas passagens: “Quanto a estes versos e todos os semelhantes, pediremos que Homero e os outros poetas não nos queiram mal por eliminá-los, não porque não sejam poéticos e o povo goste de ouvi-los, mas porque, quanto mais poéticos forem, menos deverão ouvi-los crianças e homens que devem ser livres e temer mais a escravidão que a morte”. “Assim, penso eu, do poeta diremos também que, embora nada saiba senão imitar, ele consegue, por meio de palavras e frases, usar as cores de cada uma das outras artes, que outros que são como ele, vendo-as graças às palavras ditas, quer se fale do ofício do sapateiro ou segundo um metro, um ritmo e sua

Nos livros II e III da *República*, a caracterização da poesia como falsa significa que ela não é capaz de representar corretamente as opiniões, as atitudes e as ações que devem ser aquelas que favorecem uma boa vida ética. (...) Na medida em que os valores transmitidos pela poesia são falsos, o processo de identificação com os personagens implica a assimilação e fixação, pelo espectador, de crenças falsas em sua própria alma. Essa fixação constitui aquilo que Platão chama de ‘o falso na alma’ (*en tē psykhē pseûdos*), aquele que consiste em ser enganado ou em ser ignorante ‘na parte que é, de algum modo, soberana de si mesma e com relação àquilo que é soberano (*tōi kyriotátōi pou* (...) *kai perì tà kyriótata*).

O problema de uma educação inadequada é, desse modo, um problema ético, que tem consequências na vida política da cidade.<sup>43</sup> O cidadão que carrega falsas crenças na alma, tais como as que circulam entre os muitos da cidade, dizendo que a vida boa é aquela em que o homem dá vazão a todos os seus desejos, de forma acrítica, como faz Trasímaco, ou que ser injusto traz vantagens sociais, como pode ser depreendido da poesia, dificilmente tem controle sobre si mesmo e, por causa disto, pode provocar grandes males à coletividade.

#### 1.4. A estranha admiração pelos poetas

No entanto, uma análise mais apurada da *República* nos mostra que, paralelamente às críticas que Platão tece aos poetas, há passagens em que ele faz muitos elogios aos mesmos, chegando a declarar o “afeto e respeito” que tem por Homero;<sup>44</sup> Sócrates utiliza alguns exemplos de sua poesia como bons paradigmas para a educação

---

harmonia, julgam que ele fala muito bem quer sobre a arte militar, quer sobre outra coisa qualquer. Tal é o encantamento que, por sua natureza, esses fatores produzem” (X 601b).

<sup>43</sup> Nesse sentido, mais uma vez nos esclarece Villela- Petit (2003, p.61): “Não se trata de prender, em algum Goulag helênico, os grandes poetas da tradição, mortos há muito, ou mesmo os poetas trágicos mais recentes ou quase contemporâneos, como foi até sugerido por leitores apressados e ávidos por traçar uma genealogia para o totalitarismo do século XX, mas, sim, de destroná-los da posição que ocupam e da autoridade que gozam no âmbito da educação”.

<sup>44</sup> Ver passagens em que Platão tece elogios a Homero (V 468d-e; X 595c), fazendo referência ao seu afeto e admiração por este (X 595b-c) e ao prazer proporcionado pela poesia em geral (X 607d).

do guardião da *pólis*,<sup>45</sup> mostrando que o poeta reconhece, por exemplo, a coragem – uma das virtudes mais necessárias aos guardiões – como digna de ser estimulada entre os heróis.<sup>46</sup>

Em outras passagens, Sócrates se refere à dificuldade de se contrapor a um poeta da envergadura de Simônides, dizendo não ser fácil discordar do mesmo, “homem sábio e divino que é” (I 332a); chega também a elogiar alguns versos de Píndaro, dizendo ser ele “admirável” (I 331e). O filósofo usa exemplos de Hesíodo, antes considerados inadequados, por fazerem uma imagem errônea dos deuses;<sup>47</sup> exemplos que servem para que Sócrates justifique a necessidade da moderação do guardião, que, segundo ele, deveria aprender com a sentença do mesmo poeta, que diz que, “de certo modo, a metade é maior que o todo” (V 466c). Hesíodo também é citado quando Sócrates compara o ciclo de transformação dos regimes políticos das cidades com a ascensão e queda das raças de ouro, bronze e de ferro dos mitos das raças, narrado pelo poeta nos *Trabalhos e os dias* (VIII 547a)<sup>48</sup>. Da mesma forma, poderíamos lembrar a citação que Platão faz de trechos de Ésquilo, especialmente da peça *Os Sete Contra Tebas*, que gira em torno da justiça, tema correlato ao da *República*, ao falar do governo oligárquico

---

<sup>45</sup> Nesta passagem III 390d, em que Platão reproduz *Odisseia* XX, 17, 18, ele elogia a conduta do herói que não se deixa levar pela dor das emoções: “bateu no peito e repreendeu seu coração dizendo-lhe: agüenta coração! Sofrimento mais atroz já suportaste um dia”. Sobre a dieta dos guardiões, Platão prescreve a dieta dos heróis homéricos, que, estando em campanha não serviam-se de peixes, mas daquilo que eles podiam transportar sempre às mãos, que no caso eram as carnes assadas e ainda alimentavam-se de comidas sem temperos” (III 404c).

<sup>46</sup> Sócrates elogia a atitude de Homero ao honrar a coragem de Ájax pelos seus feitos em combate: “Ah! quanto a isso, disse eu, obedeceremos a Homero. Nos sacrifícios e em todas cerimônias semelhantes, honraremos os corajosos, na medida em que se mostrarem corajosos, com hinos e distinções que falávamos e, além disso, com lugares de honra, com carnes e também com taças cheias para que, com as honras que prestamos, estejamos ao mesmo tempo forjando homens e mulheres valentes” (V 468e).

<sup>47</sup> Aqui Adimanto critica as falas de Homero e Hesíodo que dizem que os deuses concedem aos homens piedosos uma inesgotável fonte de bens, perguntando à Sócrates se “a embriaguez eterna (de acordo com estes poetas) é a mais bela recompensa pela virtude”(II 363c –d).

<sup>48</sup> Para compreender mais pormenorizadamente a relação de Platão com Hesíodo na *República*, ver Oliveira, 2013.

(VIII 550c), usando as palavras do vidente Anfiraos e outros, sempre para embasar seus argumentos. Outra temática tomada da poesia é o caso da comunidade de mulheres, tratado pelo poeta cômico Aristófanes e outros, e que Platão ousadamente expõe no Livro V (450b). Em síntese, esses são alguns exemplos que mostram que o filósofo empreendia um efetivo diálogo com a tradição poética.<sup>49</sup>

Quanto ao modo platônico de filosofar e ao uso dos recursos da poesia, Hyland (1988, p.319) nos lembra que Platão não escreveu uma “Teoria da Justiça” em primeira pessoa. Muito pelo contrário, a *República*, ela mesma, é a imitação de um diálogo que Sócrates teria tido com as personagens Gláucon, Adimanto, Trasímaco, Polemarco e Céfalo. Em todos os diálogos, Platão não dá voz somente às palavras de Sócrates, mas imita uma variedade de tipos bons e maus, apesar de criticar a poesia duramente no decorrer dos livros, dizendo que a imitação confunde a alma dos jovens e a corrompe. Nesse sentido, Jaeger problematiza a crítica de Platão à poesia (1936, p.120):

A própria obra de Platão depôs contra ele: seus Diálogos não são bem o modelo mesmo duma poesia magnífica, que não renuncia a nenhum dos procedimentos da arte, que termina por servir-se do próprio mito para instilar a persuasão por um encantamento quase mágico? (...) Mas não somente isto: cada página de seus Diálogos testemunha, de maneira brilhante, quanto a cultura pessoal de Platão se havia nutrido e beneficiado do ensino tradicional dos poetas: a citação de Homero, dos líricos, dos trágicos brota espontaneamente de sua pena, serve para exprimir seu pensamento profundo, que ela sustenta tanto quanto o ilustra. Pelo uso que dela faz, Platão demonstra, contra sim mesmo, não apenas a fecundidade dessa cultura literária, mas também o proveito que o espírito filosófico podia dela tirar.

---

<sup>49</sup> Segundo Kerferd (2003, p.274), “A ideia de uma revolução política realizada por mulheres foi o tema da comédia *Lisístrata*, de Aristófanes, produzida em 411 a.C.; e por volta de 392 a.C., no *Ecclesiazusae* (*A assembléia das mulheres*)”. Segundo o autor, em *A assembléia das mulheres* a personagem Praxinoa (583-724) propõe num discurso longo segundo o qual “Toda a propriedade, todos os alimentos e todo o dinheiro devem pertencer à comunidade e, em consequência, a pobreza será abolida. Haverá completa liberdade sexual e todas as mulheres serão compartilhadas pelos homens. Os filhos considerarão todos os homens como seus pais”. Para Kerferd, “As semelhanças com o que Platão diz na *República* são realmente notáveis, e não só é possível como também bastante provável que Platão conhecesse a peça na época em que estava escrevendo a *República*”.

Podemos falar do mesmo modo, em relação à sofística.<sup>50</sup> Apesar de duramente criticá-la, na sua obra como um todo, especialmente na *República*, dizendo que é por causa de seus ensinamentos que os jovens têm a alma corrompida, não sendo esta educação capaz de formar um caráter humano (VI 493a), Platão recorre a diversas de suas técnicas. O uso de imagens para justificar suas hipóteses,<sup>51</sup> o método de conversar através de perguntas e respostas,<sup>52</sup> a busca pelo melhor argumento nas discussões, que é um dos objetivos da retórica e da antilogia,<sup>53</sup> são todos recursos vindos da sofística. Também devemos reconhecer a presença de diversas questões lançadas pelos sofistas no decorrer dos diálogos,<sup>54</sup> mostrando que esses pensadores, apesar do seu modo de atuar, levantam questões de extrema importância aos embates filosóficos, chegando a pautá-los. Segundo Marques (2007, p.17), “se nos escritos de Platão, o sofista não pode ser considerado propriamente um filósofo, os problemas que surgem daí são tidos como

---

<sup>50</sup> Segundo Casertano (2010, p.10): “Se é verdade que em toda obra platônica flui sempre, subtendida e explícita, frequentemente velada por sapientíssima ironia, uma polêmica inclusive áspera contra os sofistas, é também verdade que é possível encontrar não poucas passagens nas quais se expressa em relação a eles alguma admiração (por exemplo, o *Protágoras*, o *Mênnon*, o *Banquete*, o *Teeteto*, o *Hípias Menor*)”.

<sup>51</sup> Aqui lembramos do mito de Prometeu no diálogo *Protágoras* (320d-322d), proposto por este. No mesmo sentido, podemos falar de imagens propostas por Platão na *República*, tais como a imagem da linha, da caverna e o próprio mito de Er.

<sup>52</sup> Segundo Diógenes Laércio (IX, 53), “Protágoras foi o primeiro a introduzir o método de discussão chamado socrático”. Neste sentido, no diálogo *Protágoras* (392b), Platão elogia o sofista como hábil em perguntar e responder. No entanto, sabemos que este é um tema controvertido.

<sup>53</sup> Nesse sentido, apesar das críticas de Platão, a antilogia é uma das etapas da dialética. Para Kerferd (2003), Platão não está condenando a antilogia como tal. Segundo o comentador, o processo de *élenkhos*, ou seja, da refutação lógica, é, para Platão, uma parte normalmente necessária do processo de dialética. No *Fédon* (85c-d) e na *República* (534b-c), segundo o comentador, Platão está condenando o abuso do *élenkhos* quando usado para propósitos frívolos, mas, por implicação, ele o aprova quando usado para a finalidade da dialética. Segundo Marques (2006, p.124), a antilogia é reproposta por Platão, que a transforma em dialética. Sócrates mostra, no livro VII, que a filosofia é tornada possível através da contradição, pois essa tem a capacidade de incitar a inteligência, provocando a pesquisa filosófica.

<sup>54</sup> A mesma ideia é confirmada por Kerferd (2003, p.11), “A modernidade da extensão dos problemas formulados e discutidos pelos sofistas no seu ensino é realmente espantosa (...) Primeiro, problemas filosóficos na teoria do conhecimento e da percepção (...). A natureza da verdade e, acima de tudo, a relação entre o que parece ser e o que é real ou verdadeiro. Depois a sociologia do conhecimento, que reclama por investigação, porque muito do que supomos conhecer parece ser socialmente, na verdade

perfeitamente filosóficos”. O problema da *República*, por exemplo, que é tratar de um projeto educacional para a *pólis*, é um tema sofisticado (*Protágoras* 319a)<sup>55</sup> por excelência. A ambigüidade de Platão em relação aos sofistas é assim descrita por Casertano (2010, p.29):

O projeto cultural e político de Platão ia, de fato, muito além da cultura do seu tempo, abrindo perspectivas insuspeitadas e absolutamente originais, quer no campo epistemológico, quer no filosófico e político. Mas uma leitura dos seus diálogos pôs em evidência, como sempre aconteceu e acontece na história da cultura, os aspectos mais fáceis e macroscópicos da sua crítica aos sofistas, sem ir à profundidade e colher desse modo a problemática e a complexidade de sua relação com as doutrinas deles; e assim aconteceu de Platão ter sido considerado *tout court* o ‘liquidificador’ para sempre dos sofistas (p.29)

A partir do que foi dito, podemos concluir que o filósofo empreende diversas críticas aos saberes dos poetas e sofistas na cidade, mas interessa-se visivelmente pelo conhecimento desses educadores, dialogando com esses personagens, a partir do saber desses mestres como veremos a seguir. Assim afirma Villela-Petit (2003, p.59):

Vemos outrossim que Platão não renega sistematicamente o que os poetas afirmam. Necessário é o discernimento relativo às afirmações que fazem em suas obras. Platão não hesita em recorrer aos poetas quando o que dizem faz freqüentemente apelo a analogias tomados do campo artístico.

Qual seria então, o sentido dessa aparente contradição no pensamento de Platão? Entendemos que, para responder a esta pergunta, precisamos entrar no método de pesquisa filosófico por excelência. Portanto, o que pretendemos mostrar com nosso trabalho é que a filosofia de Platão – embora crítica da cultura de seu tempo – não pode ser apartada dessa mesma fonte, pois é no conflito e no diálogo com ela que,

---

eticamente, condicionado. (...) E ainda: o que é a justiça? (...) O problema do castigo. Natureza e finalidade da educação e o papel dos professores na sociedade”.

dialeticamente, através da interlocução de seus personagens, que sua filosofia vai se construindo. Desse modo, a ideia do filósofo contemplativo, afastado de sua cidade, longe do contato com os homens, possuidor de um saber totalitário é insustentável. A filosofia, embora crítica do senso-comum e diferente dele por seu caráter eminentemente reflexivo, não tem, e nem pode ter, um limite tão separado do saber dos homens comuns, até porque é a partir desse saber que ela se faz. Novamente, é Jaeger que nos ensina (1936, p.140):

A raiz da ética filosófica de Platão e Aristóteles na ética da velha *pólis* foi desconhecida dos tempos posteriores, habituados a encará-la como ética absoluta e intemporal. (...) a aceitação consciente da antiga ética da *pólis* pela moral filosófica posterior e a influência que por meio desta exerceu sobre o futuro são para nós um processo perfeitamente natural da história do espírito. Nenhuma filosofia vive da pura razão. É apenas a forma conceitual e sublimada da cultura e da civilização, tais como se desenrolam na história. Em qualquer dos casos, isto é verdadeiro para a filosofia de Platão e Aristóteles. Não podem ser compreendidas sem a cultura grega, nem a cultura grega sem elas.

A partir disso, pretendemos mostrar como o saber do filósofo vai se construindo a partir do diálogo que ele trava com o outro, ou seja, com seus interlocutores principais, que, no presente caso, são as personagens da *República*. Temos por objetivo mitigar, com isso, a imagem da filosofia platônica como sendo apartada, ou mesmo separada em dois mundos, utópica, que nasceria na alma do filósofo tão somente a partir de uma contemplação alienante. A filosofia platônica, se levamos em conta a crença própria da cultura grega e da filosofia pré-socrática de que não há *criatio ex nihilo*, apesar de todo o seu caráter de transcendência, nasce da e para a cidade. É, portanto, no embate dialético de Platão com a tradição que o filósofo erige o seu saber. Nosso trabalho de pesquisa

---

<sup>55</sup> É interessante também lembrar que, segundo Diógenes Laércio (III, 37), Protágoras escreveu uma obra de mesmo nome. Segundo o testemunho de Aristóxemos, “a própria *República* está quase toda escrita nas *Antilogias* de Protágoras”.

pretende mostrar como o saber dos personagens vai sendo incorporado ao discurso do filósofo, e como seu discurso é construído a partir do contato que Platão tem com a tradição e com a cultura de seu tempo.



## **CAPÍTULO II**

### **A RESSIGNIFICAÇÃO DO SABER DO OUTRO**

#### **2.1. Os discursos sobre a injustiça no livro I**

Pretendemos, neste capítulo, analisar os discursos das personagens do livro I da *República* à luz da tese que aqui defendemos, ou seja, a de que o filósofo constrói o seu discurso a partir do contato, nem sempre harmônico, mas muitas vezes conflituoso, que ele tem com o saber do outro. Ao fazer esse estudo, podemos perceber que, apesar das censuras e ironia que Sócrates lança aos seus debatedores no livro I, o filósofo paulatinamente, através da reflexão e do enfrentamento criterioso, vai incorporando as concepções desses para construir a ideia da justiça que ele desenvolve no decorrer da obra. Nesse capítulo, pretendemos evidenciar como as falas das personagens Céfalo, Polemarco e Trasímaco vão sendo integradas ao discurso de Sócrates, e possibilitando que ele, a partir dos argumentos lançados por esses interlocutores, faça a defesa da vida justa. Veremos como Sócrates constrói seus argumentos pensando e ressignificando, através do método dialético, as questões levantadas por essas personagens e como, mediante as opiniões que são lançadas durante esse debate, o pensamento filosófico vai sendo formado no decorrer do diálogo.

Pretendemos explicitar com essa análise, portanto, que a essência da justiça não nasce no discurso do filósofo a partir do nada, mas é paulatinamente formada pelo debate e ressignificação dos argumentos das personagens, ou seja, é nas falas aparentemente múltiplas e contraditórias dos seus interlocutores que Sócrates, através da dialética, encontra um fio condutor que as liga para formar o que ele entende por justo. Assim, se tomamos as palavras do filósofo, ao procurar a justiça no livro IV (435a),

veremos que é confrontando os argumentos de seus interlocutores que a justiça brilha “como uma faísca que solta de dois pedaços de madeira friccionados” (435 a), fazendo-se visível.

Antes de passar a esse objetivo, no entanto, cabe fazer uma ressalva em relação às teses que têm sido desenvolvidas no tocante à composição do livro I da *República*. Segundo Khan (1993, p.131), “Velhos mitos acadêmicos morrem dificilmente”. O comentador refere-se, com esta frase, à posição consolidada de K. F. Herman,<sup>56</sup> que, em 1839, foi o primeiro a propor que o livro I seria um diálogo anterior e independente sobre a justiça – batizado de *Trasímaco* – paralelo ao *Laques* sobre a coragem, ao *Eutífron* sobre a piedade e ao *Cármides* sobre a temperança, ou seja, diálogos platônicos de primeira fase. Esse posicionamento, com o qual não concordamos, é defendido por alguns estudiosos até os dias de hoje e é sustentado, de acordo com Khan (1993, p.132), por dois grupos de argumentos: “1. Os que se baseiam nos estudos estilométricos, apontando diferenças de estilo na escrita do livro I e os demais livros; e 2. Os que comparam a forma e o conteúdo do livro I com os trabalhos anteriores de Platão, sobretudo o *Górgias* e os diálogos de definição”.

De acordo com a primeira alegação, Khan (1993, p.134) lembra que os estudos estilométricos mostram diferenças na linguagem do livro I, comparadas com os livros II a X da *República*. Segundo os defensores desta tese, o livro I “foi claramente desenhado para assemelhar-se com um diálogo ‘socrático’ aporético. Os livros II a X são muito diferentes na forma e mais consistentemente dogmáticos”. Além disso, “o tom conversacional do livro I é animado e frequentemente polêmico, como o dos trabalhos anteriores, se comparado com o tom dos livros II a X que é didático, como o dos últimos

diálogos”. Algumas variações estilísticas também são analisadas nesses estudos. Por exemplo, a expressão *pány ge*<sup>57</sup> prepondera no livro I sobre a expressão *pány mén oún*<sup>58</sup> (16 ocorrências contra 5), diferentemente dos últimos livros (40 a 64). Para esses estudos, a expressão *pány ge* (sim e o quê?) é uma afirmação mais cautelosa, apropriada para o interlocutor que está esperando para ver o que vem próximo, diferentemente da expressão *pány mén oún* (sim, naturalmente), que denota a fala de alguém que está muito mais cheio de concordância com o que foi dito, apontando a diferença de linguagem entre o livro I e os demais livros.

Em relação ao segundo argumento, Khan (1993, p.133) mostra que os estudos estilométricos “têm indicado que a linguagem do livro I tem mais afinidade com os diálogos do Grupo I do que com os outros grupos”. Mais exatamente, o “livro I tem menos marcas do estilo do último Platão”. Brandwood<sup>59</sup> aponta que “dos 43 critérios reconhecidos como característicos dos diálogos tardios, o livro I exhibe somente 9, enquanto os outros livros da *República* mostram distintivamente mais (as figuras variam de 13 traços tardios no livro II para 22 nos livros 5 e 9)”. Ainda, livro I tem mais traços tardios que qualquer dos diálogos anteriores.

No que se refere a essa discussão, Khan (1993, p.136), no entanto, apesar de reconhecer as diferenças apontadas por aqueles estudiosos, discorda que o livro I tenha sido escrito em um momento diferente da composição do restante da *República*. Segundo ele, “não há evidência para apoiar a hipótese de uma composição anterior e

---

<sup>56</sup> *Apud* Khan (1993, p. 131).

<sup>57</sup> No livro I a expressão *pány ge*, que traduzimos por “sim, e o quê”, aparece nas ocorrências: 333a9, 333c10, 333e5, 334a4, 334c11, 335b4, 335c3, 335d6, 337e1, 338d11, 341d6, 346a8, 351d3, 351e2, 352a4, 352e10.

<sup>58</sup> No livro I a expressão *pány mén oún* “sim, naturalmente” ou “sem dúvida” aparece nas ocorrências: 332b4, 335b1, 335c3, 341a6, 348b5, 348c1.

<sup>59</sup> *Apud* Khan, 1993, p.133. Brandwood, 1990, p.67-73.

independente do livro I”. Isso porque, na sua visão – e que coaduna com a nossa – a diferença do livro I pode ser interpretada em termos muito mais positivos para a obra como um todo, do que pretende a tese separatista. Para Khan, o livro I contém detalhadas antecipações dos temas e teses que serão desenvolvidas na *República*, devendo ser lido prolepticamente, ou seja, como uma antecipação temática e uma preparação para o restante do diálogo. Para ele (1993, p.132), nessa discussão estão em causa dois pontos para a interpretação de Platão: “1. O uso da composição proleptica como um instrumento característico da estrutura artística da *República*, o que pode ser encontrado de modo análogo nos trabalhos anteriores, incluindo alguns típicos ‘diálogos’ socráticos”; e “2. A conexão filosófica entre a *República* e os diálogos anteriores tal como o *Górgias* e os diálogos de definição, para os quais o livro I serve como um tipo de resumo ou lembrete”.

Com isso, o comentador quer dizer que há sérias evidências a favor da hipótese de que o livro I, tal como o recebemos, foi composto para ser o que Platão chama ele mesmo de prelúdio (proêmio) para o resto do trabalho. Segundo Khan (1993, p.135), “se Platão é um artista consciente (e que escritor foi mais acauteladamente consciente de suas armas?), então é razoável supor que ele deliberadamente criou um diálogo Socrático como o prelúdio de sua *magnum opus*”. A questão que fica posta para o autor, portanto, passa a ser a seguinte: “Por que Platão introduz a grande teoria da *República* com um diálogo Socrático inconcluso”?

Khan irá responder essa pergunta com a tese de que o livro I é Socrático não porque foi escrito anteriormente, um diálogo de nome *Trasímaco*, como defendem os estudiosos da tese separatista – e depois reformulado pelo filósofo para a composição da *República*; mas porque, segundo ele, Platão, ao se utilizar do *élenkhos* socrático dos

primeiros diálogos, quer trazer de volta as discussões anteriores como pano de fundo e contexto para seu novo empreendimento. O livro I, na visão do comentador, passa a ser, portanto, aquele que resume as questões anteriores da filosofia de Platão, (a defesa da moral socrática contra o ceticismo moral no *Górgias*, pode ser tomada como um exemplo) para as quais ele irá formular novas teorias nos demais livros (a psicologia tripartite da alma, a doutrina das formas, a dialética construída sobre o método das hipóteses, o aparecimento do rei filósofo, dentre outras). Mas não é só isso. Para o comentador, o livro I – e essa é a parte que interessa ao nosso trabalho – é aquele que antecipa, como um prelúdio, as teorias que Platão desenvolve nos demais livros da obra.

A partir de toda essa digressão, Khan irá formula a tese de que a pedagogia estratégica do esquema educacional de Platão é uma técnica de composição proléptica. Para esclarecer como isso funciona nos diálogos platônicos, o comentador faz uma analogia entre o projeto de educação filosófica da *República* e a metodologia de Platão como escritor. Vejamos: segundo Khan, assim como a cidade deve preparar a *pyskhé* dos guardiões desde a infância através da música e da ginástica (III 401d), a fim de que eles sejam acostumados de forma não explícita ao contato com a harmonia, podendo reconhecer na vida adulta as situações desarmônicas e, por causa do hábito adquirido pela educação, evitá-las; assim também o filósofo, no ofício da sua escrita, prepara a mente de seus leitores, para suas teorias, passo a passo, subliminarmente, através de imagens e paradigmas pré-teóricos no decorrer de seus diálogos, até que os mesmos estejam em posição de compreendê-las argumentativamente, no desenrolar do texto.

Lendo o livro I a partir desses argumentos, Khan propõe que os temas que serão desenvolvidos na *República*, tais como a relação entre a posse da justiça na alma e a felicidade; os diferentes prazeres das partes da alma (livro IX); a definição de justiça

como atividade específica de cada parte da alma e dos grupos da cidade (IV 433b); a relação entre a concórdia (*homodoxía*) e a justiça (IV 433d), o governo do rei filósofo (V 473e); todas estas teses encontram sua origem nos diálogos de Sócrates com seus interlocutores no livro I. Acreditamos, portanto, que a interpretação de Khan é bastante coerente. Com ele concordamos que o livro I contém temas antecipatórios para teses que Sócrates irá formular nos demais livros, especialmente na ideia da justiça que ele irá formular no livro IV.

No entanto, acreditamos que as antecipações não se dão pelos mesmos argumentos sustentados por Khan (1993, p.135), ou seja, porque, de acordo com ele, Platão, caracterizado por ele como um “artista consciente”, já tenha em mente, antes da composição de seus diálogos, o recurso literário da composição proléptica, se utilizando desse artifício como um autor que está escrevendo uma “ópera”, ou seja, uma obra de caráter dramático ou literário.<sup>60</sup> Se é isso mesmo que acontece, a nosso ver, o uso da prolepse nos diálogos não se dá em decorrência de uma escolha estilística do Platão que é também escritor (que ele o seja nós também concordamos),<sup>61</sup> mas está intimamente

---

<sup>60</sup> Segundo Khan (1993, p. 140): “O primeiro livro da *República* é um caso especial. A densidade das alusões antecipatórias marca este livro como um genuíno prelúdio, como a abertura de uma ópera em que todos os maiores temas são brevemente e timidamente apresentados”. Khan (1993, p. 142) diz ter adaptado a noção de prolepse em Platão do estudo do uso deste recurso literário nas tragédias, especialmente na *Orestéia* de Ésquilo, que segundo o comentador, se utiliza de imagens e enigmas em suas peças de teatro, que vão se desenrolando e clarificando no decorrer da trama, em estágios sucessivos, até serem finalmente desvendados. Nesse sentido, para Khan (1993, p. 142), “Platão é menos consistentemente dogmático que Ésquilo, e não há nenhum paralelo direto na *República* com a ação dramática da trilogia. Mas se ao invés da ‘imagem recorrente’ nós adicionarmos ‘um recorrente tema filosófico’, a passagem citada pode também descrever a técnica platônica de exposição passo a passo na *República*”. (Tradução nossa).

<sup>61</sup> O caráter literário dos diálogos de Platão é inegável. São diversos os paralelos feitos pelos estudiosos entre os diálogos e os recursos da poesia, dentre os quais: a não utilização de da narrativa em primeira pessoa, o uso da diegese, da prolepse, a existência de trama e cenários durante as narrativas (expedientes típicos do gênero dramático) dentre outros. Há várias anedotas, preservadas pela tradição de comentadores, que se referem à relação de Platão com os literatos. De acordo com Pompeu (2011, p.19-20), que também cita Byl (1991, p.55-65): Olimpíodoro relata que, na cabeceira do leito de morte de Platão, haveria textos de Aristófanes; segundo Dionísio II de Siracusa, tendo pedido informações sobre a vida política ateniense, Platão teria lhe enviado as obras de Aristófanes; por ocasião da morte de

ligado ao modo de ser do método de pesquisa do Platão filósofo, ou seja, daquele que reconhece o valor da opinião do outro, e opta por conhecer através do recurso da dialética.

Portanto, se tomarmos como positivo o papel da opinião na filosofia de Platão, o uso do recurso proléptico no livro I da *República* é mais um indício que confirma a nossa proposição de que não é o filósofo sozinho, fechado em si mesmo que tem acesso ao conhecimento (*epistéme*), como muitas vezes nos fala a tradição ao descrever um Platão dogmático, autoritário, onisciente do saber, negativamente crítico da cultura do seu tempo; mas é através da fala dos interlocutores e do debate com a tradição que Sócrates irá construir seu discurso acerca da justiça. Ao analisar o estatuto da opinião no livro V, veremos como esta é valorizada pelo filósofo, uma vez que para ele a opinião, ao contrário do debate acerca desse tema na tradição, não é não-ser, o nada, pois, diferentemente desse, ela contém algo de determinado, ou seja, ela participa, ainda que precariamente, de alguma forma do ser (V 475c). É, portanto, pela natureza dúbia da *dóxa* – estando ela entre o ser e não-ser – ou seja, entre o conhecimento (*epistéme*), sendo mais obscura que ele, e a ignorância (*áгноia*), sendo mais luminosa que esta, que a opinião, a nosso ver, é objeto de consideração do filósofo (V 478d).

Nesse sentido, portanto, quando no livro I percebemos temas que Platão irá desenvolver no decorrer da *República*, não é porque o filósofo compositor já tem toda a sua obra pronta e acabada, como supõe Khan, mas muito pelo contrário. Acreditamos que é no passo a passo, no embate dialético com as personagens, que, paulatinamente, o saber do filósofo irá se constituindo. Portanto, menos estilo literário e mais o modo de

---

Aristófanes, Platão teria composto o seguinte epitáfio: ‘As Graças (*khárites*), procurando um templo que não percesse, encontram a alma de Aristófanes’”.

ser da construção do saber através da dialética é que justifica, a nosso ver, o uso do recurso da prolepse por Platão nos primeiros livros da *República*, pois esse é o próprio método de sua filosofia.

## 2.2. O saber de Céfalo

Considerando isso, passemos à análise das falas das personagens do Livro I. É com a ida de Sócrates à casa de Céfalo que a *República* tem início. Essa personagem, com quem o filósofo inicia a conversação sobre o tema da justiça, para nós, não se dá por acaso, mas tem uma razão de ser, que é servir com sua opinião e exemplo de vida como um contraponto às teses sofísticas. Vejamos por que: Platão caracteriza Céfalo como um homem idoso, que, por causa do longo caminho de vida percorrido,<sup>62</sup> e na medida em que vai perdendo os prazeres relacionados ao corpo (I 328d), diz ter descoberto o prazer e a vontade de conversar (I 328d). De modo diferente da maioria, a idade para a personagem não representa sofrimento, pois para ela os prazeres físicos não parecem representar os verdadeiros bens (I 329a), ou, o que efetivamente lhe dá sentido de vida. Recorrendo à tradição, ou seja, citando o poeta Sófocles, Céfalo afirma até mesmo o contrário: que a velhice não é sinônimo de infortúnio, mas representa paz e liberdade, pois, segundo ele, é nesta fase da vida que os homens estão a salvo dos desejos que são “furiosos”, “selvagens”, “muitos” e “desvairados” (I 329c-d). É ele também quem diz que, ao contrário de seus companheiros, não vê a infelicidade como sinônimo da velhice, mas a percebe como um estado da alma decorrente do caráter

---

<sup>62</sup> Aqui fazemos uma comparação entre o longo caminho de vida percorrido por Céfalo (I 328e) e o longo caminho percorrido pelo dialético na busca da *epistémē*, como muitas vezes se refere Platão à grande distância que separa a opinião do verdadeiro conhecimento. Sócrates, no *Fedro* (274a), se referindo à dialética, diz que “Por isso, se o caminho for longo, não tens de que admirar-te. Terá de percorrê-lo quem quiser alcançar coisas grandes”.



(*trópos*) dos homens, ligado a certa moderação. “Se são (os homens) moderados e de bom temperamento, também a velhice para eles é moderadamente penosa. Se não são, acontece que não só a velhice, mas também a juventude é penosa” (I 329d).

Sócrates, no entanto, questiona a personagem sobre suas convicções: não seria a serenidade, que ele encontra em idade avançada, mais a consequência da posse de riquezas do que seu bom caráter? Ironicamente, Sócrates lembra a opinião (*dóxa*) da maioria de que “os ricos têm grandes consolações...” (I 329e), mas Céfalo responde negativamente. Para ele, embora a riqueza seja útil – e ninguém queira a pobreza como companheira – (I 330a), a posse de recursos não traz necessariamente a felicidade para o homem. Segundo Céfalo, a riqueza é sem dúvida um bem, mas só é vantajosa se acompanha a virtude, ou seja, se com ela o homem tem também um caráter (*trópos*). É dele a seguinte frase: “tenho como digna de apreço a riqueza; não, porém, para todo e qualquer homem, apenas para o sensato” (I 331b), dizendo da ligação não necessária entre o dinheiro e a felicidade (*eudaimonía*).

Mas não somente isso. Outra vantagem relacionada à posse da riqueza, segundo Céfalo, está ligada à esperança de uma boa morte. Citando os mitos do Hades, a personagem diz que os velhos, por estarem próximos da morte, costumam ter mais desconfiança e temor em relação ao que lhes aguarda após a vida, temendo sofrer castigos por não terem sido justos (I 330e). No entanto, explica Céfalo que aquele que vive a vida com “justiça” e “santidade” (I 331a) – no sentido de não enganar ou mentir voluntariamente, não dever sacrifício a um deus ou dinheiro a um homem – nada teria a temer após a morte (I 331b). Para comprovar o que diz, mais uma vez, a personagem

recorre à poesia, citando as palavras de Píndaro,<sup>63</sup> para quem a justiça é grande fonte de esperança de uma boa vida na velhice (I 331a).

Acreditamos que as falas de Céfalo contêm muito do conhecimento de que Sócrates irá se servir para combater o imoralismo de Trasímaco, no desenrolar da *República* e mais: se consideramos a tese de Khan (1993), para quem o livro I serve não somente como um proêmio dos temas que serão desenvolvidos ao longo do diálogo, mas também como um resumo das questões já colocadas por Platão nos diálogos anteriores, a fala de Céfalo é também uma resposta às teses de Cálicles e Pólo no *Górgias*. Isso porque, para nós, o modo de vida de Céfalo, mais voltado para a reflexão e crítico dos valores da sua cultura, tais como a valorização da juventude, dos prazeres corporais e da riqueza, por exemplo, é uma prova de que nem só das concepções dos sofistas vive a *pólis* e que alguns indivíduos têm uma vida feliz cultivando valores diferentes da maioria. Nesse sentido, acreditamos que Céfalo serve de maneira significativa para inspirar as teses que serão desenvolvidas por Sócrates. É ele quem chama a atenção do filósofo para a questão de que a felicidade (*eudaimonía*) do homem é mais uma questão de caráter (*trópos*),<sup>64</sup> e menos de se ter a possibilidade de usufruir determinada espécie de prazeres e riquezas, ou seja, um poder ancorado em bens exteriores.

---

<sup>63</sup> Aqui chamamos a atenção para o constante uso da citação dos poetas por Platão, desta vez com o uso positivo de seu saber na fala de Céfalo, mostrando, novamente, que sua crítica à poesia tem mais a ver com o uso da mesma de modo acrítico na formação dos jovens cidadãos, do que propriamente uma censura ao modo de ser da mesma. No caso, Céfalo, um homem idoso, que parece ter percorrido uma vida refletida, é capaz de usar com discernimento as lições dos poetas. Que Platão condena menos os recursos dos poetas e sofistas e mais o uso que se faz deles fica claro na crítica à retórica feita no *Fedro*. Nesse diálogo, Platão reconhece o poder e a força da retórica ( *Fedro* 268a), mas censura aqueles que utilizam de seus recursos sem “atentarem para o tempo certo e a dose para cada caso” ( *Fedro* 268b). Do mesmo modo, podemos compreender a crítica à poesia. Somente o dialético é capaz de usar os recursos do conhecimento de modo adequado ( *Fedro* 278d), perspectiva que podemos transpor para o contexto do diálogo com Céfalo.

<sup>64</sup> Aqui traduzimos o vocábulo *trópos* por temperamento, no sentido de um conjunto de características e traços relativos à maneira de agir de um homem, um modo de vida, hábito, costume, caráter.

Vejam os a questão em detalhe: a primeira concepção de Céfalos para uma velhice tranqüila, como já dissemos, diz respeito à libertação do jugo de prazeres relacionados à satisfação do corpo, tais como “os amores, a bebida, a comida, os banquetes” (I 329a), valendo-se da sabedoria de Sófocles, ele os considera “senhores furiosos e selvagens” (I 329c). No entanto, o mesmo Céfalos demonstra que esses não são os únicos tipos de prazeres existentes. Que há outros, que provavelmente não são do mesmo tipo, que ele nomeia, por exemplo, como o prazer de conversar (I 328d). Sócrates, no entanto, questiona Céfalos se o seu bem-estar não está relacionado a um outro fator, ou seja, à riqueza, uma vez que isso é apontado como uma fonte de bem para a maioria e, de certa forma, ele mesmo não descarta as inúmeras vantagens da posse da fortuna; uma delas, por exemplo, dizendo respeito a ser considerado justo pelos deuses e pelos homens da cidade, especialmente por não dever obrigações a ninguém.

Percebemos que esse breve diálogo contém elementos importantes que serão desenvolvidos por Sócrates, especialmente no que tange à teoria da alma, que será desenvolvida no livro IV. A nosso ver, no plano propriamente argumentativo, é Céfalos quem dá a Sócrates pistas no sentido de apontar que a felicidade do homem não está ligada nem aos prazeres corporais, nem à riqueza propriamente dita, mas é fruto de certo tipo de temperamento (*trópos*), ou seja, algo relacionado à alma do homem. Platão estabelece na *República* que a vida política na *pólis* está ancorada mais na compreensão e ordenação da *psykhé* do indivíduo do que na aquisição de riquezas e/ou estabelecimento de leis exteriores. A justiça é própria do indivíduo, diz Sócrates quando ele inicia a pesquisa sobre esta virtude, propondo a analogia entre alma e cidade (II 368e), desembocando na essência da mesma, no livro IV. “Na verdade, ao que se vê, a justiça era algo assim, mas em referência não às ações exteriores do homem, e sim à

ação que se dá em seu íntimo, verdadeiramente em referência a ele próprio e ao que é seu” (IV 443d). No mesmo sentido nos fala Reis (2009, p.166), com a qual concordamos, e para quem Platão, ao falar da justiça, não estabelece uma lei universal na *República*, como poderíamos pensar, mas diz que a vida política depende do homem interior:

Platão estabelece que a vida política depende significativamente do homem interior: do arranjo interno de sua alma, do elemento que a governa (qual princípio de ação, quais apetites), do que busca (qual bem, qual prazer, qual saber), da compreensão que possui quanto ao que é mais verdadeiro (inteligível) e quanto ao que existe de maior valor (O Bem). Sem dúvida, porém, a realização do homem enquanto ser político é o ponto culminante da realização do homem enquanto ser ético.

É nesse sentido, ou seja, na contraposição à felicidade (*eudaimonía*) que se busca procurando um poder sobre os bens e sobre os outros homens, defendida por Cálicles e Trasímaco, que entendemos que Céfalos dá uma alternativa de vida às concepções de vida boa pensada pelas doutrinas sofísticas. A nosso ver, sua breve presença no diálogo lança um elemento fundamental para que Sócrates pense a justiça na *República*, cujo enredo já se inicia com um modelo de homem, que, ao contrário dos outros, volta-se para sua interioridade em busca da excelência. A personagem encarna desse modo a concepção socrática de que o homem é, antes de tudo, sua alma. Mas não é só isso. Há na fala de Céfalos não só a ideia de que há a relação entre a vida boa com a interioridade do homem, mas o discernimento de que esse vivencia diferentes tipos de prazeres. Assim, ao dizer sobre o que tem sido sua vida na velhice, a personagem separa os prazeres ligados ao corpo, que, segundo ela, exercem sobre a alma um tipo de domínio, dos prazeres ligados ao intelecto, que tendem, segundo ela, a aumentar com a idade (I 328d). A intervenção de Sócrates ao perguntar sobre as implicações da riqueza, para nós, ainda acrescenta mais uma diferenciação em relação aos prazeres. Céfalos reconhece, não

com a mesma valoração a esse bem atribuída pelos outros homens (que para ele é excessiva), que há vantagens – principalmente relacionadas à honra em relação aos homens e deuses – em se possuir haveres (I 330a). Acreditamos, portanto, que o apontamento de Céfalo ao constatar que há prazeres de diferentes tipos lança sementes para que Sócrates pense na diferenciação das partes da alma, pois se muitas vezes os desejos se chocam é porque, segundo o filósofo, deve haver na alma diversas instâncias, não sendo ela um todo único, mas conflituoso.

No livro IV Sócrates faz pela primeira vez uma diferenciação dos vários tipos de prazeres.<sup>65</sup> Ele separa os prazeres inúmeros e variados do vulgo – que ele diz serem próprios das mulheres e crianças – dos desejos simples e moderados dos homens livres (I 431c). Para nós a vida de Céfalo pode servir de exemplo, ilustrando esse último caso para concluir que na alma há uma relação de submissão e domínio.<sup>66</sup> A partir daí, o filósofo mostra a necessidade de o homem, por ser perpassado pela alteridade, ter poder sobre si mesmo, tornando-se “senhor de si”, uma vez que a alma não é de uma maneira simples ou unívoca, mas comporta diferenciação e conflito (I 431a). É, portanto, a partir da comparação de homens que possuem o autocontrole, frente àqueles que não têm autodomínio, e a necessidade de o indivíduo governar-se a si mesmo para alcançar a felicidade (*eudaimonía*), que a teoria da alma tripartite, sob nosso ponto de vista, pode ser pensada. Isso porque se há instâncias diferentes de poder na alma (e os diferentes

---

<sup>65</sup> Sócrates irá teorizar melhor no livro IX e mais tarde no *Filebo*, diálogo no qual irá aprofundar a pesquisa acerca desse tema.

<sup>66</sup> Sócrates constata a alteridade na *psykhé* e elabora esta dimensão através do que hoje conhecemos como sendo o Princípio da não contradição: “Mas já fica difícil saber se realizamos cada atividade graças à mesma faculdade ou, sendo elas três, usamos cada uma delas para uma atividade diferente, isto é, se aprendemos com uma, irritamo-nos graças a outra faculdade que temos em nós e inda com uma terceira desejamos os prazeres da comida e da geração de filhos e tudo o mais que tem afinidade com esses atos, ou se, com a alma inteira, fazemos cada um desses atos quando nos pomos em ação” (IV 436b). E conclui:

tipos de prazeres indicam disso) é porque nela há conflito, e se há conflito, como dissemos, há também alteridade.<sup>67</sup> Segundo Reis (2009, p.34):

Põe-se assim o problema da ‘triplição’: deve-se perguntar se praticamos as ações com a/na alma inteira ou se aprendemos (*manthánomen*), irritamo-nos (*thymoúmetha*) e temos apetites (*epithymoúmen*) com/em elementos distintos. Literalmente: se há um diferente, um outro e um terceiro, se há uma alteridade no interior da alma. Isto porque “jamais algo, sendo ele mesmo, poderá sofrer ou realizar (ações ou efeitos) contrários (*tantantía*) com relação a ele mesmo (*katá tò auto*) e para ele mesmo (*prós to auto*). Se este fato ocorre na alma, se ela realiza ou sofre aquilo que é contrário, nela mesma, então há dentro dela elementos distintos.

Outra argumentação a favor da alma tripartite, e que a nosso ver também se inicia a partir do diálogo com Céfalo, está presente no livro IX, quando Sócrates finalmente responde ao questionamento das personagens Gláucon e Adimanto (II 360e-367e) se o homem injusto é, ou não, o mais feliz. É, pois, no livro IX que o filósofo vê a necessidade de se examinar os diversos tipos de desejos, para dar uma resposta àquela questão: “Parece que não distinguimos bem quais e quantos são (os desejos)”, diz Sócrates (IX 571b), que distingue as três espécies de prazeres e as relaciona com as partes da alma. Assim:

SO - Uma parte, afirmamos, é aquela pela qual o homem aprende, a outra é aquela pela qual surge dentro dele a impetuosidade, e a terceira é aquela à qual, por ser multiforme, não pudemos referir-nos com um nome que fosse único e próprio dela, mas a denominamos pelo que ela tem de maior e mais forte dentro de si se a chamamos de parte apetitiva por causa da veemência dos desejos relativos ao comer, ao beber e aos amores e todos os desejos que derivam daqueles; nós a dizemos também amiga do dinheiro, porque é mais com o dinheiro que tais desejos são satisfeitos. (IX 581a).

---

“É evidente que o mesmo sujeito não poderá, ao mesmo tempo, fazer e sofrer coisas contrárias, pelo menos no mesmo sentido e em relação à mesma coisa” (IV 436c).

<sup>67</sup> “Mas, disse eu, parece-me que essa expressão significa que, no interior do mesmo homem, em sua alma, existe algo que é melhor e algo que é pior, e, se o que é melhor por natureza tem o domínio sobre o que é pior, a expressão usada é ‘senhor de si mesmo’ (...) Há aí um elogio (...). Se, porém, sob a ação de uma educação má ou de certo convívio, o que nele há de melhor é dominado pelo que é pior, mas é superior em

Desse modo, o filósofo atribui a cada gênero da alma uma espécie de prazer. Segundo Reis (2009, p. 116-117):

O apetitivo tem prazer pelo lucro (*kérdrous*), assim é amigo do dinheiro (*philokrématon*) e amigo do lucro, do ganho (*philokerdés*). O irascível está sempre a se lançar todo para dominar, ter poder sobre (*kratéin*), vencer (*nikân*), ter fama (*eudokimêin*). Pode ser chamado amigo das vitórias (*philónikon*) e das honrarias (*philótimos*). Ele (o *logistikón*) não visa às riquezas (*kremáton*) ou opinião (*dóxes*). É amigo do aprender (*philomathés*) e do saber (*philósophon*).

Na visão de Sócrates, portanto, é preciso discernir os diversos tipos de prazeres, para então entender natureza da alma e somente a partir daí responder sobre a felicidade ou não do justo.<sup>68</sup> Ao descobrir a natureza da alma, o justo, por possuir o domínio de si, uma vez que nele “a alma toda segue a parte filosófica e não se rebela, cada parte da alma realiza, sobretudo, o que lhe cabe e é justo e, o que é mais importante, colhe para si os prazeres próprios de cada uma, não só os melhores, mas também, dentro do possível, os mais verdadeiros” (IX 587a); é o homem mais feliz. Essa seria, portanto, a realização da verdadeira natureza humana, ou seja, o homem ser guiado por aquele elemento que contém o melhor de si, o conhecimento, tendo controle do seu lado bestial. A realização da justiça na alma na visão platônica, portanto, tem pouco a ver com as convenções, com já dissemos, mas com certa disposição dos elementos que a integram internamente,

---

tamanho, isso significa censura e reprovação e é chamado de escravo de si mesmo e intemperante quem está nessa situação” (IV 431a-b).

<sup>68</sup> Vale lembrar as instruções que Sócrates dá a Fedro, no diálogo de mesmo nome, sobre a construção de um bom discurso. Segundo o filósofo, ao contrário do que fazem os retóricos, para pesquisar acerca de uma virtude, é preciso primeiro pesquisar a alma humana, uma vez que toda virtude diz respeito ao ser humano. Assim, Sócrates irá mostrar os passos do método dialético. Chamamos a atenção para a referência do filósofo a Trasímaco nesse diálogo (nos perguntamos se as instruções a Fedro não funcionam também como uma resposta ao sofista no livro I da *República*), para dizer que não há como falar de uma excelência do homem, sem dizer da natureza deste. Nesse sentido, Sócrates (*Fedro* 271a – b) “É, pois, evidente, que tanto Trasímaco como quem quer que se disponha a ensinar a fundo a arte da oratória, terá de começar por descrever exatamente a alma e deixar patente se ela é, por natureza, uma e homogênea ou, como os corpos, polimórfica. A isso é que se chama mostrar a natureza das coisas. Em segundo lugar, explicar de que modo e sobre o quê atua naturalmente, ou como e por que é afetada. (...) Em terceiro lugar, depois de distinguir vários gêneros de discursos e de almas e suas respectivas afecções,

realizando deste modo, sua melhor natureza (*beltísten phýsin*) (IX 591b). Segundo Reis (2009, p.56):

Desse modo, assim como a medicina retirava ensinamentos do conhecimento objetivo da natureza do corpo, Platão buscaria fazê-lo quanto à compreensão da natureza da alma. Ao ligar as raízes da virtude à natureza, Platão retira a justiça do terreno ambíguo da convenção e permite que ela surja como um ‘parâmetro para a definição da vida melhor’. O que é ‘melhor’ não será propriamente aquilo que é estabelecido culturalmente como tal, mas aquilo que, impresso pela natureza, faz que o homem cumpra o que lhe é próprio, que realize plenamente (e aqui se insere sua realização como ser político) a sua humanidade.

Após essa longa digressão, concluímos que esse voltar-se para a interioridade a fim de ter uma vida boa está apontado por Céfalo no livro I, quando ele demonstra que sua tranquilidade na velhice está ligada a certo tipo de caráter (*trópos*). O que Sócrates faz é, a partir do exemplo de Céfalo, buscar razões ou justificativas ancoradas na filosofia para aquilo que ele vê no modo de vida de um homem, que se considera feliz, e ao mesmo tempo cultiva crenças diferentes da maioria. Nesse sentido, pensamos na personagem como um paradigma capaz de estimular Sócrates para pensar sobre a felicidade do justo. Acreditamos que a descrição do homem justo, e, portanto, mais feliz, no livro IX, está em consonância com a vida de Céfalo, no livro I, ou mais que isso. Apostamos que é no modo de vida da personagem que o filósofo se inspira para contrapor, como veremos mais à frente, a aparente felicidade do tirano. Segundo Sócrates, o homem inteligente:

---

individualizará as causas, acomodando gênero com gênero, para mostrar a razão de persuadir determinado discurso esta ou aquela alma e de deixar uma terceira de todo indiferente”.



Em primeiro lugar, dará valor aos conhecimentos que levarão sua alma a tal estado de perfeição (...) em segundo lugar, não atribuirá a boa disposição e nutrição do corpo ao prazer animal e irracional vivendo voltado para isso, sem dar atenção à saúde, sem ter como algo prioritário a força ou a saúde e beleza, se não for para que, com elas, venha a ser temperante; ao contrário, sempre será evidente que ele busca a harmonia de seu corpo para que não haja dissonância com a harmonia de sua alma. (...) Então, falei, ao adquirir riquezas, ele não buscará fazê-lo estabelecendo o que é prioritário e adequado? Ou, sem deixar-se dissuadir pela multidão que já o tem como um afortunado, aumentará ao infinito o grande volume de suas riquezas, à custa de infinitos males? (...) Mas, falei, voltando os olhos para a constituição que traz em seu íntimo e cuidando que nada o afaste do que lá está seja pelo excesso seja pela carência de bens, seguindo essa rota adquirirá ou gastará seu patrimônio como for capaz. (...) Mas, quanto às honras, vendo-as sob a mesma perspectiva, delas participará e saboreará de bom grado, se julgar que o farão melhor, mas das que irão quebrantar o atual estado de sua alma fugirá tanto em sua vida privada quanto em sua vida pública. (IX 591c-592a).

### 2.3. O saber de Polemarco

Herdando a discussão de Céfalo, Polemarco, assim como o pai, tem muito a contribuir para a pesquisa acerca da justiça, colaborando com uma opinião que julgamos fundamental para a elaboração da teoria da alma no livro IV, construto teórico sem o qual, como dissemos, não é possível Sócrates chegar à essência da justiça. É também, a nosso ver, no diálogo com o jovem, que o filósofo irá obter os primeiros elementos para pensar a questão da aparência na *República*. Em relação ao primeiro ponto, é Polemarco quem diz, seguindo os ensinamentos de Simônides,<sup>69</sup> que a justiça é “devolver a cada um o que lhe é devido” (I 332a), recebendo uma resposta irônica de Sócrates, que elogia a proposição do poeta, numa clara crítica à tradição, para depois refutá-lo tendo em vista sua afirmação. Partindo dessa assertiva, então, ou seja, de que a justiça é dar a cada um o que é seu, Sócrates pergunta ao jovem se, em decorrência do que ele disse, podemos devolver ao homem injusto o que ele praticou, ou seja, a injustiça (I 332b). Polemarco,

---

<sup>69</sup> Simônides de Céos (556-468 a.C.), poeta lírico, viveu muitos anos na corte de Hirão de Siracusa; teve muita influência sobre seus contemporâneos, não só por sua poesia, mas por sua capacidade de expressão e experiência de vida. Tinha uma maneira irônica e cética de enfrentar as ideias vigentes em seu tempo e sabia usar de sua arte para ganhar dinheiro, sendo então visto como precursor dos sofistas. Ver Prado, Tradução da *República*, 2006, p.45, n.11. Citado também por Protágoras, no diálogo de mesmo nome.

baseado no dito de Simônides, responde a Sócrates que sim, mas o mesmo o rebate, dizendo, numa clara crítica à tradição, que o poeta utilizou-se da expressão errada ao formular a sua concepção de justo. É que, para Sócrates, justiça é devolver a cada um “o que lhe convém” e não o “que lhe é devido” (I 332c), pois o sábio, em hipótese alguma, diz o filósofo, pode agir do mesmo modo que o injusto. Assim, dizer “que justiça é ajudar os amigos e prejudicar os inimigos” (I 334b), como conclui Polemarco, não é, para Sócrates, uma afirmação verdadeira.

Há uma questão nesse dito de Simônides, que, segundo o filósofo, precisa ser pensada na aplicação do preceito de dar a cada um “o que lhe é devido” (I 332c), a fim de que esse se torne uma sentença que expresse a concepção de justiça pretendida pelo poeta. Segundo Sócrates, sem o discernimento, não há como distinguir a quem se deve ajudar ou prejudicar, ou seja, quem são os amigos e os inimigos, ou, a quem se deve dar “o que lhe é devido” (I 332c). É que, para o filósofo, os homens erram ao pressupor quem são seus amigos ou inimigos, sendo esse um problema a ser considerado na aplicação do dito de Simônides. Nesse sentido, questiona Sócrates: “são amigos os que parecem honestos a cada pessoa ou os que são realmente honestos, embora não pareçam? Quanto aos inimigos a minha pergunta é a mesma” (I 334c). Dessa forma, com que critério podemos julgar? Como distinguir, sem cometer injustiça, o homem justo do injusto? A resposta não parece ser de fácil definição. Sócrates conclui, a partir do debate com Polemarco, que “em momento algum ficou evidente que seja justo prejudicar alguém” (I 335e) e que o homem justo possa tomar exemplos dos homens injustos, tornando outros homens piores.

A partir do diálogo acima, vamos nos ater a alguns pontos que nos chamam a atenção na interlocução entre Sócrates e Polemarco. O primeiro ponto é a questão do ser

e do aparecer, como dissemos, tema fundamental da *República*, que acreditamos ser introduzido por Sócrates nesse momento da discussão, quando ele diz da possibilidade do erro no julgamento de quem são verdadeiramente os amigos e os inimigos, aplicando o dito do poeta. Vejamos: “Será que, em relação a isso, os homens não cometem um engano tendo a muitos como honestos, embora não o sejam, e a muitos avaliando de maneira contrária?” (I 334c) diz Sócrates. Portanto, para que a opinião de Polemarco acerca da justiça seja sustentada, é preciso que ele saiba discernir entre a aparência e a verdade. Ora, se o jovem diz que “justiça é ajudar os amigos e prejudicar os inimigos” (I 334b), é necessário que ele saiba a diferença entre quem é um e quem é outro, para fazer um correto julgamento da ação que irá praticar em relação a eles. Assim é que Polemarco, convencendo-se dos argumentos de Sócrates, conclui que: “Amigo é o que parece bom (...) e realmente é bom; quem parece bom, mas não é, parece ser amigo, mas não é. A respeito do inimigo, nossa definição será a mesma” (I 335a), dando assentimento à proposição socrática para a aplicação do dito de Simônides.

Analisando a questão da aparência no diálogo entre as personagens, recorreremos a Marques (p.1)<sup>70</sup> que afirma que é Gláucon, no Livro II, quem introduz a questão do “ser/(a) parecer” na *República*. Segundo o comentador, isso acontece quando o jovem apresenta a seguinte pergunta: “Sócrates, tu queres parecer nos ter persuadido ou quer verdadeiramente (nos) persuadir que de todos os modos é melhor ser justo do que injusto”? Para o comentador, na formulação proposta o “‘parecer persuadir’ (*dokêin pepeikénai*) se opõe ao persuadir de verdade (*alethôs peîsai*)”. É que, para Gláucon, no campo da argumentação, o mero “parecer não pode ser suficiente” para resolver o problema em relação a essa virtude, uma vez que questão do “ser/ (a)parecer” no diálogo

diz respeito à essência mesma da justiça. Desse modo, a personagem insiste novamente no tema para os interlocutores quando expõe a narrativa do anel de Gíges (II 359e–360d), mostrando que, empiricamente, e como ele mesmo diz, do modo como as coisas acontecem (II 360d), a vida política se constitui de homens que têm a crença de que a justiça é um bem penoso, difícil de alcançar,<sup>71</sup> e, por causa disso, empenham-se em parecer justos sem o serem, pois, se lhes são dadas condições para praticarem a injustiça, eles assim o fazem. Segundo o comentador (p. 7), portanto, nos termos em que Gláucon formula a política, essa não é o lugar da verdade, mas o lugar das aparências. Ao contrário da moral de Sócrates, a justiça para o homem comum da *pólis* é “um grande engodo”, em que “tudo não passa de um pacto, de uma construção coletiva oportunista”, porque, na concretude, o que os homens buscam, de fato, é a satisfação de seus interesses e impulsos, decorrendo dessa constatação, portanto, que “o campo factual da política é estruturado no conflito e movido pela *pleonexía*”.

A discussão acerca da justiça a *República* passa, em grande parte, na *República*, desse modo, pela questão de ser ou parecer justo, ou, pelo discernimento do ser e do parecer em relação a essa virtude. Tanto que, se levarmos realmente a sério a proposição do pensamento da maioria explicitado nas falas de Gláucon, o “ser (a) parecer” é fundamental para a pesquisa da justiça. Nas palavras de Marques (p.10):

---

<sup>70</sup> Marques, Aparecer e vida política: sobre *República* II.

<sup>71</sup> Aqui percebemos que a maioria dos cidadãos classifica a justiça na terceira classe de bens que é proposta por Gláucon no livro II, ou seja, como fazendo parte dos bens que nos são penosos, mas nos trazem proveito; gostaríamos de tê-los, não por eles mesmos, mas para ganharmos os salários e tudo o que deles adv

Não ser visto”, ou seja, “não aparecer” é o complemento decisivo para o modo “técnico” de ser injusto; só na não-visibilidade, o que é visto enquanto tal, que é “pego”, é incompetente e não realiza a extrema injustiça, que é “(a) parecer sem ser”. A perfeita injustiça, ou a justiça “tecnicamente” bem feita, é a que se articula intimamente (“essencialmente”?) à aparência de justiça. (...) São esses os recursos do injusto: um certo uso da coragem entendida como força física, ou seja, uma eficiência no agir, separada da consciência reflexiva, mas aliada aos bens exteriores, ao relacionamento social e à riqueza.

Sabemos que a questão do “ser (a) parecer” vai ser respondida por Sócrates somente no livro IX, quando o filósofo, adentrando o mundo interno do tirano, explicita, a partir da teoria da alma, que sua felicidade (*eudaimonía*), crença que embala a opinião da maioria dos homens, é mera questão de aparência (IX 577a-b) e não acontece de fato. Com isso, Sócrates, ao despír o tirano de sua “pose trágica”, penetrando o seu caráter, mostra, argumentativamente, que o tirano, por não ter o domínio de sua alma é de fato um escravo, ou seja, o homem mais viciado, e portanto, o mais infeliz da cidade.<sup>72</sup> O filósofo, vai inverter a convicção da cidade de que os homens injustos, por terem acesso às maiores vantagens, são, de fato, os mais felizes, demonstrando que acreditar na felicidade de um homem que não tem poder sobre si é o verdadeiro “engodo” a que estão sujeitos os homens.

Não nos compete pormenorizar essa discussão,<sup>73</sup> uma vez que com essa digressão queremos apenas fazer ver que não somente com Gláucon, no livro II, mas já na interlocução de Sócrates com Polemarco no livro I, a questão do “ser/ (a) parecer”, que vai ser resolvida nos demais livros da *República*, já é posta; e é no diálogo do filósofo com o jovem que a problemática do engano dos homens é formulada, questão que, para nós, tem a ver com a necessidade do discernimento entre a aparência e a

<sup>72</sup> “Então, Gláucon, de que maneira e por que razão afirmaremos que é vantajoso praticar uma ação injusta, licenciosa ou indecente, se com isso a maldade aumentará em nós, ainda que ganhemos mais dinheiro e poder?” (IX 591a).

<sup>73</sup> Sobre isso, ver Marques, 2011.

verdade, sem a qual Sócrates não poderia responder à pergunta em relação à felicidade do justo. Nesse sentido:

SO - Será que, em relação a isso, os homens não cometem um engano tendo a muitos como honestos, embora não o sejam, e a muitos avaliando de maneira contrária?

PO – Comentem um engano.

SO – Ah! Para eles, os bons são inimigos e os maus, amigos?

PO – Certamente. (I 334c)

Mas não somente isso. O segundo ponto que pretendemos avaliar na interlocução de Sócrates com Polemarco, mostrando a importância da interação entre eles na construção argumentativa do filósofo na *República*, é que, para nós, há na definição de justiça de Simônides um ponto fundamental que Sócrates utiliza para construir a teoria da alma. Quando Sócrates diz, no livro IV, que a cidade justa é aquela em que cada um realiza sua função, devendo os cidadãos ser encaminhados “ao trabalho para o qual cada um tem inclinação natural, aplicando-se ao que é seu único trabalho, cada um venha a ser um só e não muitos” (IV 421d), o mesmo valendo para o indivíduo, que deve permitir que na alma “cada uma das partes que nele há cumpra o que é tarefa sua, tanto no comandar quanto no obedecer” (IV 443b), não podemos nos esquecer do dito do poeta que diz que é justiça “dar a cada um o que lhe é devido” (I 332a).

Lembramo-nos da censura de Sócrates à concepção de Simônides, quando ele diz que a sentença seria melhor formulada se o poeta usasse a expressão “o que lhe convém”, ao invés de o que “o que lhe é devido” na sua definição de justiça (I 332c). Nesse sentido, pensamos que Sócrates ao dizer a Polemarco que não é próprio do homem justo prejudicar alguém (I 335b), ele está dizendo que nem para o justo, nem para o injusto, algo como isso é conveniente. Em relação ao justo, sabemos a partir de Sócrates, que é sempre melhor sofrer uma injustiça que cometê-la, uma vez que assim

está preservada a natureza da alma, que não se torna viciada pela injustiça (IX 591b); já em relação ao injusto, o filósofo argumenta que os homens, tal como os cavalos, quando são maltratados, tornam-se piores em relação a sua virtude (II 335c), não sendo adequado, desse modo, que os homens prejudiquem alguém.

Portanto, a nosso ver, a questão da conveniência ou da adequação na definição da justiça de Simônides, no sentido de dar a cada um, não o que “lhe é devido”, mas “o que lhe convém”, é transposto por Sócrates para a teoria da alma e sua analogia com a cidade. Dar a cada parte da cidade (*pólis*) e da alma (*psykhé*) o que lhe é apropriado está no núcleo da própria ideia de justiça que Sócrates propõe no livro IV. Corroborando nossa tese de que o filósofo não tem acesso ao ser, sozinho, mas é na opinião de um outro que ele encontra elementos para ir construindo seu saber, acreditamos que é da definição de Simônides acerca da justiça, durante a conversa com Polemarco, que Sócrates retira elementos para pensar a questão relativa a “dar a cada um o que lhe é devido” (I 332 a) na cidade e na alma, ressignificando o sentido da conveniência de dar a cada um o que é seu, em Simônides, e transpondo-o para a ideia de justiça individual e coletiva. Vejamos:

SO – Ouve-me e vê se faz sentido o que estou dizendo! Aquilo que, desde o início, quando fundávamos a cidade, estabelecemos que devíamos fazer o tempo todo é, parece-me a justiça ou uma forma da justiça. Se estás bem lembrado, estabelecemos e muitas vezes dissemos que cada um devia ocupar-se com uma das tarefas relativas à cidade, aquela para a qual sua natureza é mais dotada.

GLA – Dissemos, sim.

SO – E que cumprir a tarefa que é a sua sem meter-se em muitas atividades é justiça, isso ouvimos de muitos outros, e nós mesmos dissemos muitas vezes.

GLA – Dissemos sim.

SO – Pois bem! disse eu. Eis, meu amigo, o que, de certa maneira, pode ser o que é a justiça: cada um cumprir a tarefa que é sua (IV 433 a-b).

No mesmo sentido, em relação à alma essa só é justa se cada parte colhe para si, os prazeres próprios de cada uma, ou seja, quando o elemento racional (*logistikón*) sabe dar o que é o conveniente ao homem. Assim:

SO - Ousamos afirmar que, dentre todos os desejos relativos ao amor do lucro e ao amor das honras, os que seguem a ciência e a razão e com elas buscam os prazeres que a inteligência lhes indica, alcançam e alcançarão também os prazeres mais verdadeiros, e, como são capazes de alcançar os prazeres verdadeiros porque seguem a verdade, também alcançam os prazeres mais próprios deles, se é que o melhor para cada um é o que lhe é mais próprio. (IX 371e)

#### 2.4. O saber de Trasímaco

É Sócrates quem diz a Fedro, no diálogo de mesmo nome, que, “de acordo com o dito popular, é justo ouvir o próprio lobo” (*Fedro* 272d), ao tratar da questão da boa e da má oratória, enfatizando, a nosso ver, a importância de, na busca do saber, examinar tudo o que se diz sobre o assunto que se pesquisa.<sup>74</sup> Nesse sentido, passamos a analisar o saber de Trasímaco, para compreender em que a interlocução com o sofista, embora conflituosa, auxilia Sócrates a defender as teses que ele desenvolve na *República*. O diálogo do filósofo com Trasímaco se inicia de forma bastante irônica, pois a personagem pede que Sócrates defina o justo sem dizer que ele é o “dever” (*tò déov*), nem que é o “proveitoso” (*tò ophélimon*), nem o “conveniente” (*tò lysiteloûn*), o “lucrativo” (*tò kerdaléon*) ou o “vantajoso” (*tò symphéron*) (I 336d), e bem sabemos que

---

<sup>74</sup> Nesse diálogo, Sócrates critica Trasímaco, que diz que “para ser bom orador não há necessidade, em absoluto, de participar da verdade sobre o que seja justo ou injusto com relação aos negócios ou a qualquer pessoa, nem de saber se essas qualidades são naturais ou adquiridas” (*Fedro* 272d). No entanto, o bom dialético, apesar de nem sempre concordar com a opinião (*dóxa*) do outro, não deixa de levá-la em conta: “Por isso mesmo, precisamos examinar de cima a baixo tudo o que já foi dito sobre esse assunto, para vermos se porventura encontramos caminho mais fácil e mais direto para essa arte, a fim de não nos enfiarmos por alguma estrada longa e cansativa, quando podemos dispor de outra mais curta e sem subidas. Se puderes dar-nos alguma ajuda com o que ouviste nas aulas de Lísias ou de outro qualquer, procura recordar-te e fala sem rebuscos” (*Fedro* 272c).



nos livros IX e X, todas estas características da justiça são argumentativamente provadas. No entanto, não vamos nos ater nesse momento aos aspectos mais conflituosos da conversação com Trasímaco. O que mais nos chama a atenção nesse início de diálogo é a questão do erro, apontada por Sócrates, relacionado-a à definição de justiça de Trasímaco, para quem, “o justo não é senão o vantajoso para o mais forte” (I 338c). O filósofo irá então interromper o sofista, como já fez com Polemarco, para questionar a questão do engano: “são infalíveis (*anamártetoí*), em cada uma das cidades, os governantes, ou podem cometer erro (*hamartía*)” (I 339c)? Trasímaco admite que há, sim, essa possibilidade, “de que às vezes, os governantes ordenam o que é mau para si próprios” (I 340a). Contudo, para o mesmo, no sentido rigoroso, o mais forte não é o mais forte, no momento em que se engana (I 340c): “Penso que cada um deles, na medida em que é o que dissemos (governante, calculador, médico, escriba), jamais erra. Sendo assim, a rigor, já que também estás usando uma linguagem rigorosa, nenhum artífice erra. Vindo a lhe faltar conhecimento, quem erra, erra naquilo em que não é artífice” (I 340e).

Vamos interromper a discussão de Sócrates e Trasímaco, para chamar a atenção para a questão introduzida pelo sofista, que é a de defender que o governante, no comando da cidade, deve ser, sobretudo, um artífice (*demiourgós*). Acreditamos que, nesse ponto, Trasímaco, no embate com Sócrates, dá a ele elementos importantíssimos para pensar a questão do governo da *pólis*. Primeiro é o fato de o sofista trazer para a discussão a necessidade de se pensar o exercício do poder do governante, através de uma “linguagem rigorosa” (*akribé lógos*) (I 340e). Ora, Trasímaco, o tempo todo, explicita

como se dá a justiça na vida prática da cidade.<sup>75</sup> É ele quem enumera todas as desvantagens de ser justo, a ponto de chamar Sócrates de ingênuo – e aqui o adjetivo no grego é superlativo (*euetéstate*) – pois, como o sofista mesmo diz, “o homem justo, em todos os lugares (*pantakhoû*), perde para o injusto” (I 343d). Com essa afirmativa, que para nós é um tanto pejorativa em relação ao filósofo, o sofista chama a atenção de Sócrates para o que o cidadão comum vê em relação à vida do justo, no dia a dia da cidade. A observação de Trasímaco, o modo como ele enumera as situações pelas quais passa o homem justo, parece ser tão óbvia, que quem quer que discorde disso só possa ser realmente chamado de inocente, pois aparenta ir contra um fato notório, de conhecimento geral, perceptível por qualquer homem da cidade.

Entretanto, para pensar o poder do governante, o sofista não se utiliza da experiência prática, como o faz para embasar o restante do seu discurso, mas se serve de uma hipótese, ou seja, de um modelo de indivíduo, que podemos chamar de paradigmático, porque não existe factualmente. Como dissemos, Trasímaco, recorrendo a um exemplo, diz que “nenhum artífice erra” (I 340 e), querendo dizer que há um tipo ideal para a direção da *pólis*. No mesmo sentido, nos diz Sócrates, no livro V, quando ele se propõe a pensar um modelo de homem “perfeitamente justo” (V 472 d). Segundo o filósofo, tal como faz o sofista, para pensar a justiça é preciso um padrão para o indivíduo e para a coletividade:

---

<sup>75</sup> Citamos Trasímaco, observando como se dá a vida do justo na cidade: “Em primeiro lugar, nos contratos mútuos, onde quer que um destes esteja como sócio de um deles, jamais verás, numa dissolução de sociedade, um justo que tenha ficado com mais que o injusto, mas com menos. Além disso, nos negócios da cidade, quando há taxas a pagar, o justo, em pé de igualdade, paga mais e o outro, menos; e, quando se trata de receber, um nada lucra e o outro, muito. Quando um e outro exercem uma função pública, o justo terá por certo, mesmo que não venha a sofrer nenhuma outra perda, dificuldades nos negócios familiares, por descuidar-se deles, mas nos negócios públicos não terá nenhum benefício, por ser ele justo; além disso, terá o ódio dos familiares e conhecidos, quando preferir não lhes prestar ajuda que vá contra o que é justo. O oposto de tudo isso terá o injusto” (I 343d).

SO – Ah! Porque queríamos ter um modelo procurávamos saber o que é a própria justiça e o que seria o homem perfeitamente justo, se existisse, e, por outro lado, também o que é a injustiça e o homem muito injusto para que, olhando para eles, conforme a imagem que tivéssemos deles em relação à felicidade e ao seu oposto, fôssemos obrigados a concordar, em relação a nós mesmos, que quem for muito semelhante a eles terá sorte mais semelhante à deles. Nossa intenção, porém, não era demonstrar que esses modelos possam existir. (V 472d).

Entendemos, portanto, que é Trasímaco que introduz na *República*, ao postular o poder do governante através do recurso que ele nomeia de “linguagem rigorosa” (*akribé logos*) (I 340e), o pensar por paradigma, artifício de extrema importância argumentativa na construção da cidade justa, que vai ser elaborado por Sócrates no livro V para propor o que ele mesmo chama de “a maior de todas as ondas”, que é o governo do rei filósofo.<sup>76</sup> Nesse sentido, Marques (2006b, p.252):

Se, na sequência, Sócrates propõe um filósofo que, aparentemente, já sabe tudo (VI 491e-492a; 494a-495e), ele o faz com o objetivo de persuadir a opinião geral dos que desprezam os ditos sábios, sofistas e professores de virtudes, que se confundem com os filósofos; e ainda, para lançar um modelo a ser imitado, com plena consciência da impossibilidade da concretização plena de algo tão absoluto no plano humano da cidade. O modelo é proposto para que se possam produzir certos efeitos sobre os indivíduos, não para ser isolado como inatingível, o que acabaria levando a um Platão cético; nem para ser privatizado ou utilizado como privilégio de poder de alguns poucos, o que levaria ao Platão dogmático, de leituras epistemológicas fortes.

Desse modo, se pensarmos que a maior ousadia da teoria platônica na *República*, (tendo em vista o modo depreciativo como os filósofos são vistos na cidade) é, para nós, a postulação do governo do filósofo, ou seja, a vinculação do poder ao saber como condição de justiça na *pólis*; e que isso não poderia acontecer sem a contribuição da argumentação sofística, ficando demonstrado, a partir da argumentação acima, que, apesar da crítica de Platão ao saber sofístico e do embate do filósofo com as teses esposadas por seus defensores, sem as relações conflituosas com ele a filosofia não avançaria do mesmo modo. No mesmo sentido, chamamos a atenção para a construção argumentativa de Sócrates, contradizendo Trasímaco, quando ele diz que “em cada

---

<sup>76</sup> “Se os filósofos não forem reis nas cidades ou, se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas que, em separado, buscam uma dessas

cidade, o governo estabelece as leis tendo em vista sua própria vantagem” (I 338e). Segundo o filósofo, uma opinião (*dóxa*) como essa não pode existir, pois, ao analisar as ações dos artífices (*demiourgoí*) no exercício de suas funções – e ele toma a do médico, por exemplo, no “sentido rigoroso” da palavra (I 341c) – o filósofo diz que o que se vê é que aquele busca não o bem para si, mas o vantajoso para aquilo que é objeto da sua ciência. No caso da medicina, o objetivo principal da mesma é o bem do corpo (I 342c) e não o benefício do médico, pois, para isso, como vantagem, ele recebe o salário. Acontece o mesmo com os governantes da cidade. Para Sócrates, recorrendo mais uma vez ao sofista, “em todo governo, enquanto governo, nada tem em vista senão o melhor para o subordinado e para o que está sob seus cuidados” (I 345e). Acreditamos, portanto, que, sem a postulação do pensamento através de modelos, como foi feito na *República* primeiramente pelo sofista, uma conclusão como essa não poderia ser pensada. Além do quê, nos chama a atenção o vocábulo utilizado por Trasímaco para se referir aos artífices na cidade. O sofista, para falar do governante, usa o termo *demiourgós*, formado pela junção das palavras *démos* (povo, cidadãos) e *érgon* (trabalho), que, no sentido etimológico pode ser traduzido como “aquele que trabalha para o povo”. Ainda sem perceber, Trasímaco, no vocábulo escolhido por ele para caracterizar aquele que detém o poder na cidade, o artífice, dá uma pista em direção à ideia de justiça socrática, ou seja, a de que aquele que mais sabe, na cidade e na alma, é quem deve buscar o bem dos seus subordinados. Segundo Reis (2009, p.55):

O elemento racional da alma surge, nessa nova concepção, como condição para a ação justa, pois sua natureza – ter capacidade para exercer poder sobre eles (‘ser mais forte’ que os demais), ser capaz de possuir a ciência do que convém a cada um e ao conjunto dos três elementos – é um fator determinante para que a justiça se faça na alma e para que então, de posse dela, o homem possa escolher o melhor, possa exercer sua autonomia, possa agir justamente.

Por último, legitimando o saber do sofista para a construção da ideia da justiça no livro IV, lembramos da parte da interlocução entre Trasímaco e Sócrates, em que este diz da impossibilidade da realização de qualquer ação coletiva, ainda que praticada por homens que cometem “agressões injustas” (I 351d), se estes não respeitam os direitos uns dos outros. É que, segundo Sócrates, é próprio da injustiça suscitar ódio e discórdia

---

duas metas, não é possível, caro Gláucon, que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem

onde exista, impossibilitando “o agir comum”, “seja numa cidade, estirpe, num exército ou outro grupo social qualquer” (I 351e-352a). No mesmo sentido, existindo no íntimo, a injustiça “fará, em primeiro lugar, que ela seja incapaz de agir, por estar em rebelião e discordância consigo mesma” (I 352a).<sup>77</sup> A justiça, desde a interlocução de Sócrates com Trasímaco, já aparece, portanto, na *República*, estando situada numa espécie de relação. Mais tarde, no livro II, quando Sócrates pergunta a Gláucon onde ele imagina estar essa virtude, o jovem responde que ela pode estar na “relação dessas pessoas entre si” (II 372a), resposta que é prontamente aceita pelo filósofo, ao dizer que o jovem respondeu bem à pergunta.

Concluimos, portanto, que a ideia de justiça é pensada não como conhecimento, do ponto de vista dos primeiros diálogos, mas como uma relação que se estabelece entre os elementos da alma (*psykhé*) e concomitantemente entre os indivíduos da *pólis*. Essa questão vai ser mais bem teorizada no livro IV, quando Platão postula a alma tripartite, permitindo que o filósofo conceba a alma como uma espécie de potência de relação. Segundo Reis (2009, p.83):

Como vimos, ela (a virtude) implica uma concepção da alma como potência de relação, o que se apresenta como uma possível explicação para o conceito de alma como princípio de movimento, segundo expõe Platão no *Fedro*. Assim, a virtude não seria propriamente conhecimento (como se apresenta na ética socrática dos primeiros diálogos) e nem exatamente uma propriedade de determinado elemento da alma, mas sim um modo de relação entre os três gêneros da alma, uma determinada ordenação que conta necessariamente com a alma como um todo.

Portanto, a justiça, segundo o filósofo, encontra-se nas relações. Se transpusermos essa ideia para o discurso, percebemos que a pesquisa dialética é

---

para o gênero humano” (V 475d).

<sup>77</sup> Comprovando mais uma vez o uso do saber da sofística por Sócrates, notamos que um argumento semelhante sobre a concórdia na alma está em Antífonte: “Acerca do consenso. O consenso, como o próprio nome quer demonstrar, compreende em si convergência, comunidade e unificação do mesmo senso; a partir daí, estende-se a cidades, casas comuns, todas as coletividades, bem como as casas particulares, e perpassa todas as naturezas e consanguinidades, tanto as comuns como as particulares; e também compreende o acordo de cada um em relação a si mesmo quanto ao pensamento; pois aquele que é conduzido por um só senso e um só pensamento compartilha do mesmo senso consigo; divergindo de si quanto ao pensamento, porém, entrega-se a raciocínios desiguais e por isso cai na dissensão interna; e, por um lado, aquele que persevera sempre no mesmo pensamento (durante o tramitar do senso) é pleno de concórdia; por outro lado, o errante, que com cambiantes raciocínios é arrastado <sempre> por opinião diferente, é instável e inimigo de si mesmo” (DK8044E). Tradução de Luís Felipe Bellitani Ribeiro.

empreendida do mesmo modo, ou seja, é na interlocução com as personagens que o filósofo encontra o caminho para a verdade. Segundo Marques (2006, p.40),

Os personagens criados por Platão, mais do que simples recursos de expressão, constituem um esforço para tornar explícitas e inteligíveis atitudes éticas e posições teóricas fundamentais, detectáveis entre os cidadãos, artesãos, homens políticos, poetas e pensadores de sua época, de modo que a invenção de personagens constitui uma dinâmica na qual retórica e filosofia são inseparáveis. (...) Ao fazer falar estes 'outros', Platão os assimila para produzi-los ou reproduzi-los enquanto personagens que dialogam entre si. O que é único e fundamental é que ele só fala e pensa dessa maneira. Nunca encontramos um discurso em primeira pessoa nos diálogos. Platão nos aparece, assim, como ventríloquo, mágico dos discursos, imitador de homens e de caracteres, sempre presente, sempre ausente; sempre pressuposto e visado, sempre evadindo-se.

É preciso ressaltar, no entanto, que a apropriação do saber do outro, a tomada da opinião (*dóxa*) para transpô-la em um saber mais elevado (*epistéme*) não acontece sem embate. O papel dos outros – sofistas e poetas – na constituição do discurso do filósofo, neste sentido, é fundamental. É pela multiplicidade de argumentos muitas vezes contraditórios entre si que o filósofo caminha, é o conflito que ele enfrenta, mas é a partir da compreensão desse que ele mira o absoluto. Acreditamos ficar demonstrada a importância dos saberes dos interlocutores de Platão para a construção da sua filosofia, pelo menos no livro I da *República*. Nesse sentido, a fala de Jaeger (1936, p.476) é interessante para pensarmos que a filosofia platônica não nasce de uma razão pura, ou de um sistema frio de conceitos, mas é ela mesma fruto do embate, da confrontação e do diálogo do filósofo com os problemas enfrentados pelo seu tempo:

O próprio Platão sabia tão bem que a sua filosofia nascia de um clima específico de pensamento e guardava uma posição histórica especial no conjunto da evolução do pensamento grego, que dava sempre às sua dialética a forma dramática de um diálogo, tomando como ponto de partida uma discussão entre representantes dos dois tipos divergentes da opinião do seu tempo (...) A sua filosofia é uma reintegração dos períodos anteriores de cultura helênica.

Com efeito, Platão recolhe deliberada e sistematicamente os diversos problemas do período pré-platônico e os eleva a um plano filosófico mais alto.

## CAPÍTULO III

### O SABER DE GLÁUCON E ADIMANTO

#### 3.1. O papel dos irmãos

Nosso esforço demonstrativo é, portanto, no sentido de evidenciar a importância do saber do outro para a construção do discurso acerca da justiça por parte do filósofo. Nesse sentido, as questões da alteridade e da opinião (*dóxa*) são decisivas, pois incidem diretamente sobre o material argumentativo de que o filósofo dispõe para empreender sua postulação do acesso ao ser inteligível. Fica bem claro, a partir dos exemplos que desenvolvemos no livro I, o quanto as outras personagens fornecem material à pesquisa filosófica, ora pautando a discussão – por causa da admiração que alguns posicionamentos causam – ora dando opiniões que, uma vez reformuladas ou resignificadas, podem se tornar, através do método dialético, discursos verdadeiros. Vimos, portanto, como Platão resignifica os discursos trazidos pelos sofistas e poetas, os mestres da tradição, que ele critica, mas aos quais recorre para criar uma nova proposta de educação, baseado não na poesia ou na sofística, mas no que ele define como filosofia, ou seja, a dialética.

Acreditamos que com os personagens do livro II se dá o mesmo. Apostamos que os irmãos Gláucon e Adimanto exercem um papel decisivo na construção do discurso filosófico de Sócrates acerca da justiça. Para tanto, pretendemos seguir a pista lançada por Bolzani (2006, p.1), para quem a reformulação da tese de Trasímaco pelos irmãos Gláucon e Adimanto é cheia de significados e “parece abrir uma nova etapa no



diálogo”,<sup>78</sup> sendo condição de possibilidade para que Sócrates possa retomar a pesquisa sobre a justiça em moldes genuinamente filosóficos. Seguindo a interpretação do comentador, a nosso ver, são as personagens Gláucon e Adimanto que criam o que podemos chamar de condições adequadas para que Sócrates possa desenvolver melhor a pesquisa sobre a justiça, através de um diálogo efetivo, que não se transforme numa mera disputa de argumentos (erística), como aconteceu com Trasímaco, no primeiro livro. Pretendemos com isso, mais uma vez demonstrar que o filósofo constrói seu saber a partir do contato com o outro. No caso de um discurso acerca da justiça, a virtude da cidade, ou seja, qualidade que uma vez adquirida é o que nos permite viver com os outros, tal consideração se torna ainda mais importante. Isso porque a co-construção do ser da justiça lembra o seu sentido mesmo, ou seja, aquela excelência que, uma vez conquistada, permite que o homem, na alma, no discurso e na cidade, dê espaço para o convívio com a sua própria diferença e com a diferença que os outros significam.

Desse modo, seguindo a indicação de Bolzani (2006), vamos demonstrar o papel dos irmãos na construção do discurso de Sócrates passando pelos seguintes pontos: 1) Veremos como Gláucon e Adimanto alteram o ambiente afetivo do discurso anterior, afastando a afecção imposta por Trasímaco e trazendo a Sócrates um novo *páthos*, ou seja, palavras de ímpeto para que a conversação transcorra num clima mais propício à pesquisa dialética; 2) Ao retomar as teses de Trasímaco e as falas da cidade acerca da justiça, mostraremos como os irmãos dão a elas um tratamento dialético, ou seja, eles

---

<sup>78</sup> Bolzani (2006, p.2) trata da questão da diferença de tom conversacional entre o livro I, de caráter mais socrático, e o tom iniciado com os irmãos, no livro II. Segundo ele, há uma clara mudança no diálogo. Sem recorrer às questões do socratismo e do platonismo, ou seja, se Platão abandona ou não o mestre para escrever sua filosofia num novo estilo, está claro, segundo o comentador, que é preciso reconhecer a “existência de mudanças filosóficas importantes”, que podem ser expressas seja como um abandono, seja como um refinamento do estilo interrogativo tradicionalmente chamado de socrático que caracteriza diálogos de juventude”.

recorrem à divisão (*diáresis*) dos argumentos, recortando o objeto – a justiça – o mais detalhadamente possível, para que Sócrates possa, a partir desta constatação, erigir um novo discurso acerca dela; 3) Por último, veremos como os irmãos formulam as questões trazidas por Trasímaco em termos mais filosóficos, fazendo com que Sócrates possa reelaborar melhor os discursos e explicitar as questões que interessam em um ambiente argumentativo favorável à pesquisa filosófica autêntica.

### 3.2. O ímpeto de Gláucon e Adimanto

O livro II da *República* começa com a retomada das teses de Trasímaco pelos personagens Gláucon e Adimanto. Segundo Bolzani (2009), Gláucon exerce um papel especial na interlocução com Sócrates, sendo chamado pelo comentador de “guardião do *lógos*”, pela sua atitude de resistir<sup>79</sup> à injustiça diante do discurso de Trasímaco, mas não somente isso, exigindo e estimulando Sócrates a assumir um novo posicionamento perante a questão, criando condições adequadas para o exercício do verdadeiro diálogo, e desse modo, a possibilidade de desenvolvimento da pesquisa acerca da justiça.

Concordamos com o comentador em relação à função de Gláucon no diálogo, e ampliamos a sua tese para incluir também seu irmão Adimanto, que, a nosso ver, exerce uma função semelhante à daquele. Isso porque, para nós, Adimanto é quem complementa o discurso de Gláucon aprofundando-o, ao rememorar a Sócrates toda a

---

<sup>79</sup> Segundo Bolzani (2009, p.2): “Parece-nos razoável dizer que Glauco exibe aqui algo como aquela capacidade de “preservação da opinião reta”, em meio a todos os obstáculos, que Sócrates descreve como coragem. A maneira como Glauco parece resistir à tese que “enche seus ouvidos” pode ser, em alguma medida, aproximada dessa descrição. Glauco não possui, segundo se apreende de suas próprias palavras, uma “opinião correta” sobre a justiça, no sentido em que isso ocorrerá na cidade justa, ainda a ser construída. Não se trata, então, de identificá-lo ao “corajoso” dessa cidade. Contudo, ele demonstra notável *resistência* àquilo que a cidade vem insistentemente lhe propondo: uma visão da justiça, afinal, como a de Trasímaco e muitos outros que, como ele, defendem a tese de que mais vale ser injusto do que justo.

visão da justiça contada pelos poetas, mostrando que eles também não têm uma boa definição do que seja a justiça. Para tanto, ele cita trechos de passagens de Homero e Hesíodo (II 363b), para pedir a Sócrates que este não deixe os jovens a ermo, tendo de sempre ‘parecer’ e não ser justos (II 365b-c), mostrando ao filósofo as consequências práticas não somente da crença no discurso de Trasímaco, mas no dos poetas, que circulam pelo imaginário da cidade.

Nesse sentido, tomamos como sendo papel dos irmãos auxiliar Sócrates a combater as falsas opiniões da *pólis*, ora incitando-o com palavras de estímulo, ora usando do método da divisão (*diaíresis*), ora re-organizando as formulações para que o filósofo veja melhor as questões filosóficas presentes nos discursos da maioria, e mais ainda, para que seja explicitado o que está em jogo politicamente, caso a cidade ou os cidadãos se baseiem nessas concepções de justiça para tomar suas decisões. São os jovens, portanto, que possibilitam que o filósofo tenha melhores condições de empreender uma boa pesquisa acerca da justiça.

É o próprio Sócrates quem enfatiza, em diversas passagens na *República*, a dificuldade de se empreender a dialética, dizendo, no livro IV, que o método, embora eficaz, é “longo e “complexo” (IV 435d), usando o provérbio “árduas são as coisas belas” (IV 435c) para melhor caracterizá-lo. A imagem da caverna (VII 514a–d) é aquela que melhor representa o desafio desse caminho. O vocabulário empregado por Sócrates para descrever a saída do homem da escuridão mostra as grandes dificuldades que tem de enfrentar aquele que deseja ir em direção ao bem. Sócrates caracteriza em termos duros a empreitada daquele que se propõe alcançar a ideia de justiça, libertando-se dos grilhões: “Não achas que ele se veria em dificuldades e julgaria que os objetos

---

que via antes eram mais verdadeiros do que os que lhe estavam sendo mostrados agora?” (VII 415d); “Então, também se alguém o obrigasse a olhar para a própria luz, não sentiria doerem-lhe os olhos” (...) (VII 515e); “será que ele não sofreria dores, não se indignaria por o arrastarem”? (VII516a); e ainda: “No cognoscível (*en tōi gnostōi*), vem por último a idéia do bem que se deixa ver com dificuldade (...) (VII 517c).

Desse modo, se tomamos por base o testemunho de Sócrates para pensarmos a dificuldade que significa, mesmo para o filósofo, empreender o caminho dialético, podemos compará-la, se tomarmos os temas da *República*, a outros desafios que o indivíduo tem que enfrentar para governar a própria alma assim para como o filósofo exercer o governo da cidade. Assim, é devido à natureza corajosa que apresentam, que Gláucon e Adimanto são aqueles que preservam a todo custo “os ditames da razão” (IV 442b-c) no diálogo com Sócrates, para que o filósofo não se perca no debate e possa conduzir os demais interlocutores através da boa pesquisa dialética. Se estivermos corretos em nosso entendimento, é por exercerem bem esta função, que Sócrates se refere a Gláucon como “sempre muito valente diante de todas as situações” (*aeí te andreiótatos...pròs hápanta*) (II 357a), bem como, em outro momento, mostra-se admirado com as “qualidades morais” de ambos os irmãos (II368a), dizendo que “algo divino” parece ter atuado neles (II 368a). Lembramos que Gláucon e Adimanto, como veremos, mesmo não estando convencidos de que a justiça tem mais valor que a justiça, ou seja, mesmo não sabendo justificá-la, a defendem com toda a veemência, exigindo de Sócrates a análise desta virtude na sua essência.

Portanto, são Gláucon e Adimanto que fazem com que Sócrates não se perca na interlocução com Trasímaco auxiliando aquele a não abandonar a pesquisa acerca da justiça. Se analisarmos o comportamento do sofista, percebemos que o modo como ele

age através do discurso é cheio de agressividade, com uma postura que parece mais querer vencer o interlocutor, numa conversação mais próxima da erística do que chegar a algum tipo de consenso e estabelecer um conhecimento verdadeiro. Trasímaco dificilmente aceita limites na sua atuação e dificilmente empreende trocas de argumentos com os demais interlocutores. A descrição da injustiça no Livro IV pode ser comparada com a atitude do interlocutor. É Sócrates quem diz: “não será (a injustiça) um levante dessas três partes, um ativismo exagerado, uma intromissão de uma parte nas funções das outras e insurreição de uma das partes contra o todo da alma, a fim de assumir o comando dela, embora isso não lhe caiba?” (IV 444b). Ora, não é desse modo que age Trasímaco ao conversar com Sócrates, sempre trazendo a “perturbação” e a “agitação”, muitas vezes não permitindo que o diálogo se desenvolva, a ponto de até mesmo confundir a todos, precisando o filósofo ser auxiliado a continuar a pesquisa pelos irmãos? Vejamos.

É Gláucon quem estimula Sócrates a recomençar a discussão sobre a justiça, após o filósofo ter admitido que havia feito como “os gulosos” (I 354b), ou seja, não saboreou bem a questão que lhe foi colocada, mas chegou a conclusões precipitadas acerca daquela virtude, não a definindo bem. Sócrates, nesse momento do texto, parece estar pouco convencido de que pudesse dar conta de um discurso de tamanha monta. É Gláucon que, corajosamente, diz que Sócrates foi “encantado” (*kelethênai*) por Trasímaco “como uma serpente” (II 358b), mas que para ele, a argumentação, de ambos, seja do filósofo, seja do sofista, “não decorreu de acordo com a razão” (*emoi dê oúpo katà noûn he apódeixis gégonen perì hekatérou*)” (II 358c).

Nesse sentido, Gláucon compara Sócrates ao sofista, apontando que o filósofo agiu de modo semelhante ao modo como agem aqueles a quem ele mais critica, pois

parece ter enganado os interlocutores pela aparência nas discussões e não pela verdade. Como dissemos, a dificuldade de Sócrates e a necessidade que este tem de ser socorrido pelos dois irmãos se dá pelo clima instaurado por Trasímaco no primeiro livro. Embora o diálogo entre Sócrates, Céfalo e Polemarco tenha uma boa fluência, a aparição de Trasímaco se dá num clima cheio de animosidade. A personagem, que aparece num segundo momento da discussão, parece não ter gostado da conversa que ouviu, pois dá mostras de não conseguir se conter no seu lugar, intrometendo no discurso e precisando ser impedido de falar pelos presentes. Platão chega a comparar o seu comportamento como o de um “animal feroz” (*theríon*) (I 336b), devido à rudeza do mesmo.

O sofista causa vários constrangimentos a Sócrates, que inicia a discussão dizendo estar “um pouco trêmulo” (I 336e). Trasímaco, no entanto, tampouco se intimida. Ele acusa Sócrates de não se diferenciar em nada dos outros mestres da virtude espalhados pela cidade, usando da refutação com o fim de ganhar toda e qualquer discussão (I 337e) e fazendo pior, não dispendo de dinheiro para pagar aqueles que aceitavam dialogar com ele, “aprendendo com os outros, sem ser-lhes grato pelo favor” (I 338b). O sofista, durante a conversação chama Sócrates de “caviloso” (*sykophántes...en toís lógois*) (I 340d), “ingênuo” (*euetéstete*) (I 343d), “nojento” (*bdelyrós*) (I 338d), além de não demonstrar nenhuma empatia com o seu discurso. É num momento de ira que Trasímaco pergunta a Sócrates se ele deveria “pegar sua argumentação e enfiá-la dentro de tua alma” (I 345b), para ver se conseguia adesão do filósofo à sua tese, expressão que, a nosso ver, demonstra a pouca generosidade do sofista com o seu interlocutor.

Trasímaco, desse modo, apesar de contribuir antilogicamente com seus argumentos para a pesquisa acerca da justiça, como dissemos, nem sempre aparenta

estar muito disposto a ouvir a opinião do seu interlocutor, mostrando que estava em vários momentos “ansioso por falar para ser elogiado” (I 338b), pensando ter uma resposta excelente para toda discussão. É somente no fim do primeiro livro que passa a concordar com a argumentação de Sócrates. No entanto, essa concordância não nos dá a certeza de que o personagem formou o seu convencimento, pois, pela análise do texto, não sabemos se ele se deixa vencer por convicção ou por mero cansaço. A expressão que Sócrates emprega na sua narrativa, ao final da discussão com o sofista é que este somente “depois de forçado e a custo, suando, e quanto”! (I 350d), veio a concordar que “a justiça é virtude e sabedoria” (I 350d), nos deixa dúvidas quanto a saber se Trasímaco aderiu à argumentação ou não, ou se, de algum modo, desistiu do enfrentamento da questão.

Diante do quadro narrado, a nosso ver, Gláucon, ao exigir de Sócrates a retomada da conversa de outra maneira, ou seja, de modo que esta decorra agora “de acordo com a inteligência” (*katà noûn*) (II 358c), aponta que esta não se deu de modo adequado e parece lembrar a ele o risco sempre presente de o filósofo ser corrompido nas discussões. Como atesta o próprio Sócrates no livro VI, além das naturezas filosóficas surgirem “poucas vezes entre os homens e em pequeno número” (VI 491b), se os filósofos não encontrarem “o alimento, clima e local que lhe convenham”, eles podem fazer à cidade males maiores do que os homens comuns. Isso porque, segundo Sócrates, é possível que “a melhor natureza se destaque como pior que a de qualidade inferior, caso tenha alimentação inadequada” (VI 491d-e).

Com isso, queremos mostrar que mesmo Sócrates, que podemos chamar de o “filósofo perfeito” (VI 491b), pode correr o risco de ter a sua alma corrompida, caso ele esteja exposto a condições inadequadas ao exercício da filosofia, ou em outras palavras,

a condições inadequadas ao diálogo, como aconteceu na conversa com Trasímaco, num clima exageradamente agressivo. Desse modo, para que a filosofia se desenvolva plenamente, ela deve estar plantada num solo propício, sob pena de ser dominada pelo ambiente hostil, passando a ter um caráter diferente (VI 497b), ao se transformar em outra coisa que ela não é. No caso do livro I, vimos a conversação entre Sócrates, Céfalo e Polemarco transformar-se de dialética em disputa, com a intervenção agitada de Trasímaco.

Como bem apontou Sócrates, no Livro VI, (497e) há um modo no qual a cidade deva tratar a filosofia para que ela não pereça. Isso porque, como já apontamos ao falar da dificuldade da ascensão ao bem na imagem da caverna, segundo ele, “todos os grandes empreendimentos são instáveis e, como se diz, o que é belo é realmente difícil” (VI 497e). Entendemos, portanto, que mesmo Sócrates, exposto a uma conversação belicosa, como a que aconteceu com Trasímaco, pode vir a se perder e a não completar seu empreendimento na busca da verdade, pois o filósofo pareceu comportar-se tal como o sofista, pulando etapas do método dialético, como ele mesmo assume (I 354b), sem conseguir alcançar o objetivo da discussão, precisando ser auxiliado corajosamente pelos irmãos.

Corroborando o que dissemos, tomamos a passagem do *Filebo*,<sup>80</sup> em que Sócrates descreve o método dialético comparando este a “um presente dos deuses aos

---

<sup>80</sup> Aqui justificamos o uso do diálogo *Filebo* por entendermos que a questão dos diferentes tipos de prazeres suscitada por Céfalo, na *República* (I 328d), é melhor pensada naquele diálogo, em que Platão usa da síntese (*synagagé*) e divisão (*diáresis*) dialéticas para melhor compreender a natureza do prazer, que, para o filósofo, pertence ao gênero do ilimitado. Assim, a compreensão da dialética naquele diálogo pode ser interessante para pensarmos no uso deste método na *República*, onde o tema do prazer é problematizado. Para melhor elucidar esta questão, ver Dixsaut (2001, p.285-340), sobre a dialética no *Filebo*.



homens” uma dádiva dos deuses para os homens”<sup>81</sup> (*Filebo* 16c), para vermos o quanto o filósofo – a partir desta descrição – pode ter se perdido do seu método ao discutir com Trasímaco. Segundo nos conta Sócrates no referido diálogo, os antigos, que viviam mais perto dos deuses, conservaram ao homem a tradição de que tudo o que existe provém do “uno e do múltiplo” e traz consigo, por natureza, “o finito e o infinito e têm nelas mesmas um limite e uma ilimitação inatos” (*Filebo* 16c-d). Como as coisas contêm em si unidade e multiplicidade, Sócrates diz que “devemos admitir sempre, para cada caso, apenas uma forma para qualquer uma delas e devemos buscá-la” (*Filebo* 16d). A busca por essa essência, no entanto, não se dá de uma vez só, mas paulatinamente. É que, segundo Sócrates, ao emprendermos a pesquisa, vamos encontrando outras, “até que se veja essa unidade original, não apenas como uma, múltipla e ilimitada, mas também que se vejam quantos elementos ela tem” (*Filebo* 16d).

Nesse sentido, Sócrates instrui Protarco, seu interlocutor no referido diálogo, a não se convencer de uma ideia sem precisar quantos números ela abrange, “desde o ilimitado até a unidade”, ou seja, sem se utilizar do método da divisão (*diaíresis*), pois somente seguindo este caminho é que o dialético poderá apreender a “unidade de cada coisa”. Para Sócrates esse é o modo de se chegar à essência. Somente depois do emprego desse método é que o filósofo poderá abandonar a pesquisa, para que o objeto se “perca livremente no ilimitado” (*Filebo* 16e), ou seja, até que a mesma questão seja abordada

---

<sup>81</sup> A comparação do método dialético com a “dádiva dos deuses para os homens, jogada aqui para baixo por intermédio de algum Prometeu”, feita por Sócrates no *Filebo* (16d) é uma passagem interessante para demonstrar a resignificação dos saberes de poetas e sofistas por Platão. Há no diálogo *Protágoras* (320d-322d) uma releitura do mito de Prometeu que aparece primeiramente em Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*, vv. 45-105). Lembramos que neste diálogo, o personagem Protágoras diz que Zeus deu aos homens o “pudor” e a “justiça” (*Protágoras* 322c), que Platão irá chamar de a “arte da política” (*Protágoras* 322b), ou seja, o princípio ordenador das cidades. O sofista relê Hesíodo, pois, no mito contado por este, a dádiva que Prometeu dá aos homens é a técnica (*tékhnē*) e não propriamente o que Protágoras irá chamar de “arte política”. Platão irá retomar esta imagem da poesia e da sofística para fazer uma leitura ainda mais radical.

por outrem mais uma vez e aconteça um novo processo de divisão (*diaíresis*), que poderá tomar diversos caminhos, até que se encontre mais uma vez a unidade do objeto pesquisado. Sócrates explicita nessa passagem, portanto, o modo como se dá o método dialético, que não permite uma única forma de divisão (*diaíresis*), mas muitas, pois um mesmo objeto pode ser recortado de muitos modos. Esse processo é muito bem descrito por Marques (2006, p.70-71):

Um mesmo gênero pode ser dividido sobre diversos enfoques, em diferentes oportunidades (...) Isso implica que o resultado, o conjunto de partes retidas ao longo e ao final de um processo de divisão, não pode ser visto como esgotando o gênero dividido. Cada definição é mais ou menos reveladora do objeto submetido à divisão. O fato de que uma divisão possa ser desenvolvida em outras direções, tendo em vista outras articulações, faz com que as divisões sucessivas não sejam nem exaustivas, nem definitivas, sem que por isso impeçam o discurso ‘de atingir a clareza e o acordo consigo mesmo.

A partir dessa definição do que seja o modo de análise dialético, fica mais claro perceber que Sócrates – como bem atestou Gláucon (II 358c) – não examinou o seu objeto de pesquisa com a profundidade exigida. Como o próprio filósofo admite ao final do Livro I (354b), antes de chegar ao princípio – o que é a justiça? – o filósofo “deu um salto, passando a examinar se ela é vício ou ignorância, sabedoria e virtude” (I 354b), indo contra o método. E mais uma vez isso que acontece – confessa o filósofo na mesma passagem – quando o sofista afirma que a injustiça é mais vantajosa que a justiça. Sócrates admite que ele abandona mais uma vez a definição da virtude, para se ater à questão da sua utilidade, pulando novamente outras etapas do método que deveriam ter sido perseguidas.

---

Para o filósofo, a maior dádiva que Zeus pode dar ao homem para o exercício da política não se confunde com o “pudor” e a “justiça” (*Protágoras* 322c), mas é a dialética.

Seguindo este raciocínio, poderíamos dizer que Sócrates, ao conversar com Trasímaco, apesar da interlocução profícua, cai, ele mesmo, na postura que o filósofo costuma criticar. Se tomarmos a passagem do *Filebo* em que Sócrates diz que “os sábios” (*Filebo* 17a) de seu tempo pesquisam “o uno e o múltiplo com mais pressa e lentidão do que fora necessário, saltando indevidamente da unidade para o ilimitado”, deixando escapar com isso, “os números intermediários”, o filósofo não agiu com retidão na pesquisa. Se é esse caráter, ou seja, o modo de proceder à divisão (*diáresis*) e à síntese (*synagogé*), que permite distinguir “os verdadeiros dialéticos” dos “simples disputadores” (*Filebo* 17a), como bem define Sócrates, na discussão com Trasímaco, como Gláucon atesta, o filósofo se comportou mais como os disputadores, e menos como um verdadeiro dialético.

Desse modo, Gláucon é quem, ousadamente, cobra a coerência no discurso de Sócrates: “Meu desejo é ouvir o que é a justiça e a injustiça e que capacidade tem uma e outra quando estão no íntimo da alma e mandar às favas os salários e as coisas que delas decorrem” (II 358b), ele diz. Ou seja, a necessidade de ouvir um elogio da justiça “pelo que ela mesma é” (*autò kath'hautó*) (II 358d), parece ser uma necessidade premente do jovem, que será prontamente auxiliado por seu irmão. É Adimanto quem rememora o filósofo a sua missão: “Durante toda tua vida não tiveste olhos senão para isso...” (II 367e), diz. Diante do quadro que os irmãos pintam acerca da conseqüência da opinião (*dóxa*) dos homens na cidade, Sócrates não poderia ficar inerte. E mais, Adimanto faz a Sócrates uma exortação: “Elogia, portanto, a justiça naquilo com que por si mesma ela ajuda quem a tem e a injustiça prejudica” (II 367d). “Com teu discurso, portanto, não nos mostre apenas que a justiça vale mais que a injustiça, mas também o que cada uma, por si própria, produz em quem as possui” (II 367e), complementando a tarefa do irmão.

Se tomarmos o conceito jurídico de exortação, este se define como o “apelo feito pelo juiz aos jurados para que atuem de acordo com os princípios da justiça e com os valores morais que orientam suas consciências”.<sup>82</sup> Nesse sentido, Gláucon e Adimanto parecem exercer o papel de juízes, chamando Sócrates à consciência, lembrando-lhe do seu papel na cidade. É Adimanto quem lembra ao filósofo a sua missão: “Durante toda tua vida não tiveste olhos senão para isso...” (II 367e), diz. Diante do quadro que os irmãos pintam acerca da consequência da opinião dos homens na cidade, Sócrates não poderia ficar inerte. E mais, o jovem faz a Sócrates uma exortação: “Elogia, portanto, a justiça naquilo com que por si mesma ela ajuda quem a tem e a injustiça prejudica” (II 367d). “Com teu discurso, portanto, não nos mostre apenas que a justiça vale mais que a injustiça, mas também o que cada uma, por si própria, produz em quem as possui” (II 367e).

Desse modo, acreditamos que os irmãos comportam-se como verdadeiros guardiões, fazendo com que Sócrates não cedesse ao discurso do sofista, que, além de fazer apologia à satisfação irrestrita dos desejos, se comporta irracionalmente, sem capacidade de limitação por argumentos, ou seja, sem capacidade de empreender o diálogo. Ora, não é o ímpeto que, segundo Sócrates, opõe resistência “quando os desejos forçam alguém a agir sem usar a razão”? (IV 440b). E não é Gláucon vigoroso na retomada da posição de Trasímaco, bem como o é Adimanto, ao fazer o mesmo em relação aos poetas, chegando aquele a se desculpar com Sócrates por ele estar sendo muito “rude” (*agroióteros*) ao repetir as falas daqueles que elogiam a injustiça? (II

---

<sup>82</sup>Segundo o Dicionário Aulete, disponível em <http://aulete.uol.com.br/exorta%C3%A7%C3%A3o>. Consulta realizada em 13/03/2013.

361e). Gláucon e Adimanto agem, nessa medida, como os verdadeiros homens nobres<sup>83</sup> (IV 440c) descritos por Sócrates, os quais não podem não encolerizar-se quando se julgam vítimas da injustiça:

SO - Nesse momento, não sente seu sangue ferver, não fica indignado? Não combate lado a lado com o que lhe parece justo e, resistindo à fome, ao frio e a outros sofrimentos semelhantes, vence e não desiste de seus nobres propósitos antes de levá-los a termo ou morra, ou, como um cão chamado pelo pastor, seja aplacado pela razão que o chama de volta para ela (IV 440d).

Combatendo ao lado do filósofo, Gláucon e Adimanto se comportam, portanto, como grandes defensores da dialética, se revoltando contra os discursos que consideram injustos, se colocando com todas as suas forças em defesa da busca da verdade, ou seja, do empreendimento de Sócrates, o único capaz de realizar a pesquisa correta acerca daquela virtude, o auxiliando. Segundo Reis (2009, p.50): “A coragem implica, assim, um modo de relação dos elementos da alma, no qual o par irascível-racional atua sobre o elemento apetitivo”. Acreditamos que Gláucon e Adimanto, pela indignação que colocam no diálogo, estariam sim, utilizando-se de toda a sua cólera para defender o bom andamento da pesquisa. Como se fossem cães, são eles fiéis ao empreendimento de Sócrates, que age não como o lobo descrito por Trasímaco o Livro I – mas como um bom pastor à procura da justiça na cidade (IV 440d).

---

<sup>83</sup> Aqui percebemos a ressignificação da noção de nobreza feita por Platão.

### 3.3. O uso da divisão na análise do discurso de Trasímaco e dos poetas

Os irmãos exercem ainda outra função: a de reformular as opiniões (*dóxai*) do livro I acerca da justiça na cidade, fazendo uso do recurso da divisão (*diaíresis*), próprio do modo filosófico de pesquisa. Vamos tomar a divisão como recurso dialético que permite aos irmãos classificar, dividir, pomenorizar e delimitar as opiniões (*dóxai*) comuns o tanto quanto possível, a fim de que a questão possa ser vista de outro modo por Sócrates. Segundo Marques (2006, p.74), “dividir significa diferenciar algo do ser que está em questão”. No caso, acreditamos que Gláucon e Adimanto irão recortar ao máximo as figuras da injustiça que estão presentes no discurso de Trasímaco, para que, a partir delas, eles cheguem ao máximo da injustiça de que uma cidade é capaz, que é a condenação à morte do homem justo,<sup>84</sup> paralelamente à premiação do tirano com o maior cargo da cidade.

Desse modo, Gláucon e Adimanto irão analisar o discurso injusto do sofista sob múltiplas perspectivas: a causa de ele existir (seria a natureza pleonéxica do homem?), o modo como os homens comportam-se na vida concreta da cidade (a narrativa do anel de Gíges é um exemplo), as vantagens que eles recebem por serem injustos (bons casamentos, bons cargos), até a consequência mais absurda para uma cidade que é a condenação do cidadão mais justo. Os irmãos, portanto, irão explicitar através do discurso as figuras da injustiça, mostrando como ela se dá segundo a experiência e opinião correntes, só para que, em seguida, ela possa ser pensada como uma

---

<sup>84</sup> A referência a Sócrates neste ponto parece ser paradigmática. Segundo Marques (2006, p. 59): “Se abordarmos os diálogos platônicos como parte da vaga de *lógoi sokratikói* que se seguiu ao processo (*krísis*) de Sócrates, podemos compreender aquilo que aciona a atividade de Platão enquanto escritor como um *élan* que visa essencialmente a fazer a defesa de Sócrates. Um fator decisivo que o leva a escrever é o desejo de participar do grande debate suscitado pelo julgamento e pela condenação à morte de Sócrates. Cada diálogo seria, assim, um documento com valor testemunhal neste processo. Isso implica que interpretar os diálogos significa estar sempre em vias de julgar Sócrates”.

multiplicidade inteligível. É a partir disso que acreditamos que a injustiça, em seus múltiplos aspectos e consequências práticas para o corpo político, poderá ser compreendida, retraçada e compreendida.<sup>85</sup>

Gláucon irá, portanto, começar a discussão efetuando uma classificação. Ele deseja compreender a justiça para compará-la com a figura da injustiça, pensando-a de acordo com uma tipologia de bens: 1. aqueles que buscamos ou amamos por eles mesmos, “não cobiçando o que dele(s) decorre” (II 357b); 2. aqueles que amamos tanto por eles mesmos como pelo que deles decorre; 3. aqueles bens que amamos “não por eles mesmos”, porque são penosos, mas para “ganharmos os salários e tudo o que deles advém” (II 357d). Essa classificação inicial será o ponto de partida para alavancar a discussão com Sócrates, pois, ao contrário da opinião (*dóxa*) ou do senso comum, o filósofo irá classificar a justiça enquanto ela faz parte dos bens da segunda espécie, ou seja, uma virtude que devemos amar “por ela mesma e também pelo que dela decorre” (I 358a). Isso significa que a justiça tem parentesco com os prazeres que são “inofensivos” (II 357b), tais como a “visão” e a “saúde”, como foi exemplificado por Gláucon.

Nessa passagem, podemos ver dois pontos. O modo como Gláucon, usando do método da dialética, realiza um tipo de divisão (*diáresis*) da justiça, mostrando que ela está inscrita em uma classe ou tem uma unidade com um determinado tipo de bens. Além do mais, Gláucon tem a perspicácia de correlacionar a virtude com uma espécie de

---

<sup>85</sup> Para Marques (2006, p. 76): “A divisão consiste em opor um ser a um não-ser, ou a não-seres (...) A abordagem é relativa e progressiva. Ela é relativa a um certo olhar, depende do gênero que se escolheu como ponto de partida. É portanto, um processo que pode levar a resultados igualmente relativos. Mas ela é progressiva porque discursiva: visa estabelecer a natureza própria do ser buscado, no e através do discurso. Este objetivo serve de guia para as abordagens sucessivas e só é atingido nas e através das verdadeiras antilogias, é necessário que possamos estabelecer se os discursos propostos são verdadeiros ou falsos, o que permitirá reconhecer as verdadeiras contradições por oposição às contradições aparentes. A contradição, fundada no exame rigoroso, submetida à perspectiva da natureza própria do ser em questão,

prazer, não um prazer qualquer, mas com um prazer puro, algo como fez Céfalos no livro I, ao dizer dos prazeres da velhice e como Sócrates irá melhor conceituar este tipo de prazer no livro IX, como já dissemos. Podemos perceber outro aspecto fundamental da justiça nesse discurso, através do emprego dos termos “visão” e “saúde”. É bastante curioso como a percepção da justiça exige do filósofo uma acuidade desse sentido, pois a justiça, tal como é definida por Sócrates no livro IV, é aquilo que, nas palavras de Reis (2009, p.30), “infunde às demais virtudes (sabedoria, coragem, temperança) a força para que existam e o que as preserva, salvando-as enquanto nelas existir”, ou seja, é a virtude que resta depois de serem examinadas as demais, estando, nas palavras do filósofo, num lugar de “difícil acesso e sombrio”, “escuro e difícil de explorar” (IV 432c), sendo a visão o sentido mais útil ao dialético que caça esta virtude.<sup>86</sup>

Após essa ordenação, Gláucôn irá se esforçar por fazer o “elogio da vida do homem injusto” da forma mais radical possível, mostrando que a classificação da justiça pelos homens comuns, que a consideram como um bem de terceira classe, ou seja, entre aqueles “bens penosos de que se deve ocupar por causa dos salários e do bom nome”, mas que devem ser evitados por serem “difíceis de alcançar” (II 358a), implica em ter sérias consequências práticas na cidade, dentre elas, talvez a mais arriscada de todas, a condenação do homem mais justo.

---

permite a verdadeira refutação dos discursos falsos e o estabelecimento progressivo dos discursos verdadeiros”.

<sup>86</sup> A visão é o órgão requerido pelo filósofo em diversas passagens. Sócrates irá dizer que a pesquisa da justiça não é algo de pouca monta, mas tarefa para alguém de “olhos perspicazes” (II 368d). No livro VI ele compara o bem ao sol, algo que remonta à metáfora da visão e no livro VII ele se refere mais uma vez a este sentido, quando trata da educação, sendo esta comparada a uma “arte do redirecionamento” do olhar (VII 518d).



Para tanto, Gláucon, como bom aprendiz da dialética, recorre à narrativa<sup>87</sup> do anel de Giges (II 359c), como já dissemos em outro momento, mostrando para Sócrates que, se a maioria estiver correta, o homem vive para a realização ilimitada dos seus desejos mais elementares, como bem postulou Trasímaco. Isso porque, no seu entender, se fosse permitido aos homens fazer o que quisessem, “em flagrante apanharíamos o homem justo a buscar o mesmo alvo que o injusto, por causa da ambição de possuir sempre mais” (II 359c).

É por isso que, segundo a opinião da maioria, na visão constituída por Gláucon, os homens devem desejar muito mais "parecer ser" do que "ser" de fato justos, pois se assim não o fazem e não se preocupam com as aparências, eles podem vir a sofrer toda a espécie de males (II 362a). A opinião na cidade segundo a qual “a vida do homem injusto é melhor que a do justo” (II 358d), estaria desse modo justificada, uma vez que, segundo dizem, “cometer injustiça é um bem e sofrê-la um mal” (II 359a). É assim que Gláucon postula a imagem que, a nosso ver, é a mais contraditória do texto, pois ele toma como paradigma a vida de dois homens, o mais justo e o mais injusto, fazendo decorrer desse exemplo, o que aconteceria aos dois, se a opinião da cidade vigorasse com toda a sua força, mostrando a Sócrates as suas consequências. Nas palavras de Gláucon (II 361b):

Deve-se, portanto, atribuir ao perfeitamente injusto a mais perfeita injustiça e nada dela tirar, mas deixar quem comete as máximas injustiças conseguir para si próprio a máxima reputação da justiça e, caso sofra um tropeço, tenha forças para pôr-se de pé, já que é capaz de falar persuasivamente e, caso um de seus

---

<sup>87</sup> Aqui chamamos a atenção para percebermos o quanto Gláucon usa do método dialético para reformular a questão da justiça, demonstrando ter uma natureza que poderíamos chamar de filosófica. Se observarmos o diagrama da linha (livro VI), veremos como o filósofo recorre, assim como os matemáticos, às hipóteses “como degraus e pontos de apoio, para chegar ao princípio de tudo, ou seja, aquele que não admite hipóteses” (VI 511c).

atos injustos seja denunciado, seja capaz de ser violento em tudo o quanto exige violência, usando como meios não só a coragem e força física, mas também amigos e propriedades que conseguiu. Tendo-o assumido como tal, imaginemos, postado ao seu lado, o justo, um homem simples e generoso que, segundo Ésquilo, não quer parecer, mas ser justo. Dele, o que se deve tirar é o parecer. É que, se parecer ser justo, receberá honras e dádivas, já que parece ter esta qualidade (...) Nesse caso não ficará evidente se é por sua justiça, pelas dádivas ou honras que ele é justo. Devemos desnudá-lo de tudo, menos da justiça, pondo-o numa atitude oposta à do anterior. Que ele, sem cometer injustiça, tenha fama de máxima injustiça para que, não se deixando abrandar sob o peso da má reputação e de suas conseqüências, fique comprovada a autenticidade de sua justiça. Que fique inabalável até a morte, ao longo da vida parecendo ser injusto, embora seja justo, para que, tendo ambos chegado ao extremo, um da justiça, outro da injustiça, fique decidido qual dos dois é mais feliz (II 361d).

O intento de Gláucon, ao despertar Sócrates para a importância da pesquisa da justiça para a vida prática da cidade parece surtir efeito. Ele arranca de Sócrates um lamento, pois o filósofo parece ficar admirado com “o vigor” (II 361d) com que o jovem analisa a conseqüência da ignorância desta virtude para a vida da cidade. Gláucon irá dizer, que se Trasímaco e os outros tiverem a razão, e se Sócrates não definir a justiça de um modo diferente dos sofistas e poetas, a conseqüência é que “o justo será açoitado, torturado, agrilhado, terá os olhos queimados e, por fim, depois de sofrer toda a espécie de males, será empalado e reconhecerá que o preciso não é querer ser, mas parecer ser justo” (II 362a), ou seja, nenhum homem irá desejar ter a posse dessa virtude.

Mas a radicalidade da imagem do discurso de Gláucon, mostrando pormenorizadamente as conseqüências da justiça e da injustiça na vida prática dos homens, parece não bastar a Adimanto. No mesmo viés do irmão, ele propõe a Sócrates que sejam examinados todos os discursos que elogiam a justiça e censuram a injustiça, feitos pelos poetas, mostrando, através da sua fala, o quanto eles estão perpassados por uma grande incoerência. É Adimanto quem diz a Sócrates que, desde os antigos heróis até os homens de seu tempo, “ninguém jamais censurou a injustiça ou elogiou a justiça

por uma razão que não fosse a reputação, as honras e as recompensas que delas advêm” e que nenhum sábio “jamais demonstrou a contento, em poesia ou prosa, que uma é o maior dos males e a outra, justiça, é o maior dos bens” (II 366d). Adimanto introduz com isso a questão da influência dessas palavras na formação dos homens, especialmente dos jovens, pois, segundo o personagem, é por causa dessas crenças que os homens precisam “vigiar-se mutuamente” (II 367a), para que não cometam injustiça, corroborando a visão de Gláucon exposta através da narrativa do anel de Gíges (II 359d–360e), para quem, até os justos, se não vigiados, são incapazes de se manterem dentro das leis.

Seguindo o raciocínio do irmão, Adimanto reproduz o ensinamento que os pais dão aos filhos, dizendo que a justiça vale a pena não por si mesma, “mas por causa da boa reputação que dela advém, para que aquele que parece justo venha a ter, a partir da fama que tem, os cargos de comando, os casamentos” (II 363a). E a tudo o que dizem ele acrescenta não somente o discurso das pessoas comuns, mas também o dos poetas, em relação ao que dizem sobre os deuses e a virtude, pois, segundo eles, “os deuses deram a muitos homens bons, como quinhão, o infortúnio e uma vida má, mas, aos que são opostos a esses, uma sorte oposta à deles” (II 364b). Diz também que seria possível obter absolvição e purificação de crimes por meio de “sacrifícios”, “doces preces”, “libação e aroma de sacrifícios” (II 364e), persuadindo os deuses através de vantagens.

À semelhança de Gláucon, Adimanto pedirá a Sócrates que fale a tese contrária aos poetas, e que no discurso demonstre não somente que a justiça seja melhor que a injustiça, mas também “o que cada uma, por si mesma, produz em quem as tem” (II 367b).

Acreditamos que, com os discursos dos irmãos, toda a opinião sobre a justiça na cidade assim como as consequências práticas das mesmas são explicitadas. Eles desbastam as figuras da injustiça que circulam na cidade, através do emprego do método da divisão (*diaíresis*), recortando toda a opinião que a cidade tem acerca da justiça, usando da própria metodologia dialética. Nesse sentido, eles dão condições, na nossa visão, para que o filósofo retome o viés que foi perdido na discussão com Trasímaco e volte a dialogar verdadeiramente.

Segundo Araújo (2008), o diálogo (*dialekhtênai*) é composto por regras diferentes do jogo, da luta, do desafio, ou seja, da disputa de argumentos própria da sofística. Nesse sentido, ela analisa (2008, p.15) a própria composição semântica da palavra diálogo, em que é posta uma preposição *diá* diante do discurso (*lógos*), mudando totalmente a característica da conversação. Segundo a comentadora:

A diferença marcada pela partícula *diá* quer indicar dois movimentos simultâneos. No primeiro deles, algo se divide, mantendo relação entre as suas partes. No segundo sentido, algo é atravessado de um lado a outro e, com isso, é realizado em seu todo. Simultaneamente, a introdução dessa partícula exige do discurso que ele se decomponha em suas partes e atravesse todas elas, fazendo com que cada uma encontre o seu lugar no sentido todo.

A partir dessa compreensão do que é diálogo, percebemos como Gláucon e Adimanto dividem, decompõem o discurso de Trasímaco em suas partes, dando condições para que Sócrates continue a pesquisa. É como se os personagens procurassem esgotar toda a via do discurso negativo acerca da justiça, propiciando que Sócrates construa um discurso positivo sobre a mesma, causando através das diversas imagens da injustiça, dessa vez mais bem formuladas, desbastadas na sua crueza, na alma do filósofo, uma espécie de admiração (*thaumázein*).

É Sócrates quem diz, no livro VII sobre a importância do “impasse” (524a) na alma do filósofo, como já dissemos ao tratar da contradição. Mas esse tema torna-se mais uma vez importante, se lembrarmos da palavra de Sócrates que diz, em relação aos objetos, que “não incita à reflexão o que não resulta simultaneamente em sensações opostas” (523c), sendo a contradição aquilo que “desconcerta a alma e exige exame” (524b). São nessas situações, ensina o filósofo, que se espera que “a alma, chamando em seu auxílio o raciocínio e a inteligência”, tente observar cada informação recebida pelos sentidos. Para tanto, percebemos como o caminho da dialética é perpassado pela negatividade. É ela a nosso ver, que toma a alma do filósofo, suscitando nela o impasse, condição para o empreendimento da pesquisa. Acreditamos, portanto, que Gláucon e Adimanto, ao classificarem os tipos de bens, ao dividirem e explicitarem pormenorizadamente o discurso de Trasímaco, mostrando as consequências do mesmo na alma dos jovens, constroem a imagem mais negativa do texto, que é a condenação do homem mais justo da cidade, como já dissemos, imagem que causa tamanha indignação nas próprias personagens e leitores, que é capaz estimular, com vigor, a necessidade da pesquisa dialética. Nesse sentido, os irmãos constroem, a partir do que vêm na vida prática da cidade, a figura mais antilógica do texto.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> No mesmo sentido, Marques (2006, p.45-46): A cada vez que um objeto é examinado, é como se, ao transformar-se de algum modo em um outro, o autor do diálogo buscasse percorrer os diferentes aspectos do objeto, deixando-se atravessar pela negatividade, tanto daquilo que o objeto não é, como daquilo que ele, o próprio autor, não é, até que seu discurso seja suficientemente potencializado pelo trabalho do negativo, para que ele seja capaz de realmente discernir a diferença própria do objeto em questão, com o máximo de inteligibilidade (...) A dialética abra seu caminho entre os homens e seus discursos visando os seres. (...) A alma só pode dialogar consigo mesma se for capaz de assimilar o suficiente de alteridade, de diferença, de negatividade, para poder voltar-se sobre si mesma e desdobrar-se, de modo a ser capaz de pensar e dizer o mesmo e o outro.

### 3.4. A reformulação dos saberes dos poetas e sofistas

Retomamos o fio condutor de nossa argumentação, cujo impulso inicial foi retirado da análise de Bolzani (2006, p.2), para quem Gláucon e Adimanto trazem ao texto a reformulação das idéias de Trasímaco, com “uma roupagem distinta, recorrendo a um vocabulário que não é apenas uma reprodução da fala de Trasímaco”, para justificarmos como os problemas suscitados pelo sofista, são melhor colocados pelos jovens, auxiliando Sócrates a pensar as questões de forma mais precisa. O comentador defende que na formulação dos problemas pelos irmãos, a terminologia utilizada por eles se tornará bastante familiar no restante do diálogo, pois ela será objeto de reformulação por parte de Sócrates. Seguimos o mesmo entendimento, inclusive acrescentando as pistas propostas por Vegetti (1998, p.15), para quem nas falas dos irmãos há “a abertura de elementos teóricos ainda não totalmente elaborados” e que, depois, serão reapropriados por Sócrates no desenrolar do diálogo, de acordo com a leitura que fizemos a partir das falas das personagens do livro I.

Essa perspectiva é confirmada se prestarmos atenção à reformulação das falas de Trasímaco operada por Gláucon, que as coloca em termos mais recortados, problematizando, no seu discurso, de forma mais detalhada, pontos controversos acerca da concepção de justiça. Desse modo, Gláucon organiza as falas de Trasímaco em três tópicos: em primeiro lugar, ele diz “o que é a justiça”, para o sofista, e “de onde ela vem”; para, em segundo lugar, mostrar a Sócrates que os homens a praticam “a contra gosto”; terminando por concluir, em terceiro lugar, que é da “natureza dos homens” que eles ajam assim (II 358c).

Nesse sentido, a nosso ver, Gláucon reelabora o pensamento de Trasímaco formulando-o em termos mais dialéticos, para trazer à luz questões filosóficas

importantes que estão imbricadas no discurso do sofista. Gláucon irá, portanto, começar pela pergunta pela origem (*arkhé*) da justiça, ou seja, o seu princípio e a sua finalidade. Para responder a isso, o jovem indica, na fala do sofista, que os homens, por incapacidade de evitar sofrer a injustiça (que para eles é um mal, ao contrário de cometê-la, que para eles é um bem), estabelecem um contrato para viverem juntos (II 359a). Entendemos que, ao formular assim essa questão, que Gláucon põe em evidência uma discussão filosófica importante, pois ele adentra a pesquisa que busca saber se a justiça é um atributo natural dos homens ou das cidades, ou não, se ela é fruto de uma convenção.

Ao analisarmos os fragmentos de Antifonte, que já citamos, veremos uma importante passagem onde o mesmo defende o caráter convencional das normas estabelecidas pela cidade, em contraposição às leis da natureza, estas sim, de caráter necessário. Dessa forma, como dissemos, o sofista irá dizer que a justiça, que ele define como “não transgredir as prescrições das leis da cidade da qual se é cidadão” (DK80B44a), não tem qualquer fundamento na natureza (*phýsis*), como podem pensar os homens, mas é somente um comportamento útil ao cidadão, cujo sentido é mais facilitar-lhe a convivência com os outros homens, que trazer-lhe qualquer outro tipo de consequência. “De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza” (DK80B44a), diz Antifonte, pois, segundo ele, a natureza humana e as leis estão em franca oposição, esta restringindo a realização plena daquela.

A questão posta por Trasímaco, portanto, caminha numa direção parecida com os ditos de Antifonte. Como dissemos, Gláucon só trata de dar a ela um viés mais fácil de ser problematizado, pois ele reorganiza a questão da oposição entre a lei (*nómos*) e a

natureza (*phýsis*), de modo a verificar se essa é uma constatação verdadeira. Fazendo uma pequena digressão sobre a reelaboração dos argumentos de Trasímaco por Gláucon, tomamos a liberdade de fazer uma analogia da sua atitude com a dos primeiros filósofos, cujo objetivo era procurar pelo princípio (*arkhḗ*) das coisas. Vemos que Gláucon, ao perguntar pelo princípio da mais importante das virtudes do corpo político, que é a justiça (*dikaíosýne*), para depois pensar nas conseqüências éticas da definição desta virtude, ou seja, na sua influência na vida prática do homem, o faz como aprendiz da filosofia que é, retomando o modo de pensar dos filósofos da tradição. Nesse sentido, a filosofia grega não deve ser compreendida só como um caminho pensado a partir da atitude de Sócrates, mas também como a retomada das pesquisas dos antigos filósofos, que perguntavam pelas questões da origem e da conseqüência ética dos princípios (*arkhḗ*), a justiça dentre eles, na vida (*práxis*) dos homens. É essa segunda questão, ou seja, a relativa às conseqüências práticas do caráter convencional da justiça, que irá exigir do jovem que pergunte pela conseqüência dessa concepção de justiça para a vida concreta do homem, ou seja, irá exigir de Gláucon que ele questione sobre as conseqüências da justiça para os homens, ou seja, que ele dê à pesquisa um caráter antropológico.

Dessa forma, Gláucon, ao analisar os homens a partir da narrativa de Gíges (II 359d) irá concordar com Trasímaco a respeito da *pleonexía*: “Se, portanto, houvesse dois anéis como esse e um deles o homem justo colocasse em seu dedo, e o outro o injusto, não haveria ninguém tão pertinaz que perseverasse na justiça e tão resistente que se mantivesse longe dos bens alheios” (II 360b), ele diz. A partir dessa narrativa, ele mostra como a natureza humana é baseada na satisfação ilimitada dos desejos



elementares, pois para ele, seguindo os ditos do sofista, todo homem crê, pessoalmente, que a “injustiça traz mais vantagens que a justiça” (II 360d).

Vegetti (1998) vê na fala de Gláucon a antecipação do que Sócrates irá postular como uma natureza conflituosa do homem, baseada na *pleonexía*, que, segundo a visão do comentador, e que coaduna com a nossa, irá dar material para que Sócrates desenvolva a teoria da alma no livro IV, pensando a mesma como contendo tanto uma dimensão apetitiva (*tò epithymetikón*), como também uma racional (*tó logistikón*) e outra impulsiva (*tó thymoéides*). Da mesma forma, Bolzani (2006) diz que a noção de “natureza”, apenas sugerida no discurso do sofista no primeiro livro, é retomada e desenvolvida por Gláucon, introduzindo material para que proponha a questão da conciliação entre natureza e lei, chegando ao cume desta conciliação a postulação do rei do filósofo, aquele que “por natureza” é capaz de fazer coincidir na sua alma o “poder político” e a “filosofia” (V 473d). Ainda, a questão da natureza estará presente na própria definição de justiça no livro IV, cuja noção será elaborada em torno da ideia segundo a qual cada um, na cidade, deve fazer “a tarefa que lhe é própria” (IV 434c) e na definição de boa lei, sendo esta a que é estabelecida “segundo a natureza” (*katà phýsin*).

Desse modo, Vegetti aposta que os dois irmãos auxiliam Sócrates a formular o problema da justiça em termos em que esse possa ser pensado de maneira propriamente dialética, mostrando que também a fala destes personagens tem função proléptica – tais como as falas dos personagens do livro I – de ajudarem Sócrates a construir o seu discurso acerca da justiça. No mesmo sentido, Adimanto. Para Vegetti (1998), é a visão que Adimanto toma dos poetas acerca dos deuses que fará com que Sócrates refaça, no livro III, uma nova teologia. Nesse sentido, acompanhamos a visão deste comentador,

pois é Adimanto quem ressalta para Sócrates que, segundo o que pensa a maioria, até mesmo os deuses deixam-se persuadir, ou se enganar pelos homens que parecem ser, mas não são verdadeiramente justos.

Desse modo, é o jovem que chama a atenção do filósofo para o que chama de “mais espantoso”, ou seja, “o que os poetas falam sobre os deuses e a virtude” (II 364b). É que, segundo Adimanto, não somente os homens concedem a quem “parece justo”, “a partir da fama que tem” (II 363 a), ou seja, a partir da sua aparência, as mais valiosas vantagens políticas, tais como os “cargos de comando”, “bons casamentos”, “fama”, entre outros, mas os deuses assim também o fazem. Segundo Adimanto, citando Homero e Hesíodo (II 363a), os deuses dão a esses homens grandes carvalhos, ovelhas cheias de lã, árvores carregadas de frutos, terra e criação fértil, peixes no mar (II 363b).<sup>89</sup> E como se não bastasse a vida boa que eles têm entre os homens, após a morte, os deuses oferecem aos “que parecem ser justos”, banquetes, fazendo com que, “coroados”, eles passem todo o tempo “embriagados”, pois, para a maioria, a “embriaguez eterna” seria a maior recompensa a ser dada aos homens que aparentam ser piedosos (II 363d).

Diante disso, ele mostra que, na teologia do povo, os deuses são como os homens e não têm sobre eles qualquer superioridade, pois, segundo o que diz a maioria, é fácil persuadi-los com “sacrifícios” e oferendas, sendo possível obter “absolvição e purificação dos crimes” através disto (II 365a). É por causa desse poder de barganha que

---

<sup>89</sup> A interpretação que Adimanto faz dos versos 232-233 de Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*, tem mais a ver com a interpretação do mesmo pelo imaginário público do que com a exegese do poema em si. Se percebermos o contexto em que o poeta promete ao homem justo “campos cultivados”, “ovelhas de pelo espesso”, entre outras benesses, ele não reserva isso a quem ele chama de “néscio” (vv.215), ou seja, ao homem injusto, mas aos homens “equânimes” (vv. 230), ou seja, aos justos. Não acreditamos que Platão dê uma interpretação errônea aos ditos de Hesíodo na *República*, pois, em outras passagens, ele comenta o mesmo poema com uma exegese que faz jus ao sentido maior do poema, que é o elogio da justiça. O que podemos perceber aqui é certa ironia do filósofo que usa a má interpretação dos versos para mostrar o quanto a educação do povo é equivocada e o quanto seus mestres não o conduzem para um aprendizado

alguns homens têm junto aos deuses, segundo o jovem, que “vagabundos e adivinhos” (II 364b) vão até a porta dos homens e eles lhes pagam oferendas, para que se livrem de injustiças passadas e possam cometer outras, contra seus inimigos, através de “mágicas e sortilégios” (II 364c).

A partir dessa visão que a maioria tem sobre a justiça, Adimanto enfatiza a necessidade da formulação de uma nova imagem dos deuses perante os homens, o que, a nosso ver, irá desembocar no dito de Sócrates segundo o qual “O deus não é causa de tudo, mas causa dos bens” (II 380c); e ainda, contrariamente ao senso comum, o deus não é “um mago capaz de, com más intenções, aparecer cada vez sob forma diferente, ora sendo ele mesmo, mas alterando sua aparência individual de muitos modos pessoal de muitos modos, ora enganando-nos e fazendo-nos pensar coisas tais a seu respeito” (II 380d). Isso porque, segundo Sócrates, “tudo o que está bem, ou por natureza ou por arte ou pelas duas, só admite uma mudança mínima sob a ação de outro” (381b), ou seja, as boas coisas, os bons homens, o bem não se deixam alterar sob a ação de outro, ou sob impressões vindas do exterior (II 381a). As boas coisas se mantêm.

Com isso, acreditamos que Sócrates, a partir da imagem dos deuses que é formulada por Adimanto, segundo a opinião que está dispersa no imaginário da maioria, mas que é posta sob forma de uma questão a ser enfrentada pelo filósofo, cria margens para que Sócrates construa uma nova teologia, ou seja, a imagem do deus bom e simples, pouco sensível a alterações externas (II 381d), que não somente irá modificar o imaginário popular na prática da vida religiosa, mas sobretudo provocará mudanças na vida política. Isso porque, se os melhores homens devem se assemelhar o máximo

---

verdadeiro, mas ficam presos a opiniões (*dóxai*), ao que eles escutam dizer, sem qualquer análise das sentenças e sem um crivo crítico.

possível aos bons modelos (V 472d), e o deus, melhor modelo, não comporta na sua estrutura nenhuma modificação, Sócrates desenvolve uma importante virtude do filósofo, que é a coragem, a partir da noção de algo que não se modifica muito, preservando o que é bom, à semelhança da principal característica do deus. Vejamos.

Lembremos a definição que Sócrates faz desta virtude no Livro IV, ou seja, que a coragem é um tipo de “preservação” (*soterían*), ou seja, de não alteração da opinião (*dóxa*) pelo guardião frente a todos os tipos de vicissitudes, dentre elas, os sofrimentos (*lýpais*), os prazeres (*hedonaís*), os apetites (*epithymíais*), os temores (*phóbois*), o que só pode ser conseguido por “intermédio da educação” (IV 429d). Conforme comenta Reis (2009, p.25), “A coragem, que o guerreiro deve possuir, é então uma força (*dýnamis*) capaz de preservar a opinião reta e legítima, a respeito das coisas temíveis ou não. Nesse contexto, pode ser chamada de coragem política (*andreían politikén*)” (IV 430c).

A nosso ver, as duas passagens, separadas por dois livros, ou seja, a constatação de que o deus não comporta modificação na sua forma e a definição da coragem como preservação (*soterían*) da opinião (*dóxa*) frente às vicissitudes constituem uma reelaboração da teologia dos homens comuns, que Sócrates modifica para aplicar na educação do guardião. É Sócrates quem faz esse raciocínio quando, no livro II, ele deduz que a alma “mais valente e sensata” (II 381a) é aquela que “por natureza” ou “por “arte” (II 381b) – e aqui podemos tomar a arte por educação – como aquela “a quem muitíssimo pouco uma impressão vinda do exterior perturbaria e alteraria” (II 381a).

Outra questão que é ressaltada por Adimanto a Sócrates é a consequência da dicotomia “parecer” e “ser” justo – já apontada por Gláucon, conforme analisamos no capítulo anterior – para a educação da juventude. É Adimanto quem chama a atenção de Sócrates para o fato de que os sábios de seu tempo “até sobre a verdade fazem

violência”, mostrando que, segundo eles, é daquela, a aparência, e não da verdade, que depende a felicidade (II 365c) do homem; pois se o homem é justo, mas não parece sê-lo, ele recebe sofrimentos e castigos, ao passo que se o homem é injusto, mas aparenta ser justo, ele tem uma vida divina (II 365c). Nesse sentido, Adimanto, usa da fala de Arquíloco,<sup>90</sup> que diz que “não é fácil ser mau sem que ninguém perceba” (II 365d), mostrando que, sob esses ensinamentos, para passarem desapercibidos, os homens usarão todos os tipos de artifícios para levarem vantagens e não serem punidos (II 365d). E quanto aos deuses, já que não é possível esconder deles a verdade, segundo os poetas, os homens se utilizam dos “sacrifícios”, “amáveis preces” e “oferendas” para que eles sejam persuadidos e mudem de decisão (II 365e).

A questão da oposição entre “ser e (a) parecer” apontada por Gláucon, iniciada na conversa com Polemarco, como já dissemos, e ressaltada mais uma vez por Adimanto no livro II, mostra que esse é um problema filosófico que deve ser fortemente enfrentado, pois traz sérias consequências para a vida prática da cidade; se supomos que a justiça é mera questão de aparência, Adimanto diz que “devemos ser injustos e fazer sacrifícios com os frutos dos nossos crimes” (II 365e), ou seja, viveremos uma vida de engano. Essa questão da diferença entre a aparência e essência será enfrentada por Sócrates no livro V, quando ele demonstra que não são as mesmas a opinião (*dóxa*) e a

---

<sup>90</sup>A crítica que Adimanto faz aos poetas não condiz, à primeira vista, com o uso que ele faz de Arquíloco para justificar sua argumentação. Este fato nos faz ver que a oposição de Platão à poesia, ou dos jovens aos poetas, deve ser mitigada. Adimanto é um jovem que Sócrates admira por suas “qualidades naturais” (II 368a), tal como Gláucon, e, embora tenha provavelmente tido a educação da maioria, parece não se deixar convencer por qualquer argumento, pois, como diz Sócrates, mesmo não estando convencido de que a injustiça tem mais valor que a justiça, ele ainda assim é capaz de defendê-la. Adimanto, apesar de fazer várias críticas aos poetas, como Sócrates, sabe usar seus ensinamentos quando estes convêm à busca da verdade. Os irmãos, portanto, parecem ter a natureza filosófica que Sócrates aponta no livro II, ao comparar os guardiões com os cães de raça, pois estes sabem discernir o amigo do inimigo, no caso dos jovens, os bons dos maus ensinamentos. É Sócrates quem diz do comportamento do animal: “Quando vê um desconhecido, fica bravo, sem ter sofrido maus tratos, mas, quando vê um conhecido, recebe-o bem, mesmo que jamais tenha sido bem tratado por ele” (II 376b).

filosofia (*epistéme*), para, posteriormente, fazer a oposição entre os “amantes de espetáculos” e os “verdadeiros filósofos” (V 475d) e também no livro IX, em relação à vida do tirano, como já dissemos.

Segundo Bolzani (2006, p.11), são os irmãos Gláucon e Adimanto que irão mudar o tom da discussão com Trasímaco. Para o comentador, as personagens introduzem o que ele irá chamar de *philía* e *eunóia*, ou seja, amizade e benevolência no discurso. É que eles retomam a discussão colocando-a em outros termos, sem o tom passional do sofista, permitindo que a interlocução caminhe calcada numa argumentação raciocinada, compartilhada, com o objetivo de chegar à verdade. Mas não somente isso: são eles que dão o estímulo para que Sócrates empreenda a sua pesquisa, mesmo em condições tão adversas. Cabe lembrar que o elemento erótico, passional estrutura profundamente a virtude do filósofo; isso fica demonstrado quando Sócrates diz que o filósofo tem desejo (*epithymetèn*) pela sabedoria (*sophía*) (V 475b), o que não quer dizer que a discussão filosófica possa desenvolver-se a contento, se não se diferenciar da afecção própria de Trasímaco, que faz com que ele queira vencer a qualquer preço.<sup>91</sup>

Muito pelo contrário, citando mais uma vez Bolzani (2006, p.15), “a investigação da verdade, o diálogo propriamente dito, exige interlocução adequada”. Nesse sentido, são os irmãos Gláucon e Adimanto que formulam o problema da justiça de forma técnica e se põem na posição de reais debatedores, estando dispostos à verdadeira escuta e a percorrer o longo caminho que a pesquisa dialética impõe. Há, portanto, entre os

---

<sup>91</sup> Sobre a diferença do desejo do filósofo e dos outros, nesse caso, Trasímaco, vemos em Marques (2006b, p.270): “o desejo abarca tanto a voracidade quanto a aspiração mais elevada. Neste sentido, penso que Platão reforça certa tragicidade, na medida em que mantém um núcleo de conflito no cerne da sua teoria da alma. A unidade do desejo, propulsor da alma, mobilizador da filosofia, é mantida à custa de se acolher a força dos apetites, a bestialidade tirânica dos impulsos. Trata-se sempre de um governo frágil, aquele que promove a mestria da racionalidade”.

discursos de Trasímaco e dos irmãos, a grande distância que separa a erística da dialética.<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Desse modo, Bolzani (2006, p.9): A marcha da investigação filosófica não se dá a contento, se o diálogo não for conduzido por participantes que exibam uma *maneira filosófica de ser*. Glauco e Adimanto seriam, pois, exemplos paradigmáticos desse *trópos* sem o qual o diálogo não consegue alçar vôos mais altos. Não se trata, contudo, de propor que o diálogo exige a “sinceridade” dos participantes, isto é, que acreditem realmente no que dizem, mas sim que eles sejam possuidores não somente das capacidades intelectuais adequadas, como aquelas que permitiram aos dois irmãos formular com muito mais valor filosófico a tese de Trasímaco, mas também de um, digamos assim, temperamento e visão de mundo adequados ao filosofar. Defender uma tese como estratégia para encontrar a boa via de sua refutação dá mostras de um *trópos* filosófico e de uma visão correta do que vem a ser a função do diálogo, entendido como caminho para a descoberta da verdade.

## CONCLUSÃO

### Os saberes da cidade

Acreditamos com esta pesquisa ter mostrado que a crítica que Platão faz à poesia e à sofística – principais potências educacionais da *pólis* – tem a ver, principalmente, com a preocupação de fundar uma prática educacional ancorada no diálogo reflexivo e argumentado, regulada por valores como "justiça" e "verdade". No primeiro capítulo, procuramos mitigar a crítica que Platão faz aos poetas e sofistas para mostrar que o saber do filósofo não é construído pela negação pura e simples da cultura em que este nasce. Muito pelo contrário: diferente da acusação de Nietzsche,<sup>93</sup> por exemplo, e de outros intérpretes que contribuíram para construir a imagem da filosofia platônica no ocidente, como totalizante, supressora da sensibilidade, da corporeidade, censora da arte,<sup>94</sup> sustentamos que Sócrates não nega “o ser grego”, ou seja, “toda a cultura anterior a si, a saber, Homero, Píndaro e Ésquilo, Fídias, Péricles, Pitia e Dioniso”, e tantos outros mestres da cidade antiga, para criar uma filosofia alienada dos problemas concretos e apartada da cultura da sua cidade.

Como vimos, uma análise mais cuidadosa dos diálogos de Platão, mostra um Sócrates que não é capaz de construir o seu conhecimento fora da prática do método dialético, que, pelo seu próprio modo de ser, exige que o filósofo construa seu saber através do contato mesmo com esta tradição.

---

<sup>93</sup> Ver: Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (II, §13).

<sup>94</sup> Nesse sentido, concordamos com Casertano: “Platão é um daqueles nomes que passou a fazer parte – como estava na moda dizer há algumas décadas atrás – do imaginário coletivo, e aqui ocupa um lugar bem estável ainda hoje. Platão é um daqueles autores de que todos sabem tudo, mesmo sem nunca ter lido um livro seu. Quem é que não sabe que Platão «é aquele das ideias»? o que defendeu que a realidade física, corpórea, a realidade concreta não tem sentido nem valor, e só as ideias puras e abstratas que se encontram num mundo hiperurânio os têm? o que defendeu que o verdadeiro amor não é o físico, mas o das almas puras que se mantêm inocentes de qualquer contacto com o corpo? O que defendeu que existem verdades



Assim, mostramos através de uma série de argumentos, os usos que Platão faz das técnicas, dos argumentos e questionamentos dos poetas e sofistas na sua filosofia, transpondo-os e se apropriando deles para serem pensados a partir de outra dimensão, mais objetiva e pautada por valores radicalmente redefinidos. Concordamos com Marques (2011, p.1), quando diz que Platão não “propõe uma forma inteligível gratuitamente ou apenas por exercício intelectual”, mas que “as formas inteligíveis são postas como um expediente deliberado (resultante de reflexão), a fim de que se possa pensar e compreender os seres visíveis; e ainda, fornecer parâmetros que permitam aos homens viver com sabedoria e justiça na cidade”. A partir disso, podemos dizer que Platão é um profundo conhecedor da sua cultura, e que sua filosofia nasce não da negação compreendida como supressão, mas de um contato radicado no espanto e na análise crítica da mesma.<sup>95</sup>

A análise de partes da *República* nos mostrou que, paralelamente às críticas que Platão tece aos poetas, há passagens em que ele faz muitos elogios aos mesmos, ficando óbvia a verve artística que Platão apresenta na escrita de sua filosofia, que não poderia vir senão do modo de expressão da poesia. Platão é, sem sombra de dúvidas, um filósofo-artista. Podemos falar do mesmo modo, em relação à sofística. Apesar de duramente criticá-la na sua obra como um todo, o filósofo recorre a diversas de suas técnicas, extraíndo dela o próprio modo de conversar através de perguntas e respostas,

---

eternas que são sempre as mesmas? o que defendeu que o corpo morre e a alma se dirige pura até à morada dos deuses?”

<sup>95</sup> Nesse sentido, o diálogo de Sócrates com Teeteto: “- Pelos deuses Sócrates, que minha admiração aumenta sobremaneira ao colocar-me estas coisas; e a tal ponto cresce que, às vezes, sinto vertigem somente em contemplá-las. - Ah, querido Teeteto! Não lançaste vãs suspeitas na crítica a ti mesmo. Muito próprio do filósofo é o estado de tua alma: a admiração. Porque a filosofia não conhece outra origem que não esta.” (*Teeteto* 155d).

modo de ser da sua filosofia. Isso sem contar que é a sofística, a nosso ver, que pauta os principais questionamentos do filósofo, postulando as questões que vão ser pensadas através da dialética. Não é sem motivos que no imaginário da cidade antiga, Sócrates também aparece como sofista.<sup>96</sup>

Acreditamos ter demonstrado no primeiro capítulo que a censura de Platão aos saberes da *pólis* se situa, antes de tudo, no âmbito de uma crítica aos valores compartilhados pelos indivíduos na cidade e às conseqüências deste sistema de crenças que pauta as ações dos indivíduos na coletividade. Não existe, desse modo, uma condenação em Platão aos saberes tradicionais de seu tempo pura e simplesmente, o que o filósofo propõe é que estes saberes sejam vistos de maneira crítica e através da mediação da prática da filosofia, cujos questionamentos são capazes de libertar o indivíduo e a cidade de crenças que podem ser prejudiciais a eles mesmos.

Para explicitar o modo como se dá a interlocução de Platão com os saberes da cidade, propusemos, no segundo capítulo uma análise dos discursos das personagens Céfalo, Polemarco e Trasímaco, a nosso ver representantes típicos dos cidadãos da *pólis*, mostrando, pormenorizadamente, como Sócrates se relaciona com os saberes dos outros, questionando-os e reapropriando-se dos mesmos para construir seu próprio saber. Desse modo, ao fazer falar Polemarco, Platão mostra ao leitor como o saber dos poetas chega à alma dos jovens, fazendo-os defenderem concepções muitas vezes errôneas sobre a justiça, como é o caso de quando a personagem diz que, segundo o dito de Simônides, é justo prejudicar alguém (I 334b). No mesmo sentido, Platão mostra através de

---

<sup>96</sup> Nesse sentido, Trasímaco: -“ É bem isso que eu penso (...) disse ele. Para que Sócrates faça como sempre (...) Para que ele próprio não dê respostas, mas, quando o outro responder, tome ele a palavra e o refute (...) (I 337e)

Trasímaco o modo de ser da sofística, que se dá através das práticas da erística e da antilogia, práticas estas mais voltadas para a vitória na discussão, para a aparência de um bom discurso, do que para a busca de valores objetivamente postos. Isso sem contar que o sofista, ao afirmar que o “justo não é senão o vantajoso para o mais forte” (I 338c), abre espaço para justificar um tipo de governo que representa a morte do próprio corpo político, que é a tirania na cidade. É somente Céfalo que irá mostrar, nesse segundo capítulo, um contraponto aos saberes da tradição, representando, a nosso ver, o modelo de vida boa que serve para impulsionar Sócrates na sua pesquisa, mostrando que a vida filosófica, pautada por uma compreensão específica de justiça, é não só desejável como também possível.

No terceiro capítulo, explicitando como o filósofo se serve dos saberes dos outros, no diálogo com a tradição e no modo mesmo de argumentar dialeticamente, mostramos como a filosofia platônica é co-construída através dos questionamentos das personagens Gláucon e Adimanto. Seguimos a sugestão de Bolzani para mostrar como os irmãos criam um ambiente mais propício à pesquisa filosófica acerca da justiça, de modo que a discussão com Sócrates possa caminhar através de uma interlocução adequada. São eles também os responsáveis por estimular o filósofo nesse empreendimento, ao tornarem evidentes as várias concepções de justiça / injustiça vigentes na cidade, permitindo que Sócrates vá recortando gradualmente seu objeto, distinguindo-o de tudo aquilo que ele não é, para melhor compreender aquilo que ele é, na sua essência. Platão só começa a construir o discurso justo e a postular uma cidade paradigmática, em que a justiça vigora como valor mais importante, depois de ver sob vários ângulos os discursos da injustiça repetidos à exaustão pelos irmãos. Nesse sentido, são os jovens que dão o *élan* a Sócrates para continuar a pesquisa filosófica,

pois são eles que lhe fornecem a imagem mais negativa do texto, que é a condenação do homem mais justo da cidade, enquanto o homem mais injusto, o tirano, chega ao governo da *pólis*, angariando para si, todas as vantagens.

### **O saber do filósofo**

Diante dos argumentos que aqui postulamos e defendemos, ou seja, que o filósofo só constrói o seu saber a partir do enfrentamento e do contato com o outro, devemos nos perguntar se há um saber propriamente filosófico. Tomamos como exemplo a questão de Sócrates. Segundo nos conta a historiografia, Sócrates foi declarado como o mais sábio dos homens pelo oráculo de Delfos, mas ele mesmo proclamou sua ignorância, dizendo que "saber que não sabemos" é o começo do autêntico conhecimento. Sócrates, no entanto, é sábio. Sábio não porque conhece tudo, de forma totalizante, mas porque é movido por uma potência para conhecer, mais do que por possuir conteúdos positivos. Entendemos que o conhecimento do filósofo é, pois, um saber transitar entre a multiplicidade, procurando a correta relação entre as coisas, criando circunstâncias favoráveis à emergência da verdade.

Mas como se dá a construção deste conhecimento? Entendemos que o recurso de que Sócrates dispõe para alcançar o ser é o método dialético. A dificuldade da definição do que venha a ser a dialética<sup>97</sup> na obra platônica mostra-se tão decisiva quanto empreender propriamente o seu caminho. Relatamos este esforço quando tratamos do papel de Gláucon e Adimanto na criação das condições adequadas para a pesquisa. Nosso esforço não será menor ao tratar deste tema, uma vez que entendemos como

---

<sup>97</sup> Segundo Kerferd (2003, p.104), "um dos sentidos mais tardios do verbo *dialégesthai* do qual derivou dialética é discutir pelo método de pergunta e resposta".

Andrade (1988, p.6), que a dialética é uma ciência sem conteúdo formal, aquela que se dá através da negatividade:

É a ciência da negatividade do discurso. Traz em si um *a priori*, a exigência da unidade do ser buscado (...). A dialética não é *epistème*, não produz conteúdo do saber, mas prepara o caminho negativamente, abrindo picadas por entre a relatividade do ser-aparência, do ser relativo, que é e não é.

Alguns atributos da dialética são então apreendidos ao confrontá-la com as outras ciências e ao discernir seu objeto de pesquisa, pois a ela não pode ser definida positivamente.<sup>98</sup> O saber do filósofo, portanto, tem mais a ver com uma atitude diante da pesquisa que se quer empreender, do que com um conhecimento sistematizado, tal como nós entendemos por ciência hodiernamente. Ele é uma capacidade de colocar determinadas questões a uma realidade que se apresenta. Mas não são estas questões perguntas quaisquer. O questionamento do filósofo acontece de forma diferenciada. Isto porque a dialética é um saber perguntar e um saber responder sobre as verdadeiras relações que tem as coisas. Esse questionamento nasce não sobre todos os assuntos, mas sobre aqueles nos quais a atitude dialética percebe que há contradição. Sócrates, no livro VII nos dá uma boa pista sobre isto.

SO - Se a unidade é suficientemente vista em si mesma ou é percebida por outro sentido, como dizíamos a respeito do dedo, ela não pode impelir-nos na direção da essência. Se, porém, algo que lhe é oposto é visto sempre ao mesmo tempo que ela, de forma que em nada mais pareça ser a unidade que o seu oposto, seria preciso um árbitro; e a alma, nessa situação, necessariamente estaria diante de um impasse, pesquisaria e, pondo sua inteligência em ação, indagaria o que seria a própria unidade. Dessa maneira, o estudo sobre a unidade seria um dos que conduzem a alma e a fazem voltar-se para a contemplação do ser. (VII 524e-525a).

---

<sup>98</sup> Ver Dixsaut (2001, p.70): "Arte (*tekhnè*) ou ciência (*epistème*) a dialética é com certeza, mas esta ciência é ainda definida na *República* como um saber questionar e responder. Ela não é uma ciência se nós a entendemos por uma junção de princípios, de métodos e resultados. Ela é a atividade mesma do conhecimento e conhecer implica sempre na capacidade de colocar boas questões e de respondê-las. A

Seguido o ensinamento de Sócrates, concluímos que a pesquisa filosófica é, desse modo, incitada pelas coisas que aparentam ser contraditórias. O filósofo nada poderia fazer se partisse das coisas vistas imediatamente em si mesmas, sem relacionarem-se umas com as outras. Dissemos que o que é capaz de despertar a alma são as coisas vistas na sua aparente contradição sensível, umas em relação com as outras.<sup>99</sup> A contradição aparente, na visão de Platão, é o que desperta na alma a necessidade de empreender a pesquisa. O modo de ser do dialético se dá, portanto, de forma diferente da erística (VI 499 a) e da antilogia (VII 539b-d), que seriam perversões da dialética, na visão do filósofo. Nestas, a contradição é o material de que se servem os sofistas para alcançar a vitória na discussão. Para o filósofo, não, pois ele faz da contradição o ponto de partida para postular e visar à essência. Ao perceber a contradição no discurso, ele se põe a caminho, se perguntando sobre a correta relação entre as coisas. A pesquisa é, pois, um modo de perguntar e responder que emprega o método da divisão (*diaíresis*), que consiste em separar os argumentos para perceber quais elementos estão relacionados de forma incoerente, para depois reagrupá-los (*synagogé*), de acordo com as corretas relações.

Segundo Dixsaut, (2001, p.67), a divisão não é um procedimento estritamente lógico como poderíamos pensar. As perguntas e respostas são postas a partir de um critério que permite ao dialético determinar as divisões. Tal critério não é um critério qualquer, mas é relativo à questão posta, aquela que se pretende pesquisar, e não um critério absoluto. Nesse sentido, ela diz que “Nenhuma divisão deve ser tomada

---

maneira de designá-la não é sem importância, pois os textos que são mais particularmente dedicados ao que nós chamamos dialética, é da potência do *dialégesthai* que eles tratam". (tradução nossa).

<sup>99</sup> Neste sentido, Sócrates (VII 524d): “Era isso que tentava falar há pouco, quando dizia que certos objetos incitam a inteligência e outros não, definido como incitantes os que atingem um sentido e

absolutamente, porque os princípios que servem para dividir são sempre escolhas em função do problema a resolver”. A divisão serve para determinar identidades e diferenças nos argumentos e determinar as melhores relações para a construção do conhecimento. Sabemos que nem sempre os filósofos são capazes de atingir as respostas em seus questionamentos, terminando muitas vezes em impasse (*aporía*). No entanto, o caminho percorrido não deve necessariamente ser considerado perdido. Esta disposição para perder-se, voltar e re-fazer toda a divisão novamente, reagrupando os argumentos de diferentes maneiras é o autêntico modo de ser da dialética.<sup>100</sup>

Lembramos que esta capacidade de dividir e reunir, em busca de um objetivo maior que é uma essência postulada, é o que falta a poetas e sofistas, segundo Platão, pois uma das mais fortes críticas lançadas a estes educadores é que eles não sabem discernir o que é imagem do que é realidade. É, pois, não compreender a diferença presente nas aparências, não discernir se uma coisa é imagem ou a coisa mesma, não ser capaz de perceber a unidade na multiplicidade que torna sofistas e poetas "filósofos imperfeitos". Estes educadores não sabem discernir a aparência da essência, reconhecer que há modos diferentes de ser, ao contrário do filósofo, que se dispõe a permanentemente discernir o que é do que não é.

No livro V da *República*, Gláucon e Sócrates teorizam a respeito dos saberes do vulgo acerca do bem, ou seja, da opinião (V 477b). Teria ela como objeto o ser? Sócrates responde que não, pois é o conhecimento que se refere ao ser, que é *epistémē*.

---

simultaneamente os sentidos opostos e, de outro lado, dando como incapaz de despertar a inteligência tudo que não o atinge”.

<sup>100</sup> Nesse sentido, Marques: (2006, p.72) “Não devemos esperar que Platão nos forneça uma definição unívoca e definitiva de alguma coisa. A definição à qual leva a divisão não pode ser compreendida no sentido moderno que implica uma espécie de sinonímia positiva; a diversidade de aspectos adquiridos não significa insuficiência de método ou incapacidade de conhecer efetivamente. A definição em Platão não

Mas, não sendo a ciência, a opinião teria como objeto o nada, ou seja, o não-ser? Sócrates responde igualmente que não, pois é a ignorância (*agnosía*) que se refere ao não-ser. Dessa forma, Sócrates chega à conclusão de que a opinião tem como objeto algo diferente do ser (V 478a), que não é o não-ser, porque a este não caberia nenhuma determinação (V 478c).<sup>101</sup> A opinião só pode ser, segundo Sócrates, um meio-termo entre conhecimento e ignorância, tendo como objeto algo intermediário entre o puro ser e o não-ser absoluto (V 478d).

Só assim o filósofo é capaz de elaborar um discurso sobre a justiça, através da interlocução com as opiniões as mais dissonantes, culminando com a postulação radical da pretensão ao ser pleno, a partir da difícil posição intermediária entre ser e não ser que é a opinião, sua e dos seus outros. Segundo Diès (1926, p.413), “a dialética está longe de cobrir todo o campo do conhecimento humano”. É por isto que, segundo o comentador, Platão fala e se utiliza do saber dos seus interlocutores: a dialética não dispõe de outro material, senão a língua do outro, para erigir sua pesquisa. No entanto, Platão transpõe esse saber, apropriando-se dele para construir seu próprio percurso. Para nós, portanto, este é o saber próprio do filósofo: a capacidade de ir ao encontro do outro, dando-lhe a palavra, perscrutando-o, para construir algo que seria sua identidade, seu percurso próprio que é o exame filosófico.

Entendemos, finalmente, que é filósofo aquele que não suprime os conflitos presentes na cidade (*pólis*), na alma (*psykhé*) e nos discursos (*lógoi*). Pela sua

---

leva a relações de identidade exclusiva, de relações exclusivas ao mesmo, mas inclui também e necessariamente relações com o ser e com o outro”.

<sup>101</sup> No *Sofista*, é retomado o tema da opinião, lançado na *República*; o Estrangeiro explica a impossibilidade de se falar do não-ser: “o não-ser não deve participar nem da unidade nem da pluralidade, já ao afirmá-lo eu o disse uno; pois disse o ‘não-ser’. E ainda: “Compreendes então que não se poderia legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível?” (*Sofista* 238c-e).



capacidade, ele os incorpora, porque sabe que o conhecimento se dá no rearranjo dessas relações, guiadas por um critério de inteligibilidade. Mas não somente isto: o filósofo compreende que a opinião, a multiplicidade, participa de certo modo, do ser. Nesse sentido, ao analisarmos o diagrama da linha, no livro V, percebemos que o opinável (*to doxáston*) e o cognoscível (*tò gignóston*) se relacionam, sendo aquele a passagem para o ser.

O filósofo governa bem a sua alma porque julga, a partir da “experiência”, da “reflexão” e do “raciocínio” (IX 582a), as espécies de prazeres das partes apetitiva e timoeidética, sabendo dar a elas “os prazeres próprios de cada uma, não só os melhores, mas também os mais verdadeiros” (IX 586e). No mesmo sentido, o filósofo deve estar no governo da cidade, porque irá “encaminhar cada um dos cidadãos ao trabalho para o qual tem inclinação natural, de modo que, aplicando-se ao que é seu único trabalho, cada um venha a ser um só e não muitos, e, sendo assim, a cidade toda seja uma só e não muitas” (IV 423d). Explicitando a analogia entre o governo da alma e o da cidade, acreditamos que o saber do filósofo é aquele que é capaz de reger e articular conflitos.

Filósofo é aquele que não despreza, mas valoriza a diferença, as opiniões dos homens, em outras palavras, as imagens e a multiplicidade. Aquelas, por mais inadequadas que possam parecer à primeira vista, são consideradas seriamente, uma vez que é próprio do filósofo compreender que o conhecimento não é algo positivo, que está posto, mas que nasce no confronto com as imagens e opiniões.

É filósofo quem sabe dialogar de modo a perceber identidades e diferenças nos argumentos e determinar as melhores relações entre elas, construindo, a partir daí, conhecimentos possíveis. O filósofo é, pois, o homem capaz de construir os discursos

mais verdadeiros, justos e, portanto, os mais harmônicos.<sup>102</sup> É ele que faz, tomando as palavras de Sócrates ao tratar da harmonia na alma e na cidade, com que “soem em uníssono completo as vozes dos mais fracos, dos mais fortes e dos medianos, quer pela inteligência, quer pela força, quer pelo número, quer por seus bens ou por outra razão qualquer como essa” (IV 432 a), construindo, a partir delas, o seu discurso. Sendo assim, defendemos que o filósofo tem as características necessárias, não só para governar a cidade e a própria alma, mas também para reger os discursos.

---

<sup>102</sup> Sobre a harmonia, ver Reis (2009, p.29): “A temperança, assim, assemelha-se a uma sintonia ou acorde (*symphoníai*), a uma harmonia (*harmoníai*) entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores. Ela deve existir, neste sentido, tanto nos governantes como nos governados, como um acorde musical. Trata-se de uma concordância a respeito de quem deve governar, seja na cidade ou em cada indivíduo. O governo do melhor sobre o pior pressupõe a concordância de ambos”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes primárias

**ANTIFONTE.** *Testemunhos, fragmentos e discursos.* Trad. Luis Felipe B. Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2008.

**ARISTÓFANES.** *As Nuvens.* Tradução, introdução, notas e glossário de Adriane da Silva Duarte. São Paulo: Hucitec, 2000.

**DIELS & KRANZ.** *Os Pré-socráticos. Testemunhos e fragmentos.* Trad. Ana A. Souza; M. José V. Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 2005.

**ÉSQUILO.** *Sete contra Tebas.* In: *Tragédias Ésquilo.* Estudos e traduções Jaa Torrano. Edição bilíngüe. São Paulo: Iluminuras, 2009.

**GÓRGIAS,** *Tratado do não ente. Elogio de Helena.* Trad. Maria Cecília M. Coelho. Cadernos de tradução USP 4 (1999), p.7-19.

**HESÍODO.** *Os trabalhos e os dias.* Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

**HOMERO.** *Iliada, Odisséia.* Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001/2002

**TUCÍDIDES.** *História da Guerra do Peloponeso.* Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: Ed. UNB, 1986

**PLATÃO.** *A República.* Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

**PLATÃO.** *Cartas.* In: *Diálogos. Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades.* Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

**PLATÃO.** *Teeteto.* In: *Diálogos: Teeteto e Crátilo.* Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

**PLATÃO.** *Teeteto.* Trad. Adriana Nogueira; Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

**PLATÃO.** *Íon.* Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

**PLATÃO.** *Protágoras.* Trad. Eleazar M. Teixeira. Fortaleza: Ed. UFC, 1986.

**PLATÃO.** *Sofista.* Porto: Edições Souza & Almeida, [19-]

**PLATÃO.** *Górgias*. In: *Diálogos: Protágoras, Górgias, Banquete, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. Vols. III e IV.

**PLATÃO.** *Filebo*. In: *Diálogos: Parmênides, Filebo*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974. Volume VIII.

*Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomes I-V. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

**PRÉ-SOCRÁTICOS.** *Os Pré-Socráticos. Fragmentos, Doxografia e Comentários*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

**PROTÁGORAS DE ABDERA.** *Dissoí Lógoi. Textos relativistas*. Editado por José Solana Dueso. Madrid: Akal, 1996.

**SOFISTAS.** *Testemunhos e fragmentos*. Trad. Ana. A. A. Souza; M. José V. Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

**XENOFONTE.** *Banquete. Apologia de Sócrates*. Trad. Ana Elias Pinheiro. São Paulo: AnnaBlume Clássica. Coimbra, CECH, 2011.

### **Comentadores**

**ANDRADE, S. V.** *Comentário do Sofista, de Platão*. Apostila de curso. Belo Horizonte: FAFICH, UFMG, 1988.

**ANDRADE, S. V.** A cidade grega. *Kriterion* 71 (1978) p.20-44.

**ARAÚJO, C.** *Da Arte: uma leitura do Górgias de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

**BAILLY, A.** *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000.

**BIGNOTTO, N.** *O tirano e a Cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998. (Coleção Clássicos e Comentadores).

**BENVENISTE, E.** O vocabulário das instituições indo-européias. Campinas: Editora Unicamp, Volume. II

**BOLZANI, R.** Gláucon, guardião do *lógos*. *X Simpósio da SBP - VI Seminário Internacional ARCHAI*. Uberlândia: UFU, 2009.

**BOLZANI, R.** *A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de A República*. II Colóquio Platônico: *Politeia II*. Itatiaia, RJ: 2006.

- BOLZANI, R.** Introdução. In: PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRANDÃO, J. L.** Diegese em *República* 392d. *Kriterion* 48, 116 (2007) p.351-366.
- BRANDÃO, J. L.** O jogo e o labirinto. *Revista Filosófica brasileira* 3 (1998) p.23-48.
- BRANDWOOD, L.** *The chronology of Plato's dialogues*. Cambridge: CUP, 1990.
- BRANDWOOD, L.** *A Work index to Plato*. Leeds: W.S. Maney & Son, 1976.
- BRISSON, L.** *Plato the Myth Maker*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- BRISSON, Luc.** Les poètes, responsables de la déchéance de la cité. Aspects Ethiques, Politiques et Ontologiques de la critique de Platon. In: DIXSAUT, M. (Org.) *Études sur la République de Platon*. Vol. 1. Paris: Vrin, 2005, p.25-41.
- BRISSON, L.** (Org.) *Platão: Leituras*. Trad. João Carlos Nogueira. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 73-91.
- CASSIN, B.** *Ensaaios Sofísticos*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CASSIN, B.** *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, 1986, p.167-17.
- CANTO- SPERBER, M.** *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 1996.
- CAPIZZI, A.** La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Périclés et ses connexions avec les transformations de la société attique. In : Cassin.B. (Ed) *Positions de la sophistique*. Colóque de Cérisy. Paris, Vrin, 1986, p. 166-177.
- CASERTANO, G.** *Sofista*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.
- CASERTANO, G.** Perché leggere ancora Platone oggi? *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n. 168 (1999) p. 3-16.
- CHAPPEL, T. D. J.** The virtues of Thrasymachus. *Phronesis* XXXVIII (1993) p.1-17
- CIRNE-LIMA, C.** *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- COELHO, M. Cecília M. N.** *Eurípides, Helena e a demarcação entre retórica e filosofia*. São Paulo: USP, 2002 (Tese de doutoramento).
- COLLINGWOOD, R. G.** Plato's philosophy of art. *Mind*, Vaduz, vol. XXXIV (1925) p.154-172.

**CORNFORD**, F.M. *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Trad. Maria Manuela Rocheta Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1975.

**COULANGES**, F. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

**DIÉS**, A. *Autour de Platon: essais de critique et d'histoire*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1927.

**DETIENNE**, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. A. Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

**DESTRÉE**, P. **HERRMANN**, F.G. *Plato and the poets*. Boston: Brill, 2011.

**DIXSAUT**, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

**DIXSAUT**, M. *Études sur la République de Platon*. Paris: Vrin, 2005.

**DUCHEMIN**. *L'agon dans la tragédie grecque*. Paris: Les belles lettres, 1945.

**DUESO**, J. *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi – Textos relativistas*. Madrid: Akal, 1996.

**FLORENZANO**, M. B. *Nascer, viver e morrer na Grécia Antiga*. São Paulo: Atual, 1996.

**FREIRE**, A. As idéias estéticas de Platão. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Tomo X (1954) p.175-184.

**FINLEY**, M.I. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Trad. Marilene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

**GOLDSCHMIDT**, V. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. Trad. Dion Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

**HARRISON**, E.L. Plato's manipulation of Thrasymachus. *Phoenix*, XXI (1967) p. 27-39.

**HIGHT**, G. A. Plato and the poets. *Mind*. Vaduz, XXXI (1922) p. 195-199

**HYLAND**, D. A. Taking the longer road: The irony of Plato's *Republic*. *Revue de Métaphysique et Morale* 3 (1988) p. 317-33.

**HOURLANI**, G. Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic*. *Phronesis VII* (1962) p.110-120.

**JAEGER**, W. *Paideia, a formação do homem grego*. Trad. M. Artur M. Pereira. São Paulo: Herder, 1936.

**KAHN, C.** *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

**KERFERD, G.** The doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*. *Durham University Journal* 40 (1947) p.19-27.

**KERFERD, G.** *O Movimento Sofista.* Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

**KRAUT, R.** The defense of justice in Plato's *Republic*. In: AUTOR, X. (Ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.311-337.

**LABARBE, J.** *L'Homere de Platon.* Paris: Les Belles Lettres, 1949.

**LAGE, C.** *Mimesis na República de Platão.* *Kriterion* 102 (2000) p. 89-96.

**LAERTIOS, D.** *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.* Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

**LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S.** *A Greek-English lexicon.* Oxford: Clarendon Press, 1990.

**LISI, F.** A política platônica: o governo da cidade. In: FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc (Orgs). *Platão: leituras.* Trad. João Carlos Nogueira. São Paulo: Loyola, 2011, p.203-216.

**LYNCH, T.** Tender as cordas da alma. Aspectos técnicos-musicais e reflexos psicológicos em *República III*. In: XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele. *A República de Platão: outros olhares.* São Paulo: Ed. Loyola, 2011, p.239-251.

**MACINTYRE, A.** *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. M. Marques. São Paulo: Ed. Loyola, 1991.

**MARROU, H. I.** *História da Educação na Antiguidade.* Trad. Mário Leônidas Casanova. São Pulo: EPU, 1975.

**MARQUES, M. P.** *Platão, pensador da diferença.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006a.

**MARQUES, M. P.** Entre aparecer e ser: sobre *República V*. In: SANTOS, Marcos M. (Org.) *I Simpósio de Estudos Clássicos da USP.* São Paulo: Humanitas / FAPESP, 2006b, p.247-270.

**MARQUES, M. P.** Os Sofistas: o saber em questão. In: FIGUEIREDO, Vinicius (Ed.) *Filósofos na sala de aula.* São Paulo: Berlendis, 2007, p.12-45.

**MARQUES, M. P.** Aparecer e imagem no livro VI da *República*. In: PERINE, Marcelo (Org.) *Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem.* São Paulo: Ed. Loyola, 2009a, p.137-166.

**MARQUES**, M. P. Apparaître et contrariété dans le livre IV de la *République*. In: TAORMINA, Daniella; EL MURR, Dimitri (Org.) *AGLAIA: Autour de Platon. Recueil en l'honneur de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 2010.

**MARQUES**, M. P. A encenação do poder tirânico. In: PALUMBO, L. (A cura di) *Lógon didónai. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore a Giovanni Casertano*. Napoli: Loffredo Ed., 2011, p.539-561.

**MARQUES**, M.P. Aparecer e vida política: sobre *República* II. No prelo.

**MARQUES**, M.P. Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão. *República* V 476E-478E. *Princípios*, UFRN (2011). No prelo.

**MOURA**, A. R. A poesia em Platão: a *República* e as *Leis*. *Letras Clássicas*. São Paulo, nº1 (1997) p. 201-217.

**MUNIZ**, F. Platão e a arte na *República*. In: XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele. *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 65-77.

**NIETZSCHE**, F. W. *A genealogia da moral*. Trad. Carlos José de Meneses. Lisboa: Guimarães, 1976. **NIETZSCHE**, F. W. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

**NIETZSCHE**, F. W. *Crepúsculo dos Ídolos ou Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

**NOVAES**, R. *O filósofo e o tirano: por uma teoria da justiça em Platão*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

**NEHAMAS**, A. Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of philosophy from sophistry. *History of Philosophy Quarterly* 1 (1990) p.3-13.

**OLIVEIRA**, C. E. S. P. *Metade vale mais que tudo: Trabalho e Terra em Hesíodo*. Rio de Janeiro: PPGF/UFRJ, 2008. (Dissertação de Mestrado).

**OLIVEIRA**, Camila E. S. P. *Metade vale mais que tudo: a sabedoria hesiódica na República de Platão*. Belo Horizonte: UFMG, 2013. (Tese de Doutorado).

**OLIVEIRA**, R. R. *Pólis e Nómos. O problema da Lei no Pensamento Grego*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

**PAPAS**, N. *Plato and the Republic*. London: Routledge, 1995.

**PEREZ**, R. *Maestros innovadores. Educación política e persuasión en los sofistas*. Santiago Chile), 1997. Disponível em <http://www.scribd.com>



**PEIXOTO**, M. D. Reabilitando os sofistas. *Revista da Fundação Educacional Monsenhor Messias*, Sete Lagoas, I, 1 (1994) p.39-53.

**PLEBE**, A. *Breve História da Retórica Antiga*. Trad. Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EPU, 1978.

**POMPEU**, A. M. C. *Aristófanés e Platão. A justiça na Pólis*. São Paulo: Biblioteca 24horas, 2011.

**POPPER**, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. Milton Amado. 3ed. São Paulo: Ed. USP, 1987, 2v.

**PRADEAU**, J. F. O bom uso do discurso falso: os mitos. In: FRONTEROTTA, Francesco; **RAMAGE**, E. S. An early trace of socratic dialogue. *Journal of Ancient Philosophy* 82 (1961) p. 418-424.

**REIS**, M. D. *Um olhar sobre a psyché: o logistikón como condição para a ação justa nos livros IV e X da República de Platão*. Belo Horizonte: UFMG, 2000 (Dissertação de Mestrado).

**ROMEYER-DHERBEY**, G. *Os Sofistas*. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.

**ROMILLY**, J. *Les Grands sophistes dans L'Athènes de Péricles*. Paris: Editions de Fallois, 1988.

**RUSSEL**, B. *História da filosofia ocidental*. Trad. Breno Silveira. 3ª ed. São Paulo: Biblioteca do espírito moderno, 1957, 4v.

**SILVA**, A. C. *A Arte da Contradição na Primeira Tetralogia de Antífonte*. Belo Horizonte: UFMG, 2005. (Dissertação de Mestrado).

**SOUZA**, J. M. R. *A dimensão ético política da crítica platônica à mimesis na Politéia*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. (Dissertação de Mestrado).

**THAYER**, H.S. Plato on the morality of imagination. *The Review of Metaphysics* XXX, 4 (1977) p.594-617.

**TORRANO**, Jaa. *O Pensamento mítico no horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

**TRABATTONI**, Franco. Quantas teses sustenta Trasímaco no livro I da República? In: **XAVIER**, D. G. **CORNELLI**, Gabriele (Orgs). *A República De Platão: Outros Olhares*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 87-99.

**VILHENA**, V.M. *O problema de Sócrates. O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1984.

**VLASTOS**, G. The socratic elenchus. *Oxford Studies in Ancient philosophy*, Oxford, 1 (1983) p.27-58.

**VASSALO**, Christian. O dizível e o audível no Livro II da *República*. Fontes, estratégias dialógicas, antropologia estética. In: XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele. *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 99-113.

**VEGETI**, Mario. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura de Mario Vegetti. Napoli, Bibliopolis, 1998. Volumes I e II.

**VILELLA-PETIT**, Maria da Penha. Platão e a poesia na *República*. *Kriterion*, Belo Horizonte, 107 (2003) p.51-71.

**VIDAL-NAQUET, P. AUSTIN, M.** *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. Trad; A Gonçalves. Nabarrete. Lisboa: Ed. 10, 1986.

**WILDE**, Oscar. *O retrato de Dorian Gray*. Tradução Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2003.

**ZELLER**, E. *Sócrates y los Sofistas*. Trad. J. R. Armengol. Buenos Aires: Ed. Nova, 1955.