

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC - SP

José Assunção Fernandes Leite

A República de Platão: relação entre os livros I, II, III, IV e VIII

DOUTORADO EM FILOSOFIA

**São Paulo
2009**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC - SP

José Assunção Fernandes Leite

A República de Platão: relação entre os livros I, II, III, IV e VIII

Teses apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Profa. Doutora Rachel Gazolla de Andrade.

**São Paulo
2009**

BANCA EXAMINADORA

Aos meus Mestres pela confiança, respeito e dedicação.

AGRADECIMENTO

Quando atingimos a finalização de uma tese, chega o momento de pensarmos sobre tudo o que nos foi possibilitado para sua conclusão. Isso me faz lembrar da conversa entre Céfalo e Sócrates em que o ancião reclama da falta do amigo, que não o procurou devido às suas condições físicas e pede para Sócrates que não deixe de ficar, também, com os mais velhos, pois nessa idade o prazer da conversa aflora. Sócrates, então, responde ao ancião (328 d – e) que é para ele um prazer conversar com pessoas de idade avançada para que possa se informar, junto deles, como pessoas que foram à frente num caminho que, talvez, tenhamos de percorrer, sobre as suas características, se é áspero e difícil, ou fácil e transitável.

Essa é uma forma de olhar para todo o processo da elaboração de uma tese e pensar que o caminho não é muito fácil de ser trilhado, mas, se olharmos para as coisas positivas e ouvirmos os mais velhos e os amigos, o caminho torna-se prazeroso.

Depois do caminho trilhado, tenho de agradecer a Deus por ter sido o meu porto seguro nos momentos difíceis. À professora Dra. Rachel Gazolla pela segurança e determinação quanto à forma de orientar, e por deixar reviver o oráculo nos momentos necessários. Meu muito obrigado sempre.

À valiosa contribuição da Profa. Dra. Gilda Naécia e o Prof. Dr. Henrique Murachco durante o exame de qualificação.

A CAPES, via programa PQI, sem a qual não teria condição econômica para realizar os estudos.

À UFMA pelo incentivo aos seus professores do DEFIL em suas qualificações, em especial à Dona Batista pelo carinho e atenção.

A minha família, Carlos, Carlos William e Mauricio, pela aceitação de minha ausência durante o percurso da elaboração da tese.

À família Leal, em especial ao Sr. Roque Leal e Dona Rachel Leal, por me terem acolhido como um filho, minha eterna gratidão.

À Nildinha e Aline pelos momentos de alegria com os corações sempre acolhedores, o meu eterno respeito a vocês. A minha querida irmã

Elizete Gavazzone e ao Prof. Adelino da Rosa, meu respeito sempre. A meus dois anjos da guarda, Ivanete Pereira e Marcos, meus irmãos, amigos, porto seguro de amor e de acolhimento, vocês fizeram com que eu fortalecesse a minha fé que o bem e a bondade valem a pena ser vividos. Ao meu amado Mestre Rolland e Ana Paula Garrido, pelos corações sempre abertos para me acolherem e por me terem dado uma boa e grande família NEFRU, fonte de minha força e do meu caminho. Aos meus amigos e irmãos da UFMA: Zilmara, Hamilton, Luciano Façanha, pela eterna alegria na convivência e por acreditarmos que podemos ser cada dia melhores. A Sônia Rangel (PUC-SP) e a Profa. Márcia Manir (UFMA) pela atenção e cuidado na correção do texto. Aos meus amigos de estudos platônicos da PUC-SP, pelas conversas e apoio. E a todos os meus amigos que torceram por mim, mas, lá no fundo do coração, respeitaram minha ausência, esperando o retorno. Por tudo o que tenho de agradecer, volto à fala de Sócrates para dizer que o percurso foi longo, mas com certeza sinto-me um homem melhor. Meu muito obrigado sempre a todos vocês.

Resumo

Uma das críticas feitas ao Livro I de *A República* é o fato de ele ser um livro desvinculado do restante da obra por apresentar uma aporia no final, característica dos diálogos considerados da juventude de Platão, conhecidos também como socráticos por lidarem com questões compreendidas como éticas. Esse modelo de diálogo produzido por Platão na juventude e suas semelhanças com o Livro I referido levam alguns comentadores a acreditarem que ele seja anterior aos demais e até descontextualizado da obra. Sabemos da complexidade dessa obra e, por isso, fomos verificar se realmente esse primeiro livro é ou não desvinculado do restante. Para tanto, tivemos que escolher um caminho, já que, dependendo do objetivo, *A República* se pode trilhar por percursos distintos. Nesse caso, recolhemos as teses dos personagens do Livro I e II para verificarmos se Platão abandona ou não o que é apresentado por Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Glauco e Adimanto. Dadas essas teses, constatamos, logo ao início, as diferenças “metodológicas” nos diálogos entre os personagens. Em seguida, detectamos uma relação entre as três primeiras teses do Livro I com os estamentos, as três potências da alma e o mito das raças. Por fim, dada a cidade justa e seus fundamentos, fomos verificar a relação das teses dos primeiros personagens com os modelos de constituições consideradas decadentes no Livro VIII, se estão ou não presentes quer na totalidade, quer parcialmente. Nesse processo de observação das constituições, verificamos a educação adotada em cada um dos modelos das *poleis*. Nossa reflexão, no presente trabalho, foi a de demonstrar que o Livro I de *A República* se encontra vinculado ao restante

dos outros livros, tanto que as primeiras teses reaparecem de algum modo no Livro VIII.

Abstract

One of the criticisms that have been made to the Book I of the *Republic* is the fact that it is disconnected from the remaining of the work, since there is an *aporia* at the end of the dialogue, a characteristic of dialogues from Plato's youth, also known as Socratic for dealing with questions deemed as ethical. The model of dialogue written by Plato in his youth, and its similarities with the Book I have lead some commentators to believe that this book may precede the others, and even be out of the context of the work. Being aware of the complexity of this piece of work from Plato, we proceeded to verify whether in fact this first book does not belong with the others. To this end it was necessary to choose a proper approach, since depending on one's purpose different paths can be followed in the *Republic*. We collected the theses of the characters from Book I and II to check whether or not the aforementioned philosopher will abandon the ideas presented by Cephalus, Polemarchus, Thrasymachus, Glaucus and Adeimantus. Given their theses, we noticed firstly the "methodological" differences in the dialogues between the characters. Secondly, we detected a relationship between the three theses and the three sectors, and between the three powers of the soul and the myth of the races in the Book III. Finally, given the just city and its fundamentals, we studied the relationship between the character's theses and the constitution models regarded as decadent in the Book VIII, analysing whether such theses are present or not, partially or integrally. In this process of analysing the constitutions, we also paid attention to the education adopted in each one of the *pólis* models. Our reflection in the present work consisted in demonstrating that the Book I of the *Republic* is not

disconnected from the remaining of the work, since the earlier theses reappear in some form in the Book VIII.

SUMÁRIO

Introdução.....	12
Cap. I - Os livros I e II da República e a questão dos personagens.....	18
1 - As vertentes de uma interpretação dos diálogos.....	19
2 - Os personagens do livro I e II	28
3 - Livro I: quem é Céfalos?.....	31
4 - A lógica do discurso de Céfalos.....	45
5 - Quem é Polemarco.....	46
6 - O discurso de Polemarco e sua <i>arete</i>	50
7 - Quem é Trasímaco	57
8 - A tese de Trasímaco.....	60
9 - A lógica do discurso de Trasímaco: os <i>dissoi logoi</i>	64
10 - Glauco e Adimanto.....	72
Cap. II – A relação do Livro I com os três estamentos, as três potências da alma e o Mito das Raças.....	78
1 - A cidade justa “primária”.....	79
2 - A introdução do estamento dos guardiões e a educação (Livros II, III ao IV).....	85
3 - As três potências da alma.....	87
4 - A educação dos três estamentos.....	94
5 - As teses do Livro I acomodadas na cidade justa.....	99
6 - A justiça e o modelo educativo.....	113
Cap. III – O Livro VIII e as teses sobre a justiça dos livros I e II: relações	124
1 - A decadência das formas de governo.....	125
2 - As mudanças educacionais nas formas de governo.....	136
3 - Democracia e Liberdade.....	142
IV - Considerações finais.....	155
V – Referência Bibliográfica.....	158

INTRODUÇÃO

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. (Anaximandro de Mileto. Frag. 1, recolhimento por Diels-Kranz)¹

Platão tem algo de fascinante nos seus diálogos: ao expor suas reflexões, apresenta personagens que têm um simbolismo muito específico para a época e para o próprio diálogo e que o leitor moderno deve investigar. Tais personagens são figuras significantes para a cultura grega de então, quer por suas funções, quer por seu modo de vida ou pelos acontecimentos que viveram. Ao dialogarem com Sócrates, deixam-nos um campo rico que une a filosofia platônica e a história da época, fato que não podemos marginalizar.

A obra *A República*² é, entre tantos escritos de Platão, uma das que mais chamam a atenção pela diversidade de problemas apresentados nos seus dez livros. Trata do que é a justiça e de como seria uma cidade justa a ser pensada mantendo-se a relação corpo-alma, de modo a estabelecer os modos de a alma ser e as formas de governo possíveis, bem como o valor do conhecimento e seus graus, levando em conta o tipo de alma que se tem. A partir disso, como se sabe, Platão pensa na educação dessa cidade justa e na educação do filósofo, seu

¹ Fragmentos. Simplicio, *Física*, 24,31.Trad. J. Cavalcante de Souza, Abril Cultural. Essa concepção de ordem e desordem existente no cosmos enquanto movimento, possibilita a justiça para as coisas serem e a injustiça para deixarem de ser no eterno ciclo de geração e corrupção; essa idéia de Anaximandro nos parece muito próxima da idéia de justiça de Platão em *A República*, ao tratar das formas políticas, como veremos.

² Para nosso trabalho, tomaremos como referência as seguintes traduções de *A República*: a edição bilíngüe da Belles Lettres; a tradução da Fundação Calouste Gulbenkian, de Maria Helena da Rocha Pereira; a tradução da EDUFPA, de Carlos Alberto Nunes; a publicação da Editora Martins Fontes, tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado; a tradução mexicana de Antonio Gómez Robledo, da Universidad Nacional Autónoma de México. Algumas pequenas mudanças de tradução devem-se a sugestões da Prof. Dr. Rachel Gazolla, orientadora.

governante principal – o filósofo-rei -, bem como na injustiça e seu reflexo na alma, ações e na organização política. Dos dez livros, os que mais nos interessam, primeiramente, são os três primeiros sobre os quais nos deteremos. Após o seu estudo, investigaremos o Livro IV em parte e as relações com o livro VIII, quanto às formas de governo, à educação dos cidadãos, à alma e educação de cada um e à destruição dessas sociedades elencadas por Platão.

Uma vez que o Livro I, segundo comentários de I. M. Crombie, estaria descontextualizado dos restantes por apresentar características próprias dos primeiros diálogos, ditos socráticos, nossa pretensão consistirá em demonstrar o contrário, ou seja, que o Livro I, longe de encontrar-se “destacado” dos demais, constitui nosso ponto de ligação com os outros livros, pois nele está contida a “matéria-prima” cuja moldagem dar-se-á em tal grau de sutileza, que muitos leitores deixarão de reconhecê-la no restante da obra.

Inicialmente, no Livro I, a nossa atenção se volta para os personagens e suas teses quanto à noção de justiça. Primeiro, perguntamos por que Platão escolhe esses personagens específicos para refletir sobre o que é a justiça? Com certeza, não são eles aleatórios; não coloca nas suas falas algo insignificante para sua reflexão filosófica posterior. Nas leituras dos intérpretes, registramos que diversos comentários são tecidos sobre os dez livros, mas, em geral, o primeiro livro é lido como somente propedêutico, sem grande importância, o que nos deixa intrigados, já que não é o que vemos. Platão sempre tem um porquê ao colocar, em suas obras, certos personagens, certa cenografia ao diálogo, possíveis alegorias, metáforas, e mitos, como se sabe. Este começo de *A República* sustenta, a nosso ver, três importantes teses sobre o que é a justiça à época e

que Platão, por algum motivo que tentaremos explicitar, quer recolhê-las para melhor pensá-las.

Em certo momento da orientação, foi chamada nossa atenção para os enunciados do Livro I relacionados às teses apresentadas pelos personagens Céfalo, Polemarco e Trasímaco, que poderiam ser resgatadas por Platão para a sua cidade criada em *lógos* em livros posteriores. Essas teses, após receberem a devida investigação, mostram que, realmente, suportam a ordem e a forma de ação de cada estamento da cidade justa e ajudam a compreender melhor o estudo do Livro VIII. O problema maior, para nós, foi o de perceber que essa perspectiva não tem significativa contribuição dos intérpretes, isto é, a relação entre o Livro I e os Livros II, III e IV, bem como o Livro VIII não costuma ser estudada. Essa dificuldade refere-se ao fato de essa tradição afirmar que o Livro I é um texto anterior aos outros nove e, ademais, não costuma ligar os primeiros livros aos últimos, como foi dito, e mostraremos que é possível fazê-lo e se deve fazê-lo.

Demonstraremos que as teses de Céfalo, Polemarco e Trasímaco e os valores da tradição política grega que elas carregam, têm aspectos que serão necessários a Platão e ele os aglutinará em suas reflexões sobre a cidade. A nosso ver, no Livro I, é preciso expor a forma como Platão se utiliza de uma estratégia metodológica entre os personagens e sua evolutiva superação destes. Inicia com a *maieutica* socrática - utilizada para com os dois primeiros personagens, Céfalo e Polemarco -, vai à *erística* no diálogo com o sofista Trasímaco e, com Glauco e Adimanto, introduz a sua dialética propriamente, e a pontuação da questão a ser desenvolvida no restante da obra: a origem da justiça

e da injustiça solicitada pelos dois dialogadores. Isso fica bem delimitado quando analisamos a estrutura lógica das falas entre Sócrates e seus debatedores.

Nessa perspectiva, entendemos que o Livro I esteja bem contextualizado no restante da obra, mas falta perceber a relação existente entre os significados da *dikaiosyne*, exposta no Livro I, e a ordem dos estamentos da cidade justa. Quanto à diferença do Livro I para o Livro II, a nosso ver, é apenas metodológica. Platão, num primeiro momento, utiliza-se da *maieutica* para dialogar com personagens aparentemente mais elementares em suas colocações, e quando dizemos isso significa que estão menos acostumados com a filosofia; em seguida, usa da *erística* para enfrentar um sofista e, por fim, pensa poder usar a dialética com Glauco e Adimanto por serem mais afoitos às perguntas, o que o conduzirá ao *logos* que pretende, mais complexo, para explicitar o que é a justiça nos Livros II, III, IV. Ele sabe que o caminho utilizado no Livro I não dá o fundamento da *dikaiosyne*, uma vez que recolhia as opiniões vigentes e debatia maieuticamente com os personagens. Mostrava apenas a força do questionamento do próprio *logos*, sem expor totalmente sua força argumentativa e investigativa até onde se pudesse levar.

Assim, num primeiro momento, mostraremos as teses do Livro I e suas implicações mais diretas. Num segundo momento, faremos uma relação entre as três teses, com os estamentos, apresentados por Sócrates na sua cidade justa e a relação com o que ele chamará de “as três potências da alma”, após o que nos deteremos no nomeado Mito das Raças.

Com a cidade criada, encontramos a justiça enquanto virtude e, na alma, enquanto o equilíbrio das três potências que sustentam as diferenças, entre os homens e o modo de divisão da cidade em estamentos, servindo de base para o

exercício das funções de cada estamento da cidade. Para que os cidadãos aceitem exercitar-se nas suas respectivas funções, Platão critica o conteúdo pedagógico da educação grega e censura, em parte, os poetas tradicionais, Homero e Hesíodo, base da *paidéia*, como será apontado. Resgata, ainda, da tradição mítica poética o Mito das Raças que, em suas mãos, modifica-se para ser um instrumento educativo, diferenciado, uma nobre mentira capaz de criar, entre os habitantes dessa cidade, o sentimento de *philia* e a aceitação das diferenças, sem o que nada se sustentará.

Num terceiro e último momento, dado o modelo da cidade justa e do homem justo e virtuoso dessa cidade, é necessário verificar o Livro VIII e suas formas de governo, discuti-las e entender por que Platão cria esse livro. Apontaremos alguns caminhos possíveis para um estudo do referido livro. Dos caminhos indicados acolhemos a tese de Jaeger que afirma ser, esse livro uma parte que trata da *stasis* na alma humana. Com essa suposição acreditamos que o que Platão faz é uma experiência investigativa sobre o ser humano, observando o reflexo da educação na alma de cada um, fazendo corresponder cada potência anímica a uma forma de governo. Seguindo seus passos, estudaremos outras formas de governo apresentadas no Livro VIII: Timocracia, Oligarquia e Democracia que se modificarão ou em virtude da ação da própria *physis*, ou em função do tipo de educação que as crianças recebem, quer no lar, quer na cidade. É o caso da passagem da Aristocracia para a Timocracia, desta para a Oligarquia, depois para a Democracia, obtendo uma série de paradigmas educativos que nos parecem fundamentais para esta investigação. Por fim, procuraremos entender a ideia de liberdade presente na obra. Deixaremos à margem de nosso estudo a tirania exposta no Livro IX.

Neste processo, da decadência das formas de governo, a desintegração pela via da geração e educação adotada pela cidade e de sua necessária corrupção será estudada com cuidado, pois nisso está, também, a disposição da alma de cada um. A *Mimesis* como forma de educação transforma os homens na medida do possível, logo transforma também os governos. Com isto, concluiremos nosso estudo.

Capítulo I – Os Livros I e II da República e a questão dos personagens

1. As vertentes de uma interpretação dos diálogos

O acervo de Platão, organizado ao longo dos séculos, deixa entrever, muita discussão quanto à ordem dos diálogos. Segundo Robin,³ essa organização é a seguinte: primeiros escritos ou escritos de juventude, intermediários ou escritos de maturidade e os tardios ou da velhice. Além dos diálogos, existem também as cartas e os diálogos suspeitos e os considerados apócrifos. A discussão é vasta e sempre são apresentadas novas observações com relação. Há outra corrente que considera a questão cronológica secundária. Entre os interpretes que seguem essa via está Szlezák⁴ e Vegetti,⁵ que usam, a ela em parte, o pensamento de Friedrich Schleiermacher que considera a questão cronológica dos diálogos desprovida de significação profunda, e o que mais importa para esses intérpretes é a questão orgânica de cada diálogo.

Quanto à questão interna dos diálogos, Szlezak⁶, ao fazer sua análise das questões orgânicas das obras de Platão, afirma que elas se aproximam das convicções do próprio filósofo, e que os diálogos retratam sempre uma conversação e, muitas vezes, longos discursos monológicos. Essas conversas se dão sempre em certos lugares e com certas pessoas de características muito próximas às do cotidiano grego. Platão elege os participantes da conversa, sendo esta conduzida por um mestre. Expõe o comentador que:

O líder da conversa pode responder a todas as objeções. Em conversação de caráter agonístico, pode refutar todos os participantes; ele mesmo nunca é refutado. Todos os elementos da conversação que realmente a fazem avançar são introduzidos por

³ ROBIN, Léon. *Platon*. Paris : Presses Universitaire de France, 1968.p.29-35.

⁴ SZLEZAK, Thomas A. *Ler Platão*. trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

⁵ VEGETTI, Mario. *La Repubblica*. Vol. I. Pavia: Bibliopolis, 1998.

⁶ Idem. Ib. p. 37 a39.

ele (às vezes, de fato, de maneira 'maieutica': trazendo à luz pensamentos 'alheios').⁷

Além disso, considera que as conversas não progridem de maneira linear, mas vão sofrendo impulsos para degraus qualitativamente superiores, de acordo com a forma como se desenvolve. Quando chega o final da obra, o líder da conversa não encerra de forma orgânica o diálogo, mas aponta para questões futuras. Esse é um dos modos como podemos nos aproximar de Platão, levando em conta essas características, mas pode-se levar em conta também a questão cronológica, sem ignorar a forma como está constituído inteiramente o diálogo. Isso exposto, voltemos à classificação dos primeiros diálogos pelo estilo de dialogar, os que são chamados de socráticos ou aporéticos por apresentarem uma proposta de definição de uma virtude e, como ocorre na *maieutica*, Sócrates demonstra a insuficiência dos seus dialogadores em responderem, sendo que, se conclui sem a definição pretendida. Goldschmidt,⁸ ao tratar dos diálogos aporéticos, comenta que Sócrates quer despertar a reflexão do ouvinte, e essa é a função de um diálogo aporético, pois a discussão não traz nenhuma clareza finalizadora, e não se preocupa com tal pretensão.

Vejamos o diálogo *Lisis*, como exemplo de obra considerada de juventude e aporético. Platão apresenta um local determinado: Sócrates faz um caminho ao lado da muralha de Atenas, quando encontra o primeiro personagem, Hipótales, que direciona o condutor do diálogo até o recinto próximo à muralha, onde se reúnem belos jovens para aulas de formação, que são enviados pelas famílias para os pedagogos. Percebendo que o jovem Hipótales se encontra apaixonado,

⁷ Idem. Ib.

⁸ GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002. pp. 23 a 30.

Sócrates quer conversar sobre *Eros* e como ele se reflete no comportamento do apaixonado diante do seu escolhido (205b). A conversa ocorre entre todos os jovens que ali se encontram e, entre eles, estão Menexeno e Lisis.

Primeiro Sócrates (207c) afirma que os amigos em nada são desiguais, mas a pergunta feita por Sócrates a Menexeno (212 a - b) é como alguém que se torna amigo de outrem (ama), e quando alguém ama outro qual é o que se torna amigo qual o que ama e qual é o amado ou o que se ama no amado. Para sabermos há que haver essa relação entre iguais, entre homens bons, e até a passagem 215c, é lembrado que, para Hesíodo, o igual é maior inimigo do igual. Assim o oleiro tem ódio do outro oleiro e o aedo do outro, semelhante tem inveja de semelhante. Essa posição Platão não pode aceitar. Quando chegam a certo ponto da conversa (221d), Sócrates descobre que a causa da amizade é o desejo, mas daquilo que não se tem, como também é dito no *Banquete*. Sócrates é levado a concluir, ao final, (223 b), que não foram capazes de descobrir no diálogo o que era a amizade e não a procuraram por ela mesma.

O que vemos neste texto e em outros do mesmo tipo, ditos aporéticos ou socráticos é exatamente essa organicidade sem uma definição ao final. No entanto, se lembrarmos do *Banquete*, há uma finalização e o assunto é o mesmo, além de dizer-se que este é um diálogo, quem sabe, de juventude ou intermediário. De qualquer modo, do ponto de vista temático, é um diálogo complexo, tanto o *Lisis* quanto o *Banquete* e mesmo a *República* que necessitam da noção de *Eros* em diversos de seus aspectos.

Quanto aos diálogos do período intermediário, estaria *A República*, por apresentar um predomínio da Ética e pela Metafísica, o que nos parece também discutível. Os diálogos intermediários são considerados portadores da *maieutica*,

mas apresentam características próprias: a elaboração do caminho dialético (isto é, do complexo desenvolvimento platônico dos argumentos).

A *República*, no primeiro livro, seria desse tipo. Platão apresenta um local determinado, o porto do Pireu, uma situação específica, o festejo para a deusa Bêndis. Sócrates foi ao festejo com Glauco e por lá é convidado por um amigo, Polemarco, para se juntar a outros amigos em sua casa, para o final do festejo que se prolongaria pela noite. Sócrates aceita o convite e se encontra por lá com vários convidados e com o anfitrião da casa: Céfalos, pai de Polemarco, e entre os amigos estão mais dois que serão importantes para o diálogo: Trasímaco e Adimanto.

Sócrates trava uma conversa primeiramente com o ancião Céfalos, que expõe o que ele, com o tempo e forma de vida que levou, acredita ser a justiça (331 c): dizer a verdade e restituir o que se toma de alguém. Havendo necessidade de continuar as libações ao deus protetor da casa, Céfalos se afasta do diálogo e deixa seu filho Polemarco como herdeiro da conversa. Veremos que, num primeiro momento, o herdeiro segue a afirmação da justiça deixada pelo pai, mas Sócrates vai estimulá-lo, segundo o dito do poeta Simónides (332a), quanto à compreensão do ser justo é restituir o que se deve, até que ele diga ser a justiça (332d) “dar ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos”. Polemarco não consegue diferenciar amigos de inimigos para que possa agir da forma como ele propõe, pois está habituado, conforme vai expondo, com a aparência do significado “ser amigo e inimigo”. Isso dificulta, segundo Sócrates, uma ação justa, já que não se sabe quem é verdadeiramente amigo e inimigo em certas situações. De forma impetuosa, adentra depois na conversa Trasímaco e quer dar sua definição de justiça: (338c): não é outra coisa senão a conveniência do mais forte, uma

afirmação a ser provada, pois o restante do Livro I procura saber se realmente é essa a noção de justiça. Por fim, e após muitos embates entre Sócrates e o sofista, este chega à seguinte conclusão:

(...) também eu, antes de descobrir o que procurávamos primeiro – o que é a justiça – largando esse assunto, precipitei-me para examinar, a esse propósito, se ela era um vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; depois, como surgisse novo argumento – que é mais vantajosa a injustiça do que a justiça – não me abstive de passar daquele assunto para este; de tal maneira que daí resultou agora para mim que nada fiquei a saber com esta discussão. Desde que não sei o que é a justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ela ser uma virtude ou não, e se quem a possui é ou não feliz. (354b-c)⁹

Sócrates fecha o Livro I em aporia, tal como ocorre no *Lisis*. Ora, a exposição classificatória dos diálogos serve de base para que alguns intérpretes os comparem e indiquem possíveis problemas ou semelhanças existentes entre os textos de Platão. M. H. da R. Pereira¹⁰, na sua introdução à tradução de *A República*, pergunta se o Livro I seria independente dos outros, e que talvez, só mais tarde, teria sido retocado para servir de próêmio da *República*. A tradutora tem como suporte a classificação cronológica dos diálogos e observa a diferença de estilo e de vocabulário do Livro I em comparação com os demais livros. Nos seus recolhimentos, aponta alguns pesquisadores, entre eles, Dümmler que notou a relação do Livro I com os primeiros diálogos e, por isso, denominou-o

⁹ καί ἐγώ μοι δοκῶ οὕτω, πρὶν ὃ τό πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὐρεῖν, τό δίκαιον ὅ τι ποτ' ἐστίν, ἀφέμεος ἐκείνου ὀρμησαί ἐπί τό σκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστίν καί ἀμαθία, εἴτε σοφία καί ἀρετή, καί ἐμπειρόντος αὐ ὕστερον λόγου, ὅτι λυσιτελέστερον ἢ ἀδικία τῆς δικαιοσύνης, οὐκ ἀπεισχόμεν τό μή οὐκ ἐπί τουτο ἔλθειν ἀπ' ἐκείνου, ὥστε μοι | νυνί γέγονεν ἐκ του διαλόγου μηδέν εἰδέναι· ὁπότε γάρ τό τίκαιον μή οἶδα ὅ ἐστίν, σκολη εἰσομαι εἴτε ἀρετή τις οὐσα τυγχάνει εἴτε καί οὐ, καί πότερον ὅ ἔχων αὐτό οὐκ εὐδαίμων ἐστίν ἢ εὐδαίμων. (354 b – c)

¹⁰ PEREIRA, M. H. da Rocha. *Introdução*. In *República*. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, p.18.

Trasímaco, por ser o principal dialogador de Sócrates no desenvolvimento. Se tomado em separado, pode ser considerado um livro socrático, mas, se for analisado no conjunto, perde o sentido a separação, pois ali se encontra a matéria necessária para a reflexão do restante da obra, tese que demonstraremos. No mais concordamos com o Szlezák¹¹ quando afirma que:

Se nos diálogos aporéticos, depois de uma ampla investigação que resulta vã, também não se alcança uma solução na última tentativa, o leitor, a quem permanece oculto o sentido da singular perambulação, fica facilmente com a impressão de que o conjunto é trabalho perdido ou, em todo caso, um proêmio demasiadamente extenso para o filosofar fecundo que, todavia, ainda fica por vir.

Essa é a impressão que nos deixam alguns interpretes quando se trata de *A República*. I. M. Crombie,¹² por seu lado, deixa de observar que Platão apresenta recolhimentos históricos do que seja a justiça para, depois, retomá-los na sua reflexão. Para nós, o Livro I abre para um leque de questões que serão ampliadas nos outros livros que seguem.

Os personagens que expõem sobre o que é a justiça, no início, são representativos dos valores da cidade de Atenas, e o investigador tem que considerá-los por esse viés, e devemos atentar para o que expõe Vidal-Naquet¹³ ao analisar as formas de pensamento na Grécia. Ele afirma que se deve atentar para o conjunto que compõe a sociedade grega, suas representações institucionais, políticas e sociais recolhidas nos textos literários, históricos, filosóficos, bem como nos relatos míticos e nas análises descritivas, se se quiser

¹¹ Ob. Cit. pp.25-26.

¹² CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón: el hombre y la sociedad*. Trad. Española de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1990, pp. 85 a 97.

¹³ NAQUET-VIDAL, Pierre. *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Trad. Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona: Ediciones Península, 1983, p. 12.

compreender melhor o pensamento dessa época. Esse ângulo metodológico é acolhido na nossa investigação ao lermos o Livro I e ao apreciarmos seus personagens. Afirma o intérprete:

Difícilmente escapa à história da civilização um duplo problema. Uma primeira concepção faz dela uma sorte de anexos que compreenderiam, por sua vez, a arte, os costumes, os usos funerários, a cozinha, em uma palavra, tudo o que não pertence à história política nem à história econômica e social, nem à história das idéias. Uma segunda concepção deriva de uma tentativa inversa, ao postular que todos os feitos religiosos, artísticos, sociais, econômicos e mentais que se situam em uma mesma época, em um mesmo grupo humano, têm entre eles vínculos especiais para construir um conjunto dotado de unidade e estrutura próprias, mais ou menos similares a um organismo vivo¹⁴.

O autor crê que a primeira concepção dificulta a leitura e a interpretação de um texto quando recortado da época e neutro à interferência dos acontecimentos que o rodeiam. Além disso, se olharmos para os escritos como resultado de vários fatores de uma época - artístico, econômico, político e ideológico -, eles terão uma riqueza de informações quanto ao ideário no qual está mergulhado. Nesse sentido, a afirmação de Naquet considera que Platão, tendo vivido em uma época politicamente conflituosa, quando Atenas se encontrava envolvida na guerra do Peloponeso – e com problemas não só políticos, mas éticos e econômicos, registrados por logógrafos, poetas e “cronistas” de então -, foi fortemente influenciado por ela ao criar personagens em situações diferentes das que realmente viveram, conforme faz nos primeiros livros de *A República*. Ele faria “teatro” nos diálogos, com algumas intenções que cabem a nós descobrir,

¹⁴ Ibid., p.19.

ligando, na medida do possível, a pergunta que é feita a cada personagem e o que este responde, com o que de fato ocorreu historicamente.

Devemos, pois, pensar Platão contextualizado, representante de sua época e herdeiro de toda tradição cultural de Atenas dos séculos anteriores. Não é por acaso que seu modo de pensar e de escrever é dialógico: como poeta trágico conheceu o teatro do século V a. C., quer as comédias, quer as tragédias que inauguraram um modo de escrita dialógica que, de algum modo, o inspirou. Os textos de Sófocles ou Aristófanes,¹⁵ por exemplo, e a forma como apresentam seus personagens, que são figuras importantes para a cultura grega arcaica, demonstram um modo de expor semelhante ao usado por Platão: os poetas trágicos recolhem e discutem o *ethos* dos heróis em diálogo usando a própria narração dos poetas, o filósofo faz o mesmo com a Atenas de seu tempo, ao dialogar com Sócrates e outros personagens. Estes não são os conselheiros e coreutas do teatro trágico, mas algo deles há quando expõem seus valores nas falas, e podemos dizer que fazem a intermediação necessária para o desenvolvimento do fio condutor que o filósofo pretende elaborar sobre uma pergunta inicial. Essa observação é meramente exterior e formal, pois a forma dialógica platônica pretende algo bem diferente do que “aconselhar”, por isso é tão complexa.

No texto trágico, por exemplo, um Agamêmnon ou uma Medéia personificam conflitos humanos enquanto heróis e mantêm suas identidades míticas. Ora, Platão recolhe, na história de sua época, figuras importantes que guardam relação com o que desenvolve no tema de um diálogo, como se quisesse revolver

¹⁵ Platão aproxima-se também de características da comédia de Aristófanes, que se utiliza de figuras ainda vivas no contexto social de Atenas para expor suas ideias. Por exemplo, em *As Nuvens*, quando Aristófanes se utiliza da imagem de Sócrates, que era seu contemporâneo, para criticá-lo.

o que se pensa na época, à maneira da tragédia. É esse o argumento de Nettleship,¹⁶ para quem o filósofo escolhe vários personagens reais, alguns contemporâneos, outros não, e alguns homens públicos ou amigos, e faz deles expositores de opiniões sobre o contexto grego e as idéias filosóficas que se sustentam na cultura grega. Esses personagens realmente expõem certos valores, que Platão precisa ressaltar e aprofundar ou modificar. Esse aspecto é apontado por Scolnicov¹⁷, quando liga o personagem àquilo que ele fala, ou seja, quem fala e como fala é algo a ser apreciado com cuidado:

Portanto, Sócrates nunca examinaria proposições em si sós, desligadas de quem as propôs. “Deixemos Górgias de lado”, ele diz a Mênon, pois que não está aqui; diz-me, em vez, o que pensas tu que é a virtude. Assim também, no Eutidemo, Sócrates não responderá antes que entenda qual seja o sentido que seu interlocutor dá à pergunta que faz. Nisso ele concorda, pelo menos à primeira vista, com os dois sofistas, que palavras em si não têm sentido. São pessoas que dão sentido às palavras, por meio de suas almas.

A exposição de Scolnicov obriga-nos a alguns cuidados na leitura dos diálogos, ricos em personagens envolvidos na história ateniense e, cada um, ao tentar definir para Sócrates algo do tema proposto, mostra valores que constituem formas de viver ou percepções de mundo em acordo com a educação grega recebida desde o nascimento. É desse modo que nos aproximaremos do texto platônico e seus personagens: com a determinação de verificar o que foi dito, por quem, em que local.

¹⁶ NETTLESHIP, Richard Lewis. *Lectures on the Republic of plato*. New York: University Press of the Pacific, 1961, p.7.

¹⁷ SCOLNICOV, Samuel. *Como ler um diálogo platônico*. Hypnos, São Paulo: Edições Loyola, vol. 11, 2003, p 51.

2. Os personagens do livro I e II

No Livro I, Céfalo, o primeiro personagem a ser apresentado, apresenta uma forma de vida baseada nos valores religiosos (ritos e mitos vigentes) e sua definição de justiça segue a dos poetas aceitos por Atenas como educadores; Polemarco, o segundo, ao definir a justiça como “fazer bem aos amigos e mal aos inimigos,” também apresenta uma tese da época, proveniente da cultura grega mais próxima ao século IV a. C. e suas guerras; e Trasímaco que, segundo Platão, é representante dos sofistas, defende a justiça como “a conveniência do mais forte” e indica a prática usada nos debates cívicos, característica das assembleias públicas e dos tribunais, em que o poder de persuasão prevalece para a vitória. Já no Livro II, Glauco e Adimanto, co-irmãos de Platão, questionam sobre a melhor forma de vida para o homem, se é a do homem justo ou do injusto, em função das discussões anteriores, pois ser injusto parece mais interessante do que ser justo.

O que teriam de tão importante esses personagens e suas definições de justiça para o corpo teórico de *A República*? Cremos que eles servem como inspiração e suporte para Platão desenvolver sua cidade justa e pensar sua *Paideia* à margem da vida histórica de então, bem como para pensar que tipo de cidade tem potencial para educar de modo justo seus cidadãos. É e não é, para ele, Atenas. Cada uma das teses apresentadas traz consigo certo modelo de sociedade e educação que Platão resgata, em parte, para a sua cidade em *logos*, para auxiliá-lo em alguns aspectos.

Se estivermos certos em nossas expectativas, consideramos que não é mero acaso o local onde se dá o início do diálogo e a apresentação dos primeiros

personagens e seus pontos de vista: o Porto do Pireu que, além de sua simbologia política que quer evidenciar Platão – como lugar de conflitos enfrentados pela cidade de Atenas em várias ocasiões –, é o local em que habitam diversas etnias formadoras dos nomeados metecos, isto é, estrangeiros que fazem parte da sociedade ateniense quanto aos deveres e não quanto aos direitos, como se sabe. Platão não poderia ter escolhido melhor lugar para pensar a justiça, uma vez que, no Pireu, encontram-se homens diferentes que aí se fixaram e aceitaram as leis gregas, havendo uma mistura de raças. Mais ainda, é um porto de ida e vinda de gregos e não-gregos, de miscigenação de culturas e valores. Não se trata, aqui, da amizade entre iguais, mas entre diferentes, ponto ao qual voltaremos mais adiante.

Para Jaeger¹⁸, Platão pode, de um lado, dispensar o histórico ao edificar sua *A República*; de outro lado, quer expandir sua cidade a todos os homens, negando as fronteiras em que vive. No entanto, se a cidade platônica não nasce de uma construção dada historicamente, o filósofo precisa das experiências históricas de governo para melhor desenvolver a sua *pólis*, mesmo que esta se afaste muito de outras já conhecidas. Então, “Platão não parte de um povo histórico existente, como Atenas ou Esparta. Ainda quando se refere conscientemente às condições vigentes na Grécia, não se sente vinculado a um determinado torrão nem a uma cidade determinada”.¹⁹

Os personagens do diálogo representam, portanto, ideais de vida e de justiça que Platão não pode desprezar totalmente, mas que serão confrontados em nova estrutura após debater com eles sobre a justiça. Não é sem razão que Sócrates afirma para seu companheiro de diálogo, Adimanto (377b), que, ao

¹⁸ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

¹⁹ Op. Cit. p. 750.

investigar sobre o que é a justiça e o que é uma cidade justa, é preciso saber como educar, pois a Grécia tem o governo conforme educou seus cidadãos:

Então não sabes que, em todo o trabalho, o mais importante é o começo, principalmente quando se trata de jovens e de crianças de tenra idade? É, sobretudo nesse momento que, na cidade, se é modelado e se enterra (na alma) a marca (*typos*) que alguém queira assinalar em cada um deles?²⁰

Assim, educação e justiça estão juntas, não se educa nem se governa sem saber sobre o justo. Cada homem tem em si o registro de um modelo político e a concepção de justiça que aprendeu durante a vida, desde cedo. A alma fica marcada pelo que lhe é ensinado de modo que (367a):

Se, portanto, todos vós falásseis assim desde o começo, e nos persuadissem desde novos, não andaríamos a guardar-nos uns aos outros para não praticarmos injustiças, mas cada um seria o melhor guardião de si mesmo, com receio de coabitar com o maior dos males, se praticasse a injustiça.²¹

Lembremos que o filósofo, no *Crítion*, demonstra a força que as leis têm na formação dos homens. A preocupação é a mesma. Descreve Sócrates seguidor das normas da cidade e, nem por isso, internalizadas como sua própria verdade e virtude, porque nele há o que Platão quer evidenciar e que não há nos cidadãos atenienses: o cuidado de si como conhecimento de sua alma. Quando ele se nega a fugir da sentença de morte do tribunal de Atenas, aceitando a lei externa como bom cidadão, ressalta a tensão entre o que se entende como *arete* exterior e a sua própria interior, a de seu *daimon*, no caso. A *arete* “interna” fica bem

²⁰ Ούκοῦν οἰσθ' ὅτι ἀρχὴ παντός ἔργου μέγιστον, ἀλλως τε καὶ νέω καὶ ἀπαλώ / ὀτωοῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημῆναθαι ἐκάστω. (377b)

²¹ Εἶ ἢ γὰρ οὕτως ἐλέγετο ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ πάντων ὑμῶν καὶ ἐκ νέων ἡμᾶς ἐπιείθετε, οὐκ ἂν ἀλλήλους ἐφυλάττομεν μὴ ἀδικεῖν, ἀλλ' αὐτοῦ ἦν ἕκαστος φύλαξ, δεδιώς μὴ ἀδικῶν τῷ μεγίστῳ κακῷ ξύνοικος ἦ. (367a)

marcada na *Apologia*, e, após os juízes terem votado, lembremos que Sócrates chama aqueles que votaram a seu favor e expõe o momento vivido por ele no tribunal. Diz a eles:

Passou-se hoje comigo, juízes – o nome de juízes pertence-vos de pleno direito, uma coisa bem extraordinária. A minha voz profética habitual, a voz da divindade, tem sido muito freqüente em mim até ao presente, marcando a sua oposição, mesmo em pequenas coisas, sempre que me dispus a fazer o que não era bem. Agora, porém, que como vedes, me acontece o que se poderá considerar e normalmente se considerar o maior dos males, nem ao sair de casa pela manhã, nem quando subi a este tribunal, nem enquanto estive no uso da palavra, a voz divina me deteve. E no entanto, em muitas circunstâncias, muitas vezes me interrompeu no meio dos meus discursos. Mas hoje, no decurso deste processo, não esboçou a mínima oposição às minhas ações ou às minhas palavras. (40 b)

Mesmo seguindo as leis, e as tradições que aprendeu em sua vida, como cidadão grego educado, fica claro que algo há de novo em Sócrates e que há regras novas para Platão refletir quanto às ações.

3. Livro I: quem é Céfalos?

Quem é Céfalos, quem é esse ancião? Para responder a esta pergunta, há dois problemas: a existência de dois Céfalos, um histórico e outro personagem de Platão. O que sabemos de Céfalos histórico é que nasceu em Siracusa e viveu no Pireu como estrangeiro; morreu provavelmente em torno dos anos 420 a 415 a.C.

Esses são informes do famoso orador de Atenas em seus discursos, Lísias²², seu filho e irmão de Polemarco, conforme as historiadoras C. Mossé²³ e Nails.²⁴

Segundo C. Mossé,²⁵ com a expansão comercial de Atenas e a construção do porto do Pireu,²⁶ Péricles, na segunda metade do século V a.C., dá abertura aos comerciantes que ali se instalaram como metecos, recebendo em troca a proteção da cidade, e Céfalo teria chegado nessa época. Complementando esses informes, Rocha Pereira²⁷ comenta que ele foi convidado por Péricles para viver no porto e, pelas datas apontadas e comparando-as com a fase do governo de Péricles (460 a. C a 428 a.C.), Céfalo deve ter vivido de 30 a 35 anos no referido porto. Vivenciou parte da Guerra do Peloponeso (431 a.C. - 404 a.C.) e a morte de Péricles (428 a.C.). Com base no suposto ano de sua morte, não viveu até o final dessa guerra e, conseqüentemente, não presenciou a instalação do governo dos Trinta Tiranos,²⁸ que marcou sua família pela morte do seu filho Polemarco e pelo exílio de seu outro filho, Lísias, o orador. Esses fatos são importantes, uma vez que Platão escolheu o pai e um dos filhos (Polemarco) como personagens do Livro I, exatamente para falarem sobre o que é a justiça.

²² LYSIAS. *Discours XII*. Trad. Louis Genet, Paris : Belles Lettres, 1955.

²³ MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UnB, 1982.

²⁴ NAILS, Debra. *The people of Plato: a prosopography of platô and other Socratics*, Cambridge: Ed. Hackett l'publishing Company, 2002.

²⁵ Op. cit., pp. 38 – 39.

²⁶ Conforme Tucídides (séc. V. a.C.), na *História da Guerra do Peloponeso*, Livro I, 90, Temístocles foi o idealizador e autor do porto do Pireu. Complementando esse informe, Yvon Garlan, *Guerra e economia na Grécia antiga*, p. 122, comenta que o Porto do Pireu foi um dos primeiros trabalhos de fortificação na Ática, decidido no momento das Guerras Médicas, instigado por Temístocles, seu autor. Com a construção do porto, Atenas, em 482-481, desenvolve um vasto programa de construção naval que devia garantir o domínio dos mares no Mediterrâneo oriental.

²⁷ PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Introdução. In: *República*. 8 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, p.12.

²⁸ Segundo o nosso recolhimento, Céfalo morre entre 420 a 415 a.C. Sobre a sua família, logo após a sua morte, ocorre a execução do seu filho Polemarco, em 404 a.C, no governo dos Trinta Tiranos, assim como o exílio do seu filho Lísias.

Homens ricos existiam muitos no Pireu, mas Céfalo foi um meteco perseguido politicamente, perdeu toda a fortuna que ali fez e teve família execrada, vindo a refazer-se mais tarde, com dificuldade. Foi, portanto, um homem seguidor das leis gregas, trabalhador, dono de fábrica de escudos que chegou a possuir cem escravos em sua propriedade instalada no porto do Pireu. Foi um bem sucedido meteco, portanto, e estes são dados úteis para compreendermos o pensamento de Céfalo sobre o que é a justiça.

Se Platão nasce em Atenas por volta de 427 a.C., e comparando sua data de nascimento com o tempo vivido por Céfalo no Pireu, o filósofo teria provavelmente entre 7 a 12 anos quando o meteco já era ancião em Atenas e, claro, não se encontrou com ele para dialogar. Essa é uma característica de Platão: usar personagens que julga importantes quanto a certos valores, levar em conta suas virtudes e ações e acrescentar o que necessita para o desenvolvimento da temática proposta, teatralizando, como nas tragédias e comédias, independente de o personagem estar ou não vivo, ter existido ou não.

Quanto ao início do diálogo, sabemos que Sócrates e Glauco estão nas comemorações da deusa Bêndis e vão até a casa de Céfalo a convite de Polemarco, como já adiantamos inicialmente. O próprio Céfalo lá está, e Sócrates o considera muito envelhecido (328c). Acabara ele de fazer um ritual de sacrifício e estava com uma coroa de louros na cabeça. Ora, o Céfalo de *A República*, pai de Lísias, de Polemarco e de Eutidemo (330b), é neto do primeiro Céfalo e filho de Lisânias. No Pireu, o ancião recebe Sócrates como um velho amigo (328d) e íntimo da família, o que leva os comentadores a não separarem o personagem platônico do Céfalo histórico. Vegetti,²⁹ quando descreve esse Céfalo enquanto

²⁹ VEGETTI, Mario. In: *Platone. La Repubblica*. Napolis: Bibliopolis, Vol. I, Livro I. 1998, p.134.

personagem, o expõe como um rico meteco que teve os bens confiscados por Erastóstenes:

Céfalo também é rico e dono de uma fábrica de escudos e tais são seus herdeiros, como mostra Lísias, fazendo um amargo relato dos bens subtraídos a ele e Polemarco pelos emissários dos Trinta Tiranos. Estes tinham de fato lhe confiscado setecentos escudos, prata e ouro em abundância, cobre, jóias, utensílios, vestes femininas muita mais de quanto esperariam um dia possuir e, sobretudo cento e vinte escravos, dos quais tinham ficado para si os melhores, deixando o restante para o tesouro.

O que observamos é a não preocupação em distinguir o ancião personagem do histórico em nenhum momento da interpretação do Livro I, mas seria bom fazê-lo porque o importante é saber o contexto em que o filósofo o coloca para que responda o que é a justiça. E a resposta de Céfalo, espantosamente, não deixa de ser, logo no início de *A República*, uma primeira “mentira nobre” do filósofo, pois é o próprio Platão quem coloca na boca do Céfalo-personagem o que ele talvez jamais tenha dito em vida, ou seja:

[...] na medida em que vão definhando para mim os prazeres do corpo, nessa mesma medida aumentam os desejos e os prazeres da conversa. Não deixes de estar na companhia destes jovens, mas vem também aqui à nossa casa, como a casa de amigos, e de amigos muito íntimos (328 d).³⁰

Essa fala terá ressonância na colocação platônica sobre a justiça no decorrer da obra. Ele marcará, nitidamente, a importância da amizade (*philia*) na vida dos homens, noção que é o fundamento para uma cidade justa.

³⁰ “ὡς εὖ ἴσθι ὅτι ἐμοίγε ὅσον αἱ ἄλλαι αἱ κατὰ τό σωμα ἡδοναί ἀπομαραίνονται, τοσοῦτον αὐξοῦνται αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί. Μὴ οὖν ἄλλως ποίει, ἀλλὰ τοῖσδε τε τοῖς νεανίαις ξύνισθι, καὶ δεῦρο παρ’ ἡμᾶς φοῖτα, ὡς παρὰ φίλους τε καὶ πάνυ οἰκείους. (328d)

Na sequência da conversa, Céfalo trata de situações aparentemente corriqueiras do dia-a-dia e, no seu caso específico, da velhice e do caráter que cada um apresenta durante sua vida. Ao expressar algo sobre a velhice e a amizade, que diz ser importante a todas as pessoas, aponta duas questões: a dos desejos físicos que tomam conta, na juventude, e a do desejo de conversas, mais presente conforme o homem vai envelhecendo. Como é um homem vivido, sabe bem disso. Nesta colocação de Platão pela voz de Céfalo, temos uma tese em nada desprezível, que será retomada em livros posteriores de *A República*, principalmente no Livro VIII. Sabe-se, ainda, que Sócrates procura estar sempre junto aos jovens para dialogar, sinal de que há algo prazeroso para a filosofia nesse contato com os poucos experientes na vida, porém a conversa entre os mais velhos, quando os desejos imediatos já estão arrefecidos, interessa a Platão principalmente também no Livro IX, ao tratar da tirania e da força dos prazeres para o transtorno da alma, o que, em Céfalo, não ocorre. Desejos exacerbados e tirania estão próximos, de modo que o fato de Céfalo ter prazer nas conversas e tranquilidade nos desejos é um valor de suma importância. Sócrates afirma na conversa que:

Eu também me comprazo bastante, Céfalo, respondi, em dialogar com pessoas de idade avançada. Sempre achei que me podem dizer como é o caminho por eles percorrido e que nós também talvez tenhamos de vencer; irregular e penoso, ou fácil e de boa saída para partilhar? (328e).³¹

Por tal condição, cremos não ser ingênua a colocação de Céfalo e sua tese, que costuma ser apontada como excessivamente simplória (talvez porque não

³¹ Καί μήν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Κέφαλε, χαίρω διαλεγόμενος τοις σφόδρα πρεσβύταις· δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι παρ' αὐτῶν πυνθάνεσθαι, ὡσπερ τινά ὁδόν προεληλυθότων ἦν καί ἡμας ἴσως δεήσει πορεύεσθαι, ποία τίς ἐστίν, τραχεῖα καί χαλεπή, ἢ ραδία καί εὐπορος. (328e)

seja argumentativa), e no entanto, não é de forma alguma idesprezível. N. Pappas,³² ao analisá-la, e apesar de considerá-la muito ampla, diz que não se deve esperar um discernimento apurado de Céfalo sobre a justiça, pois ele apenas apresenta o que absorveu do contexto social como forma de agir corretamente, mas é incapaz de responder ao porquê da sua ação. Não nos parece pouco o que diz Céfalo, e achamos esse dizer do ancião uma boa forma de viver a partir de toda a tradição educadora mítico-poética, que fundamenta os valores da aristocracia arcaica ainda vigente no *ethos* grego e que não desgosta a Platão. Considerar irrelevante a fala de Céfalo é não inseri-lo no conjunto de *A República*, pois a vivência da diferença entre os desejos e o caráter (*ethos*) já seria um bom motivo para não tomá-lo por simplório.

Várias características de Céfalo são apontadas nesse primeiro momento: sua debilidade física, sua impossibilidade de locomoção para lugares que exijam grande esforço, o arrefecimento dos prazeres físicos e o aumento do prazer de conversar, como foi dito. Tudo isso é uma imposição da própria natureza aos homens ou, melhor dizendo, de forma mítico-poética, é o que a *Moirá* dá aos homens. Lembremo-nos da narração de Hesíodo,³³ de que a velhice seria mais uma das mazelas da Raça de ferro. No entanto, é a velhice que recolhe a sabedoria acumulada com o passar do tempo, e se, de um lado, a juventude tem a força física e os desejos abundantes, a velhice pode ter a sabedoria que o tempo lhe dá e a tranquilidade do ímpeto, algo que interessa à filosofia e à regra do “nada em excesso”.

É interessante apontar que esse “despreendimento” dos prazeres do corpo, que são naturais na velhice, é um dos requisitos da ascese filosófica platônica,

³² PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Trad. Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1995.

³³ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996, vv170- 200.

como revela o próprio filósofo, no *Fédon*, ao tratar da imagem da alma e sua queda na ânsia para vislumbrar as verdades (248b-c): “A causa que atrai as almas para a contemplação da Verdade consiste em que só ali encontram o alimento que as pode satisfazer inteiramente, desenvolver as asas, esse alimento que, enfim, liberta as almas das terrenas paixões”.

No entanto, e quanto à idade avançada dos homens e suas possibilidades de virtude dentro da perspectiva filosófica, a tradição homérica não pensa assim e se abre para duas leituras possíveis dos intérpretes: uma positiva, quando aponta para a velhice como um momento em que os homens já acumularam sabedoria com o tempo; e outra negativa, quando se refere à perda da *arete* guerreira. Comenta Mossé³⁴:

Com efeito, os anciãos, àqueles que, por força da idade, já não participam no combate, têm um outro papel a desempenhar. Tendo escapado à morte gloriosa, eles passam a colocar a sua sabedoria a serviço da comunidade. Não obstante, mesmo entre os guerreiros, dá-se também o caso de haver alguns que se destacam mais pelo sua clarividência que pelo valor no campo de batalha.

Ao superarem as várias batalhas, muitos passavam a fazer parte dos conselhos estabelecidos nas cidades e muitos eram grandes líderes nos combates. No campo de batalha, o exemplo de Nestor, rei de Pilos, que serve de grande conselheiro, é apresentado como velho sábio, participante de vários combates, por isso pode aconselhar os novos guerreiros que estão contra Tróia. Ao conversar com Agamenon, no canto IV (*Ilíada*. VV. 310 a 321), este canta sobre a valentia e a sabedoria adquirida com o tempo de Nestor, mas reconhece o peso da velhice:

³⁴ MOSSÉ, Claude. *A Grécia arcaica de Homero à Esquilo*. Lisboa : Edições 70, 1987, p.49.

Tira (Nestor) da antiga experiência o saber com que inflama os seus homens. Vendo-o, exultante se mostra Agamenon, rei poderoso, e, aproximando-se dele, lhe diz as palavras aladas: Se conservasses, ó velho, nos membros a antiga energia e agilidade dos joelhos, tal como a coragem conserva! Mas a velhice, que a todos oprime, em ti pesa. Quem dera que passasses para outro, deixando-te moço de novo! Disse-lhe, então, o gerênio Nestor, condutor de cavalos: Eu próprio, ó filho de Atreu, desejara de novo encontrar-me com o vigor daquela época, quando privei da existência Ereutalião. Mas os deuses nem tudo aos humanos concedem. Era, então moço; mas ora a velhice nos ombros me pesa.

Nem tudo os deuses permitem aos homens e, quando possibilitam a força para a guerra, retiram a experiência que vem com a idade. Essa é uma notoriedade da velhice, é ter o poder para evocar o passado, tal como faz Nestor, para legitimar um pouco o “ser velho”. Além dos sábios com estirpe guerreira, existem outros velhos sábios que não se utilizam desse tipo de sabedoria bélica, mas, por terem uma linhagem divina, sabem falar de fatos presentes, passados e futuros. É o caso dos adivinhos Tirésias e Calcas, cuja velhice lhes deu respeito e reverências que só a idade dá. Além dessas duas funções, os conselhos das cidades eram formados por anciãos ouvidos nos momentos mais difíceis, quando da deliberação sobre problemas que envolvessem a segurança da cidade. Ainda mais, cabiam aos anciãos os rituais familiares e públicos. Essa idéia de que a idade dá certas capacidades importantes não é abandonada por Platão. Tanto que ele cria uma escola crescente para a formação dos homens na cidade justa de acordo com a idade, e seu processo pedagógico, quando da formação estamentos da sua *A República*, levará em conta o amadurecimento de cada um. Somente lembramos, por agora, que um filósofo não poderá ser jovem, questão que é abordada nos livros VI e VII que não analizaremos.

Perseguindo um pouco mais a questão da velhice do ângulo dos valores arcaicos, vemos que o núcleo está no desgaste do corpo, algo muito negativo para quem tem *areté* guerreira. As interpretações sugerem³⁵ que, na poesia de Homero - cujos valores educam o cidadão grego e estruturam a “memória de sua raça” –, o modelo de virtude está nos deuses, e a relação mundo humano e mortal com o mundo divino e imortal é inalcançável. A velhice aparece, segundo Vernant,³⁶ de modo negativo, porque o corpo velho não tem vitalidade, não tem *areté* guerreira. Na *Iliada* (XXII – v. 60, 65), quando Príamo, rei de Tróia, sente-se sem força física para defender o filho Heitor -que trava combate com Aquiles, e sabendo o rei que o Pelida desejava vingar a morte do seu melhor amigo, Pátroclo (executado em batalha pelo príncipe troiano -, vê-se sem o impulso da juventude, só lhe restando o desespero. Há a ira e o vigor guerreiro do filho de Tétis, que se abate sobre Heitor, e há o corpo envelhecido do rei e pai, sem força física para agir a favor do filho. Virilidade de um lado; decrepitude, de outro. Diante de tal situação, lamenta-se Príamo a Zeus:

Na extrema velhice quer Zeus que eu morra de uma sorte amarga, após ter visto muitíssimas maldades: filhos trucidados, filhas raptadas, tálamos vilipendiados, crianças, na turbamulta, esmagadas na terra; noras, por mãos aquéias, funestas seqüestradas. (XXII –v. 60, 65)³⁷

Príamo expõe a dor da perda dos filhos em consequência da idade, pois não mais é portador da *areté* guerreira e do vigor para gerar filhos, seu lamento vai dirigido a Zeus como pai de tantas divindades. O poeta também faz referência à

³⁵ Ver : VERNANT, Jean-Pierre. *Mortal and Immortals*. LORAUX, Nicole. *L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison fúnebre dans la "cité classique"*. Paris : Civilisations et Sociétés 65, 1981. GAZOLLA, Rachel. *Bela morte, boa morte*. 1º Curso livre de humanidades. Abril, DvD, 2002.

³⁶ Op. Cit.

³⁷ ὄν ρα πατηρ Κρονίδης ἐπί γήραος οὐδῶ αἴσιη ἐν ἀργαλή φθίσει, χαχά πόλλ' ἐπιδόντα, υἱάς τ' ὄλλυμένους ἐλγηθειςας τε θύγατρας, χαί θαλάμους χεραιζομένους, χαί νήπια τέχνα βαλλόμενα προτί γαίη ἐν αἰνή δῆϊτηι,

velhice na *Ilíada* (Canto XXIV), logo após a morte de Heitor. Morto o príncipe troiano, Aquiles, tomado pela cólera, arrasta seu corpo e nega-se a entregar o cadáver para a execução dos ritos fúnebres. Essa atitude causa problemas entre as divindades, sendo necessário a Zeus solicitar a presença de Tétis, mãe do semidivino Pelida, para aconselhá-lo a devolver o cadáver a Príamo e para que se realize o ritual de passagem ao Hades. Ao entrar na tenda do semidivino, Príamo causa espanto a todos que lá se encontram ao fazer sua lamentação ao filho da divina Tétis. Suplica Príamo a Aquiles:

Lembra-te, Aquiles, igual a um dos deuses, teu pai venerável da mesma idade que a minha e, portanto, como eu, assim, velho. É bem possível que estejas cercado por fortes vizinhos, cheios de angústia, sem ter quem lhe sirva de amparo e defesa; mas, só de ouvir que estás vivo alegria indizível lhe invade o coração, dia a dia esperando poder ante os olhos ter a figura do filho glorioso, de volta de Tróia. (XXIV - vv. 486 a 495) ³⁸

Com a idade, perde-se a força física e, junto com isso, chegam o medo e a insegurança, de modo que os inimigos se tornam mais fortes e, de alguma forma, os anciãos necessitarão de proteção. Isso é o que se passa com o rei de Tróia com a perda do filho: fica vulnerável. Para uma sociedade guerreira, a velhice é problemática por isso.

Ora, a mudança de postura apresentada com o personagem Céfalo é digna de nota e por isso interessa a leitura do Livro I para o restante da obra. Platão está longe dessa sociedade homérica, mas esses valores arcaicos impregnam os habitantes de Atenas, provenientes que são dos poetas educadores, são paradigmas da formação grega. O filósofo recolhe esses valores tradicionais, quer

³⁸ θεοις έπιείχελ' Άχιλλευ, τηλίχου ώς περ έγών, όλω επί γήραος ούδω· χαί μέν που χεινον περιναιέται άμφίς έόντες τείρουσ', ούδέ τίς έστιν άρήν χαί λαιγόν άμυναι. Άλλ' ήτοι χεινός γε σέθεν ζώνοντος άχούων χαρει τ' έν θυμω, επί τ' έλπεται ήματα πάντα όψεσθαι φίλον υίόν από Τροίηθεν ίόντ·

lhes dando sentido positivo, quer o negativo, para usá-los em sua nova *polis* justa de outro modo que, como veremos, terá parcialmente fundamento em valores guerreiros no seu segundo estamento, porém remodelado.

A guerra pode dar-se em palavras ou em efetivo campo de batalha, sabe bem Platão, e Céfalo é a amostra da necessidade do prazer da conversa entre outros prazeres a manter, sem *stasis*. Quanto à figura do guardião-guerreiro (*phylakos*), é a reestruturação do ideal dos guerreiros arcaicos. Como se sabe, Esparta, por ser uma cidade guerreira, organizada militarmente, é com certeza, o modelo de organização inspirou Platão para sua cidade justa, o segundo estamento como veremos. Entre as características da sociedade espartana, estava a de formar um “Conselho de anciãos”, conhecido como Gerúsia. Esses conselheiros resultavam de um processo de vida militar, e com a idade, adquiriam experiências necessárias para deliberarem sobre assuntos internos e externos da comunidade. Esse era um conhecimento construído com o tempo. Seus membros, por sua vez, eram os dois reis e mais vinte e oito cidadãos com mais de sessenta anos, liberados das obrigações militares. Eram vitalícios e eleitos de forma a preencherem as qualidades determinadas pelo conselho: seriam os melhores e os mais sábios entre os seus compatriotas militares. Essa era a exigência para que pudessem exercer a função de conselheiros, na preparação dos projetos de lei a serem votados pela assembléia, que funcionava como tribunal para a justiça criminal. Esse modelo não se afasta muito daquele pensado por Platão, o que muda é o fundamento de cada cidade quanto ao que se define como justiça.

Platão, ao nos colocar diante de um ancião, quer nos lembrar que devemos ouvi-los. Com a idade a força é tomada do homem pelos deuses, mas, para não

deixá-los desamparados, deixam com eles a sabedoria. Esse mesmo percurso o filósofo faz ao formar as classes do governo justo. Antes, os governantes servem na classe dos guerreiros e depois, ao demonstrarem sua sabedoria através da sua formação específica, já estabelecidos no processo pedagógico da cidade justa e mais envelhecidos, poderão exercer a função de governantes se educados como filósofos. Quanto a educação mais antiga dos gregos, parece unanimidade entre os comentadores que Céfalo é seu o herdeiro na afirmação de pagar o que se deve e ter tranquilidade ao final da vida com receios quanto ao Hades.

Para Strauss,³⁹ Céfalo aponta o problema da velhice e, ao mesmo tempo, é um modelo de decência ao seguir as regras da cidade. Quando Sócrates (328e) o questiona quanto ao que sente “no limiar da velhice”, se o percurso foi custoso e o que ele teria a dizer a seus iguais (329a-c), Céfalo afirma (329d) que não é a idade que faz a pessoa infeliz, mas a disposição do caráter de cada um, tanto na juventude quanto na velhice. Ora, a disposição do caráter será nuclear em uma sociedade organizada de acordo com as potencialidades da alma de cada um, como quer Platão: educar pessoas com desejos diferentes e tendências diversas que têm que viver de forma harmônica numa cidade, apesar de as condições físico-psíquicas serem tão diversas.

Na visão de Crombie,⁴⁰ Céfalo é feliz. De tempos em tempos, surgem homens de temperamento feliz como ele, que são sóbrios, poucos e livres da tentação de tratar injustamente os demais. Esse é o momento em que Platão, segundo o intérprete, usa o personagem para apontar a satisfação e o domínio dos desejos, uma vez que é na busca dos prazeres sem limites que se encontra a causa das rivalidades e da injustiça. Considera Crombie que os escrúpulos morais

³⁹ STRAUSS, Leo et alli. *History of Political Philosophy*. 3 ed. London: The University Chicago Press, 1987.

⁴⁰ CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza editorial, 1999, p.86.

não são suficientes para impedir os homens de buscarem a realização dos seus interesses, sem se submeterem à disciplina necessária, e as leis devem servir para isso. Ademais, uma das possibilidades para se pensar o bom governante é que só homens maduros, que percorreram a vida aprendendo firmemente certas regras, podem fazer bons governos, modelo que de algum modo está sinalizado, em parte, em Céfalo: uma espécie de oligarquia por idade e sabedoria, como pretende ser o Conselho dos Anciãos arcaicamente, conforme explicitamos acima.

Ademais, Céfalo propicia a pergunta sobre o que estimula tanto os homens a desejarem coisas oferecidas na cidade, e sabe-se que o primeiro modelo da cidade platônica dispensa as riquezas (369 a – 372 d), o que abordaremos adiante. Os cidadãos não deverão produzir apenas para o gasto, mas tudo será em quantidade e variedade suficientes para atender aqueles a quem se deve suprir as necessidades (371 a).⁴¹

Em 329 e, Céfalo diz que seus haveres ajudam a suportar a velhice, já que é um homem rico, mas não são só os bens a causa, mas sim, e principalmente, o caráter (*ethos*). O que ele possui dependeu de sua atitude diante da herança deixada por seu pai, que a tinha herdado também do pai. O pai de Céfalo perdeu sua herança em boa parte, mas a atitude do filho provocou novamente o seu crescimento, possibilitando tranquilidade ao seguir o valor familiar e atingir o que a família necessita para o sustento e velhice confortável. O fio que Platão semeia nessa fala reaparecerá no Livro VIII, como já apontamos, quando é mostrada a marca originária que os pais deixam nos filhos ao educarem e as consequências para o futuro da própria cidade.

⁴¹ “Δει δὴ τὰ οἰκοὶ μὴ μόνον ἑαυτοῖς ποιεῖν ἱκανά, ἀλλὰ καὶ οἷα καὶ ὅσα ἐκείνοις ὧν ἂν δέωνται.” (371 a)

Sabendo que, para o homem grego, é grande honra conservar ou ampliar o que é herdado, os bens acumulados não só refletem o bem-estar da família, mas o da própria cidade e Céfalo é excelente nesse aspecto. Lembremos que Tucídides,⁴² ao recolher o discurso de Péricles aos mortos quando do combate do Peloponeso, conta que o general recordou os antepassados e suas honras, corroborando a importância da família e do passado na educação grega de então. Diz Tucídides:

Se eles (os antepassados) são dignos de elogios, nossos pais o são ainda mais, pois aumentaram a herança recebida, construíram o império que agora possuímos e a duras penas nos deixaram este legado, a nós que estamos aqui e temos.

No entanto, J. Annas,⁴³ em seus comentários sobre *A República*, olha de forma desprezível a figura de Céfalo, pelo fato de ser ele um homem rico que dedicou a vida ao ganho de dinheiro no porto do Pireu. Afirma a intérprete:

Céfalo é um homem que escolheu consagrar sua vida ao ganho do dinheiro vivendo em uma cidade estrangeira, renunciando a todos os direitos, deveres e atividades de um cidadão, coisas de importância vital aos olhos dos gregos e para o respeito de si mesmo.

É necessário reavaliar tal colocação, talvez ideológica e projetiva quanto ao desprezo dos bens crematísticos, pois, mesmo sendo um homem rico, o que não é negativo em si, Céfalo tem valor importante como pretendido por Platão ao colocá-lo no início do livro I. Afinal, ele é parte do suporte da cidade para a realização de desejos básicos como a alimentação, a habitação e vestimentas, quando é necessário a moeda, e seguindo as exigências do Livro II quando de uma cidade mais complexa, a pedido de Glauco, o *ethos* de Céfalo pode ser bem

⁴² TUCÍDIDES. *História da guerra do peloponeso*. Trad. Mário da Gama Curi. 3ª ed. Brasília: UnB, 1999, Livro II. 36.

⁴³ ANNAS, Julia. *Introduction à la République de Platon*. Paris: PUF. 1981. p. 28.

recebido. Talvez Annas esteja em ângulo anacrônico para tal afirmação. Se, para Céfalo, a qualidade da justiça consiste (331 c) “na verdade e em restituir aquilo que recebemos”,⁴⁴ isso não é em nada desprezível, e notemos que essa fala é de um meteco, mas poderia ser de um grego. A riqueza é secundária nesse contexto; o caráter é primário; a *sophrosyne* subjaz como seu modelo.

4. A lógica do discurso de Céfalo

Com mais detalhe o diálogo entre Sócrates e Céfalo, ele se organiza da seguinte forma: num primeiro momento, é descrito o espaço onde vai se dar o diálogo, no porto do Pireu, mais precisamente na casa de Céfalo; para, em seguida, notar que Sócrates vê o anfitrião envelhecido, libando ao deus protetor da casa e, finalmente, apresenta-se o gosto da conversa entre amigos. Em 329 a-d, Céfalo coloca o que alguns anciãos pensam das vantagens e desvantagens da velhice e, desejoso de ouvi-lo, Sócrates sutilmente pergunta: (329e) “receio que a maioria dos homens não concorde com o que acabaste de dizer” (quanto ao uso da riqueza, que não é tão vantajoso quanto se pensa). Para o ancião, não importam ricos ou pobres, pois todos se lamentam, ao final, por terem levado uma vida desregrada, e ele, no caso, homem moderado, fez desse final um fardo suportável. Se muitos forem os homens com caráter não excessivo, podemos imaginar uma cidade organizada do mesmo modo. Seria uma cidade justa? É possível, numa resposta à margem dos argumentos, pois é a moderação que impulsiona tal cidade.

Sócrates quer, ainda, saber como os indivíduos se relacionam com a riqueza de acordo com a forma como a adquiriram, uns por esforço próprio e outros por

⁴⁴ πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἀπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι, (331 c)

doações, o que muda o modo de atuar. Céfalos é, ao mesmo tempo, herdeiro e trabalhador, recebeu com facilidade, perdeu e trabalhou para obter. Para Sócrates, de acordo com a aquisição dos bens, os que têm de construir fortuna são duplamente afeiçoados à riqueza, fato que leva a perguntar (330d): "...No teu modo de pensar, qual foi a maior vantagem que te proporcionou a riqueza?" Céfalos responde que alguns homens, quando chegam à idade avançada, pensam na vida que levaram e a consciência os atormenta pelos atos cometidos, por medo do Hades. Para ele, a vantagem é deixar a vida sem receio de ter mentido, mesmo involuntariamente, e por não dever sacrifícios aos deuses nem dinheiro a ninguém. Essa é a forma de ser justo (331d): falar a verdade e restituir o que se recebe, como foi dito. Alongando as perguntas, Sócrates quer saber de alguma circunstância em que se pode restituir algo devido a alguém de acordo com situações específicas, pois isso pode ser um ato justo ou injusto, por exemplo, se devemos dinheiro a uma pessoa que quer usá-lo para matar alguém. Céfalos se afasta sem prolongar a conversa, para terminar seu ritual a Zeus, e seu herdeiro, Polemarco, segue na conversa.

5. Quem é Polemarco?

Sócrates parteiro conduz, agora, Polemarco à reflexão sobre o que é a justiça, não como seu pai lhe ensinou, mas o que ele mesmo pensa a respeito. Polemarco carrega a duplicidade de ser um modelo dramático e uma figura histórica: filho de Céfalos e irmão de Lísias,⁴⁵ como foi dito. Não temos a data de

⁴⁵ LYSIAS. *Discours XII*. Trad. Louis Gernet et Marcel Bizos. Paris : Les Belles Lettres.

seu nascimento, e, segundo levantamento de Nails,⁴⁶ provavelmente nasceu em Siracusa. Como filho mais velho, era o guardião temporário dos seus irmãos, Lísias e Eutidemo. O problema central que o envolve é narrado por seu irmão Lísias,⁴⁷ considerado excelente logógrafo ateniense: Polemarco foi morto logo após a guerra do Peloponeso, quando da derrota de Atenas em 404 a.C, e sua submissão ao poderio espartano pelo governo composto de trinta dirigentes escolhidos entre representantes da oligarquia grega, a nomeada “Tiranía dos Trinta”. Crombie⁴⁸ expõe que esse momento político marca profundamente a vida de Platão, que teve nele dois parentes envolvidos: Cármides e Crítias, ambos discípulos de Sócrates. Nessa época, Platão, provavelmente, teria vinte anos e, apesar de convidado a participar desse governo, não aceitou, por não concordar com a forma utilizada pela aristocracia dirigente, a qual usava do poder para perseguir os dissidentes.

Mossé⁴⁹ indica que o Governo dos Trinta, que exilou Lisias e confiscou os bens de Céfalos, foi responsável pela instalação do terror em Atenas. Seus participantes não tinham escrúpulos: matavam cidadãos atenienses para adquirir seus bens e, até mesmo, para eliminar os que tivessem algum prestígio perante a população. Entre os cidadãos perseguidos e mortos está exatamente Polemarco. A ocorrência de sua morte encontra-se no discurso XII, de Lísias, intitulado “Contra Erastóstenes”, em que ele apresenta o processo de perseguição e aponta Erastóstenes como aquele que prendeu seu irmão. Platão coloca tal cenografia e

⁴⁶ NAILS, Debra. *The people of Plato. A prosopography of plato and other Socratics*. Cambridge: Hackett Publishing Company.

⁴⁷ LYSIAS. *Discours XII*.

⁴⁸ CROMBIE, I. M. *Análise de las doctrinas de Platón: el hombre y la sociedad*. Madrid, Alianza Universidad, 1990, pp. 13 a 20.

⁴⁹ MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Trad. João B. da Costa, Brasília: UnB, 1982, p. 54.

insere Polemarco como personagem não sem razão num diálogo que estrutura uma cidade justa e pergunta sobre a justiça.

Polemarco aparece no passo 327b do Livro I, apresentado como “herdeiro” familiar (*kleronomos*), primogênito, também para seguir com as perguntas e respostas a Sócrates (331 d). Herdeiro de fato de Céfalo, das riquezas materiais e dos valores educacionais que recebeu de seu pai, é agora, herdeiro na conversa. Algumas colocações destas passagens serão reapresentadas no livro IV, quando Sócrates faz referência aos filhos gerados pelos governantes, guardiões ou artesãos e indica que eles não serão “herdeiros” por geração, mas serão filhos da cidade, o que comentaremos. Pela via das potências anímicas o ângulo se modifica do Livro I ao IV, de modo que a paternidade e a herança paterna não estão em jogo pelo sangue, ou leis civis, mas pela alma. Em (423 c - d):

Menos importante, ainda, lhe disse, é a de que falamos há pouco, ao afirmar que seria preciso transferir para outras classes os filhos dos guardas que por ventura se revelassem inferiores, e o inverso passar para a classe dos guardas os filhos bem gerados das outras duas. Com isso tinha em mira demonstrar que também com referência aos demais cidadãos será preciso que cada um exerça uma única atividade, aquela para que for naturalmente indicado; é só dessa maneira que o cidadão pertence único, não múltiplo, com o que lucra a própria cidade, que não se multiplica, porém, se mantém indivisa.⁵⁰

⁵⁰ Καί τούτου γε, ἦν δ' ἐγώ, ἐτι φαυλότερον τόδε, οὐ καί ἐν τῷ πρόσθεν ἐπεμνήσθημεν λέγοντες ὡς δεοί, ἐάντε τῶν φυλάκων τις φαυλος ἐκγονος γένηται, εἰς τοὺς ἄλλους αὐτὸν ἀποπέμπεσθαι, ἐάντ' / ἐκ τῶν ἄλλων σπουδαῖος, εἰς τοὺς φύλακας. Τοῦτο δ' ἐβούλετο δηλοῦν ὅτι καί τοὺς ἄλλους πολίτας, πρὸς ὃ τις πέφυκεν, πρὸς τοῦτο ἓνα πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν, ὅπως ἂν ἐν τῷ αὐτοῦ ἐπιτηδεύων ἕκαστος μὴ πολλοί, ἀλλ' εἰς γίγνηται, καί οὕτω δὴ ξύμπασσα ἢ πόλις μία φύηται, ἀλλὰ μὴ πολλαί. (423c-d)

Platão afasta-se, assim, dos problemas históricos pelos quais Atenas passou durante o conflito com Esparta - quando houve a peste que matou muitos atenienses, entre eles Péricles -, para focalizar outro solo, o propriamente reflexivo, no Livro IV. Lembremos que, naquele período da peste, alguns dormiam pobres e amanheciam ricos devido às mortes pela doença, o que levou a população a um estado desenfreado de desejos de realização dos prazeres imediatos, pois não se sabia até quando uma pessoa continuaria viva. Ora, como abordaremos, na cidade criada em *logos*, os bens são da própria cidade e devem ser utilizados em benefício de todos, e para que isso ocorra, é necessário que cada um exerça uma só função, de acordo com a potência existente na alma que mais lhe respeite por natureza (423d) e que foi aperfeiçoada por educação. É de se estranhar, portanto, que os comentadores tenham dificuldades em apresentar as relações entre o Livro I e o restante de *A República*. Como a colocação de Céfalo, também de Polemarco será retornada de modo sutil por Platão nos livros que se seguirão.

Platão vivenciou esses conflitos históricos e tinha em mente que a riqueza e a pobreza são causas de grandes males (421d – 422a), tanto para os homens quanto para a cidade, de modo que buscará a solução desse tipo de conflito ao estruturar a cidade justa, dispondo dos bens produzidos para que todos deles usufruam e não se deixem arrastar para o desejo de acumulação pessoal. Se Céfalo serve como bom modelo num primeiro momento, por ser portador da virtude produtiva e familiar, qual será o valor da tese de Polemarco?

Ao expor a sua tese (332d), de que a justiça é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos,⁵¹ Polemarco apresenta exatamente a visão e função do guardião da cidade justa, do segundo estamento da cidade justa, como veremos no segundo

⁵¹ Τό τούς φίλους άρα εύ ποιειν καί τούς έχθρούς κακως δικαιουσύνην λέγει; (332d)

capítulo da nossa investigação. De forma bem mais elaborada, essa função exige do guardião o saber sobre a distinção entre opostos: amigos e inimigos e, para isso, Platão acrescenta às qualidades psíquicas desse segundo estamento também a disposição filosófica. Assim, poderá o guardião atuar tanto dentro da cidade quanto fora dela. Desse modo, a cidade justa acolhe a tese de Polemarco, como veremos no momento em que demonstrarmos seu o resgate um pouco mais à frente.

6. O discurso de Polemarco e sua *arete*

Ao assumir a conversa, Polemarco defenderá o que foi ensinado por Simônides (331e), que “é justo restituir a cada um o que se deve”.⁵² Sócrates questiona-o se sua colocação é realmente a mesma do poeta, e ressalva que os poetas se expressam de forma enigmática (332c):

Por conseguinte, disse eu, Simónides falou ao que nos parece, enigmaticamente, à maneira dos poetas, ao dizer o que era a justiça. O pensamento dele era, aparentemente, que a justiça consistia em restituir a cada um o que lhe convém, e a isso chamou ele restituir o que é devido.⁵³

O problema da afirmação de Polemarco, respaldado no ensinamento do poeta, é com relação à restituição (*apodidonai*) se a justiça é o ato de restituir o que é devido, deve ser feita no momento em que, aquele é ressarcido, goze de harmonia racional, caso contrário não se deve fazer tal ação, pois o ato de ser ressarcido tem implicações éticas que devem ser levadas em conta. Ser justo não

⁵² Ὅτι, ἡ δ' οὐκ, τό τά ὀφειλόμενα ἐκάστω, ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι (331e)

⁵³ Ἠνίξαστο ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὡς εἴκεν, ὁ Σιμωνίδης ποιητικῶς τό δίκαιον δ' εἶη διεννοεῖτο μὲν γάρ, ὡς / φαίνεται, ὅτι τοῦτ' εἶη δίκαιον, τό προσηκόν ἐκάστω ἀποδιδόναι, τοῦτο δέ ὠνόμασεν ὀφειλόμενον. (332c)

é um ato aleatório, ou mecânico, mas um ato educativo para o correto, na medida que leve a ação a ser a mais bela possível. Nessa lógica de dar o que é devido numa justa medida e da forma correta, Sócrates conduz o diálogo com o filho de Céfalo para o uso da técnica, para demonstrar que o ato de restituir deve ser sempre visando ao bem.

Poderíamos continuar a expor a lógica, da conversa, a *maieutica* socrática, entre esses dois personagens, mas Platão aponta para um problema que, a nosso ver, retomará no Livro VIII: qual é o homem que age no governo privado da própria razão, ou que a tenha em desarmonia? Pelo que é exposto, parece-nos que é essa a marca psíquica da decadência da cidadania e a construção da figura do tirano: por estar privado do uso da razão principalmente o democrata e o tirano quer tudo em tudo para a realização de seus desejos desmedidos. Aqui, só apontamos para o problema que desenvolveremos no último capítulo, quando falarmos da Democracia. Retornamos à tese de Polemarco, que necessitará de explicação sobre a quem se deve restituir e como.

Segundo o uso das técnicas, Sócrates (33e c) cria um diálogo imaginário com Simónides para perguntar ao poeta se o ato da medicina, enquanto uma *techne* (de dar o que é devido e conveniente ao doente) não seria dar os remédios, a comida e a bebida devida a cada corpo, do mesmo modo para a culinária, dar aos alimentos os temperos necessários. Isto aceito, fica difícil para Polemarco, ao tratar da justiça e da injustiça enquanto técnica, de débito e crédito, pois ser justo não pode ser fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, pois toda técnica dá o que é devido a quem é devido, e a justiça não comportaria essa dualidade sem a explicação do que é ser amigo e inimigo. Tudo isso serve para Sócrates mostrar que o ato de devolver o que é devido (das *technai* nelas

mesmas), é sempre o bem de quem delas necessita: o bom sapato do sapateiro ao que compra o sapato, por exemplo. Essa deve ser a ética de quem é portador desse saber: visar ao bem do outro.

Já que estão em busca do que seja a justiça, em 335c, Sócrates faz Polemarco entender que ela enquanto exteriorização na ação, visa à perfeição dos homens, tal qual a medicina que busca a saúde do corpo, a culinária para o alimento. Dessa forma, um homem justo jamais seria mal para quem quer que seja, pois um ato contrário ao bem, levaria à construção de um homem defeituoso e, portanto, injusto. Esse é o motivo que leva Sócrates a refletir sobre o ato de restituir e restituir para quem, quando e como.

O que Sócrates percebe é que Polemarco se encontra inserido nos valores mais óbvios da cidade. O ideal de fazer bem aos amigos e mal aos inimigos é algo ouvido com frequência nos tribunais gregos da época. Os oradores buscavam como suporte de seus discursos uma figura, Sólon. Esse legislador do século VI a. C. escreveu poemas e, no fragmento 13, um dos mais longos que nos restaram, denominado “Sobre a Justiça,”⁵⁴ expõe:

Filhas esplendorosas de Mnemósine e de Zeus Olímpico,
Musas Piérides, atendei a minha prece.
Bens da parte dos deuses bem-aventurados me dai e que junto de
todos
os homens de boa fama sempre goze;
ser, assim, doce aos amigos e aos inimigos amargo, (5)
àqueles respeitável e a estes temível parecer.
Riquezas desejo possuir, mas adquiri-las injustamente
não pretendo: sempre, a seguir, vem a justiça.
A fortuna que os deuses dão fica ao lado do homem,
firme, desde os alicerces à cumeeira. (10)

⁵⁴ Tradução feita por LEÃO, Delfin Ferreira. *Sólon: ética e política*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p.427.

Porém, a que os homens honram, com insolência, a ordem devida
Não segue, mas, levada por injustas ações,
contrafeita vem atrás e, lesta, se lhe junta a perdição.
Pequeno o seu começo é, como fogo,
primeiro sem valor, mas em aflição acaba, (15)
já que, para os mortais, as obras da insolência não perduram.

Ser doce com os amigos e amargo com os inimigos é uma ação não só dos homens justos, mas dos deuses com os homens, dependendo de suas atitudes, e a tese de Polemarco parece aí assentar-se. Sobre o poema, comenta Jaeger:⁵⁵

Sólon foi uma coluna fundamental do edifício da formação ática. Os seus versos imprimiram-se na alma da juventude e eram evocados pelos oradores nos tribunais de justiça e nas assembléias públicas, como expressão clássica do espírito da cidadania ática. A sua viva influência persistiu até o tempo em que, com a decadência do poder e do esplendor do império ático, despertou a saudade da grandeza passada e os gramáticos e historiadores de uma nova era se consagraram à conservação dos seus restos.

Se tão forte foi a sua influencia sobre os gregos, Platão não poderia deixar de expô-la. Sólon foi um homem de ideal político muito distinto dos demais, que não usou do poder para benefício próprio, mas procurou criar condições para que todos tivessem possibilidades dignas de realização na *polis*. Não é isso o que procura Platão ao seu modo? Quanto à ação injusta, Sólon espera de Zeus o castigo para cada um que cometer a desmedida. Já Platão terá que demonstrar que a injustiça é um mal em si mesma, que adoece a alma e os injustos serão infelizes, o que é mais difícil de explicar.⁵⁶ Platão recolhe as estruturas do

⁵⁵ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.173

⁵⁶ Não é sem razão que Platão termina *A República* com o mito de Er e tem que usar de mitos para buscar a transformação interna dos cidadãos, questão difícil e profunda que não analisaremos nesta investigação.

pensamento de sua época e, como sempre, o transforma. Neste caso, ser doce com amigos e azedo com os inimigos será aceito, com as suas devidas modificações, na *arete* guerreira do segundo estamento de *A República*, como veremos, além de ajudar o caminho de questionamento de Polemarco.

De 331 d em diante, é retomada a tese de Céfalos e proposto a Polemarco que, se devemos restituir algo a um reclamante, por exemplo, uma arma, e se este não se encontra em seu juízo perfeito, não é certo que se deva restituir sem mais o que se deve. Polemarco dirá que aos amigos só devemos fazer o bem”...nunca o mal..., e ao inimigo se faz o que convém, a saber, algum mal”. A justiça seria, assim, um tipo de reciprocidade entre amigos, o que parece ser comum nas sociedades. Mas, para Sócrates, a justiça não carrega tal oposição – fazer bem e fazer mal-, e quando o poeta Simónides diz que “o justo é restituir a cada um o que se deve (331d), talvez tenha que se entender melhor tal sentença, um tanto enigmática.

Para Sócrates, Simónides quis dizer que é dar a cada um o que lhe convém, mas Polemarco não compreende e Sócrates busca uma outra via para verificar o que convém restituir se pensarmos nas *technai*, por exemplo, como a medicina, a culinária e a pilotagem, que restituem suas excelências a quem necessita delas.

O que é demonstrado é que cada *technai* possui uma medida para cada coisa que fabrica, para a saúde do corpo, para o tempero dos alimentos, para conduzir uma embarcação, etc. No caso específico de beneficiar amigo e prejudicar inimigo, não é algo que diga respeito a elas, mas um ato referido a quem as pratica, ao técnico e não à sua técnica. O que Sócrates procura mostrar é a ação de quem se utiliza das técnicas com relação a outro homem e não ao objeto ou arte exercida. Na arte médica, que pode curar ou matar o corpo, é o

médico que usa de sua arte para curar se souber fazê-lo, mas poderá, não o médico, mas o homem, matar um doente se quiser usar mal sua arte de propósito. Para o bem a *techne* sempre estará junto à boa ordem e medida e, para o mal, não.

Se a justiça pode aparecer na *techne*, Sócrates tem que saber (332a) quando a justiça tem utilidade nela mesma. Para Polemarco só nos casos de parcerias do dinheiro, mais precisamente nos depósitos, e nos demais casos onde se vá exercer qualquer função, é melhor usar do conhecimento daqueles que possuem uma técnica específica. Então, Sócrates passa a inverter a função das *techne* ao afirmar que (334 a seg.) aqueles que logram a melhor forma de curar são os melhores para matar. Assim como o hábil, para guardar, é também o melhor para roubar, dando assim a entender que o justo, para guardar, é injusto ao roubar. Polemarco aceita exatamente essa posição, o que para Sócrates é impossível. Para ele, a desmedida é uma característica da imperfeição humana e a medida, sua perfeição.

Sendo a justiça medida, perfeição na execução de uma *techne*, ela não pode ser o contrário, pois perde a sua essência de ser o que é. Com boa ordem, ela funciona tal qual a arte da música, que visa tornar aquele que se dedica a ela cada vez melhor. Aquilo que ela é, a justiça, não pode ser confundida com seu contrário, a injustiça, ela é uma força que proporciona ordem e medida, que dá o aperfeiçoamento de cada um; o ato de restituição (de *Dike*) jamais poderia fazer o mal a quem quer que fosse.

Como para Sócrates tudo possui uma medida para ser e para exercer a sua função e para mostrar a contradição do pensamento de Polemarco, a pergunta é se a justiça é um ato deliberativo de fazer o bem e o mal a alguém, e então quem

seria mais capaz da ação do mal? No caso, (332d) quem é mais capaz de fazer bem a um amigo doente e mal a um inimigo seria um médico e, assim, sucessivamente com as outras técnicas, como já indicamos.

O modo como Polemarco pensa a justiça leva os comentadores M. Vegetti⁵⁷ e M. Crombie⁵⁸ a afirmarem que esse hábito de fazer bem aos amigos e mal aos inimigos é um costume entre os gregos, e eles apontam que Platão os recolhe. Assim, Polemarco terá de resolver (334c e ss): quem são os verdadeiros amigos? Aqui, Sócrates indica o real problema: o que é, afinal, a amizade e a aparência da amizade, pois a verdadeira amizade manterá a unidade da cidade justa.

A amizade (*philia*) norteará as ações dos guardiões e dos artesãos da cidade, daí ser necessário educar todos os cidadãos para ela e, especificamente no caso do guardião, para reconhecer os amigos e os inimigos, tanto na guerra quanto na paz. A falta de discernimento pode acarretar a destruição, pela força, da cidade que se pretenda justa e do cidadão dito justo. Então, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos não é algo de fácil conhecimento, o que coloca Polemarco novamente em dificuldade, e a mera opinião que pode ser arbitrária e mutável não fundamentará tal discernimento. Como veremos adiante, o caminho seguro para superar tal dificuldade é trazer o conhecimento, ao menos para um grupo dos cidadãos, da diferenciação de opostos deste tipo, e com tal proposta Platão dá um passo além da sua época ao tentar fundar a sua cidade em novas relações ético-políticas.

Polemarco logo percebe, então, que sua tese é exposta de maneira muito simples e que nada sabe do que falou. Pede para corrigir a sua definição de amigo e de inimigo, pois lidava com a aparência de amigo, o que leva qualquer

⁵⁷ VEGETTI, Mario. *La Repubblica*. Vol. I, pp. 178 – 179.

⁵⁸ CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*, p. 91 - 92.

pessoa a seguir um certo caminho que pode torná-la perversa e até injusta, se fosse justa. Se o amigo for considerado um homem de bem e o inimigo um malvado, de nada adianta a reflexão, e Polemarco não vai adiante deste ponto. Sócrates propõe, então, verificar se a justiça implica um ato perfeito (335b-c).

Uma vez que o homem justo faça mal a qualquer outro homem, ele perde sua natureza “justa” e vem a ser “injusto”, modo lógico usado também no processo de qualquer técnico que queira ser um bom técnico no que faz (e, se for um mau técnico, não fará a coisa bem feita e não atingirá seu fim). A conclusão (335d) é a de que, primeiro, Simónides não parece pensar assim e, segundo, fazer o mal não é ação de alguém justo, quer seja a amigos ou inimigos, mas de um injusto, e, se alguém afirmar que essa é uma atitude de um justo, não estará dizendo a verdade e será ignorante. Dessa forma, Sócrates tira a força da tese de Polemarco. Ao finalizarem, o dialogante nada sabe sobre o que antes dissera, como se espera da maieutica.⁵⁹ Assim como Céfalos tinha suas falas respaldadas nos poetas míticos, Polemarco respalda-se em Simónides, sem pensar muito sobre o que disse o poeta e não pode aprofundar e sustentar o que inicialmente afirmou.

7. Quem é Trasímaco?

O novo personagem entra no diálogo de forma impetuosa, como um animal feroz (336b), e deixa os presentes perplexos. É Trasímaco, que apresenta duas características marcantes: é impetuoso no modo de expor e está preocupado em

⁵⁹ Platão atribui esse pensamento (336a) a Periandro, Perdicas, Xerxes, Ismenias de Tebas e, conforme nos informa M. H. Pereira, nas suas notas, foram todos eles homens que estavam ligados a governos tirânicos. Talvez seja possível fazer uma relação entre a tese de Polemarco e a tirania no Livro VIII, posteriormente.

debater argumentos, ao modo da assembleia e tribunais. O Trasímaco⁶⁰ é da Calcedônia, no Bósforo, colônia de Mégara, um importante porto comercial próximo ao Mar Negro. Não se sabe ao certo sua data de nascimento, apenas suposições que levam em conta as referências feitas a ele em textos de seu tempo, como *Simposiastas* (Aristófanés), de 427 a.C., *A República* (Platão), 375 ou 374 a.C., e alguns fragmentos considerados de sua autoria (Trasímaco): (“*Da Constituição*”, *Discursos deliberativos, Tratado de Retórica*⁶¹), de 413 - 399 a.C. Para M. Untersteiner,⁶² seu nascimento ocorreu em 459 a.C. e sobre sua morte, Guthrie⁶³ insinua um possível suicídio, possibilidade não considerada por Untersteiner. Segundo Nails,⁶⁴ Trasímaco teria ido a Atenas como diplomata no interesse da Calcedônia. Guthrie,⁶⁵ ecentua que ele foi um bom retórico ao escrever seus manuais, com grande atenção nos detalhes técnicos da arte dos discursos, tanto é que Platão, no diálogo *Fedro* (267c-d),⁶⁶ também faz referência à sua habilidade na articulação de discurso. Uma outra informação recolhida por Nails é que ele teria sido amigo do logógrafo Lísias, filho de Céfalo; um dado interessante, pois Platão inseriu no Livro I não só personagens de uma só família, mas amigos dela.

M. H. R. Pereira, em nota de rodapé à sua tradução para *A República*, afirma que “Trasímaco era um dos maiores sofistas, e a ele cabe a honra,

⁶⁰ Ver NAILS, Debra. *The people of Plato: a prosopography of plato and other Socratics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 288 a 290.

⁶¹ UNTERSTEINER, Mário utiliza-se dessa metodologia comparativa das publicações para ter um período aproximado do ciclo de vida do retor, que é o final do século V a. C.

⁶² Op. cit, p. 63.

⁶³ GUTHIE, W.K.C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. p. 272.

⁶⁴ Op. cit. p. 2.

⁶⁵ Op. cit, p. 272.

⁶⁶ (...) mas, quanto à arte de fazer discurso para excitar a piedade pelos velhos e pelos pobres, ninguém conseguiu ainda ultrapassar o eloqüente Calcedônio! Só ele sabia como enfurecer um auditório e, logo a seguir, sossegá-lo com as suas forças mágicas! (Fed. 267c-d).

juntamente com Górgias, de ser considerado o criador da prosa artística”.⁶⁷ Diz, ainda, sobre a sua presença no diálogo, ser provável que lá estivesse como convidado de Lísias, que à época era ainda um jovem estudante de retórica, segundo as datações estabelecidas, mas esquece que Platão teatraliza e não historiciza tal panorama. Trasímaco era conhecido como um retor e, por suas inovações nas técnicas dos discursos - o uso de ritmo na prosa e o apelo às emoções do auditório -, pergunta-se se era ou não um sofista. Parece incontestável que Platão deseja caracterizá-lo como tal e mostrar que ele cobra por seu ensinamentos (337d), quando afirma a Sócrates: “Mas além de aprender, terás de pagar também em dinheiro” algo dessa corrente. Platão retrata-o muito firme desde o início de sua fala, sempre pronta a derrotar Sócrates em seus argumentos, até de forma hostil. Também no *Fedro*, ao contrapor a Dialética à Retórica (266b,c), lembremos que Platão figura negativamente Trasímaco, pois ensina mediante pagamento:

Quanto aos que seguem os teus ensinamentos e os de Lísias, diz-me, que nome se lhes deve dar? Será ela por acaso a arte da palavra de que Trasímaco e tantos outros se serviram, e pela qual eles mesmos se tornaram hábeis no falar e transmitem, agora, esse dom a quantos queiram trazer-lhes presentes, como se fossem reis? (Fedr. 266 b, c)

Uma outra informação, segundo Romeyer-Dherbey,⁶⁸ é que ele reivindicaria para si o título de sofista; lê-se no seu túmulo: “Saber é a minha profissão”, e a própria tradição utilizou-se do seguinte silogismo: “que todo sofista é retórico, e Trasímaco é retórico, logo, é um sofista”. Sendo um sofista, vejamos a tese que apresenta.

⁶⁷ Op. cit., p. 3.

⁶⁸ DHERBEY- Romeyer, Gilbert. *Os sofistas*. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1999, p.69.

8. A tese de Trasímaco

Trasímaco praticamente se impõe de forma segura aos presentes, como o retrata Platão em 336 b-c: “concentrando-se, à maneira de um animal de rapina, saltou para cima de nós com se fosse dilacerar-nos”; em seguida, dirige-se a Sócrates e exorta os outros: “Que estais para aí a palrar há tanto tempo, ó Sócrates? Por que vos mostrais tão simplórios, cedendo alternadamente o lugar um ao outro?”

Sua tese, sem meias palavras, está em 338c: “o que afirmo é que o justo não é mais nem menos do que a vantagem do mais forte”.⁶⁹ Essa tese tem duas possibilidades de leitura: (1) o justo é a vantagem do mais forte, quando faz referência ao lado guerreiro das *poleis* gregas, ou (2) quando se refere ao lado combativo do *logos*, quer nos combates entre discursos, quer na própria potência do pensar-argumentar. Nesses dois casos, o justo está, para Trasímaco, no poder do mais forte (guerreiro, instituição que discursa ou o próprio *logos*).

Guthrie considera que o sofista tem tal colocação porque, na verdade, ele é um homem revoltado, que quer um ideal de justiça e, amargamente, constata, na prática de sua época, que ela é exercida para beneficiar o mais forte, mas que ele não acredita nisso, pois diz o interprete: “... Justiça é a mesma em todos os Estados, ou seja, o que beneficia o governo estabelecido. Uma vez que o governo detém o poder, a justiça em toda parte é o que beneficia o mais forte”.⁷⁰ Longe de expor uma justificativa para o uso da justiça em benefício próprio, crê Guthrie que Trasímaco afigura-se um desiludido e acaba por qualificar como simplórios todos

⁶⁹ φημι γάρ ἐγώ εἶναι τό δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τό τοῦ κρείττονος συμφέρον (338c).

⁷⁰ GUTHRIE, W.K.C, op. cit, p. 86.

os que esperam outras práticas que não a da “conveniência do mais forte”. De fato, em 344 a-b, Trasímaco manifesta que:

[...] a maneira mais fácil de aprenderes [que a justiça é a vantagem ou conveniência do mais forte], é se pensares na mais completa injustiça, aquela que dá o máximo de felicidade ao homem injusto, e a maior das desditas aos que foram vítimas de injustiças [...] Trata-se da tirania, que arrebatava os bens alheios às ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma só vez.⁷¹

O retor sabe muito bem, e o diz na sequência (344b-c), que, se um cidadão comum comete “qualquer dessas injustiças”, “qualquer desses malefícios”, é punido e execrado. Porém, se é um governante, no caso o mais injusto entre os governantes, o tirano será “qualificado de feliz e bem-aventuroso”. Como “moralista desiludido,” Guthrie evidencia no fragmento de Trasímaco, que (*Hérmias*, Trasímaco, Fragmento 8, DK): “Os deuses não vêem o que se passa entre os homens. Se vissem, não descuidariam do maior dos bens dos humanos, a saber, a justiça e, no entanto, vemos homens que não fazem nenhum uso dela”.⁷²

Considerando todos esses elementos do personagem, o intérprete parece ter razão ao afirmar que “a força motriz” de Trasímaco é o sentimento apaixonado, amargo e revoltado que quer um ideal de justiça melhor e que não vê isso ocorrer. Diz, ainda, o intérprete:

Sob a tensão de poderosa emoção, Trasímaco lança seu desafio em forma deliberada e amargamente paradoxal: ‘Justiça? Não passa do interesse do mais forte!’ Isso não precisa significar literalmente o

⁷¹ Πάντων δὲ ραστα μαθήσει, ἐάν ἐπι τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς, ἡ τὸν μὲν ἀδικήσαντα εὐδαιμονέστατον ποιῆι, τοὺς δὲ ἀδικηθέντας καὶ ἀδικῆσαι οὐκ ἂν ἐθέλοντας ἀθλιωτάτους. Ἔστιν δὲ τοῦτο τυραννίς, ἢ οὐ κατὰ σμικρὸν τάλλοτρι καὶ λάθρα καὶ βία ἀφαιρεῖται, καὶ ἱερά καὶ ὅσια καὶ ἴδια καὶ δημόσια, ἀλλὰ ξυλλήβδην. (344a-b)

⁷² GUTHRIE, W.C.K. op. cit., p. 94.

que diz, mais do que o homem faz quando, espantado pelo sucesso da maldade e da iniquidade, exclama: ‘Não existe justiça!’ O que quer dizer, com efeito, é que *existe* a coisa chamada justiça e que sabe perfeitamente o que é, mas que nesta vida esperou por ela em vão.⁷³

Trata-se do justo pensado como utilidade do mais forte que Sócrates não só tem que criticar como provar que assim não é: que a justiça é um Bem em si e todos a desejam, o que não será fácil. Para deixar mais claro o porquê de Trasímaco ter tal postura, analisaremos a idéia do mais forte governar para si mesmo. No período arcaico, *Dike* e *Kratos* (Justiça como distribuição e Poder como força) são pensadas juntas. Até que ponto essa tradição ainda vige entre os gregos quando Platão escreve?

Na *Teogonia*, de Hesíodo, *Dike* é uma das filhas de *Zeus* com *Themis*,⁷⁴ uma das deusas primordiais, filha da divina *Gaia* (Terra) e do divino *Ouranos* (Céu).⁷⁵ M. Detienne,⁷⁶ em sua obra *Os mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, explica que a “potência da deusa *Themis* compreende tanto o campo da mântica como o campo da justiça e da vida política”. Ora, na época arcaica, os *basileus* têm o poder de dizer *themistes* – dizer e fazer decretos, juízos, leis. O vínculo entre *themistes* e justiça dá-se, justamente, na geração divina de *Dike*, fruto da união entre *Themis* e *Zeus*. Cabe a *Zeus* dar aos *basileus* o cetro e *Themis* a legitimidade do poder de legislar.

⁷³ GUTHRIE, W.K.C, op. cit, p. 89.

⁷⁴ Thémis é a divindade que, segundo A. Bailly e Beveniste, preside a ordem de todas as coisas, as que estão no Céu, por parte do pai, e as que estão na Terra, por parte da mãe. Ela é a justa medida das coisas que são enquanto são, solidária de *Dike* – pois a engendra. Thémis e Zeus são, portanto, miticamente falando, o fundamento da justiça na ordem mais íntima dos seres existentes.

⁷⁵ Ver Hesíodo em sua *Teogonia*. V. 116 ss.

⁷⁶ DETIENNE, M. *Los maestros de verdad em la Grécia arcaica*. Trad. Juan José Herrera. 3ª ed. Madrid:Taurus, 1981.

Nessa perspectiva, as divindades arcaicas não sustentam a legitimidade do mais forte em benefício próprio, pois a sociedade de então é das fratrias, tal não caberia. Os *basileus* têm ascendência divina e pensam nos seus governados. Ora, não sendo esse sentido mais arcaico de Trasímaco, trata-se de uma noção nova das *poleis* que formaram leis estabelecidas (*nomoi*) para gerenciar a forma de vida de seus cidadãos e suas relações com outras cidades, principalmente no período da tirania (final do séc. VI a. C.), período que deixou profundas marcas que estão, também, na fala de Trasímaco. Segundo J. J. Chevallier,⁷⁷ já a democracia, por sua própria natureza, alimenta-se do debate, do confronto oratório e público das ideias, dado o fato de usar como fundamento para suas leis exatamente a discussão entre valores novos e antigos. O que teria, então, essa democracia em proximidade com a tese de Trasímaco? Quer nos parecer que, nas assembleias e tribunais, o combate discursivo, o enfrentamento entre posições, o campo jurídico (acusado e acusador), ou seja, em todas as situações de debate constantemente vividas na *polis*, está presente a ideia de que vence aquele que for capaz de melhor persuadir, que tem mais “força”, nesse caso, o poder entre um *logos* argumentativo. A tese de Trasímaco é, portanto, dúbia (e assim quer Platão): força do *logos* e força física. Se um governante tiver a força física e do *logos* seu poder será invencível. É este o ponto que parece interessar Platão ao colocar Trasímaco e sua tese no início de *A República*.

Sabe bem Platão do perigo do mau uso desse instrumento de persuasão, o *logos*, que tanto leva uma cidade inteira para a boa ordem como para a destruição. O *logos* tem plasticidade para adaptar-se às circunstâncias diversas e apresenta muitos rostos. No contexto democrático, o homem deve ser dotado de

⁷⁷ CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do pensamento político: da cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda, tomo I. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982, p. 24.

uma nova competência ou talento para exercer a sua cidadania: saber usar da palavra nos debates. É ela que vai auxiliar os cidadãos a praticarem ações que construirão sua vida. No entanto, o problema maior que Platão enfrenta é saber da relação entre ouvir e seguir o que se aprende e ouvir e realmente educar-se.

Como se pode notar, a democracia acolhe perfeitamente a tese de Trasímaco. Se essa realidade política não agrada a Platão, ele procura dar outra referência para a ação ético-política que não seja fundada no combate argumentativo quando da edificação da cidade justa. Essa nova forma de governo não podem aceitar os *dissoi logoi* sofisticos, nem o cotidiano jurídico das *poleis*, mas haverá uma persuasão *sui generis* que, veremos, partirá de um mito (uma crença), o Mito das Raças, e terá um governo real (filósofo-rei). Terá que ser uma cidade eivada de harmonia e *philia*, que esvaziará o poder em nome do dever, questão que somente adiantamos aqui.

Mas, neste primeiro livro de A República, Sócrates debaterá com Trasímaco na forma sofística e não maieutica, pois este não a aceitará. Vejamos então a lógica do discurso dos dois debatedores.

9. A lógica do discurso de Trasímaco: os *dissoi logoi*

Segundo Reale,⁷⁸ o modelo de discussão apresentado por Sócrates e Trasímaco é particular aos sofistas, conhecidos como erísticos, e fundamenta-se no fato de que toda resposta pode ser refutável. A técnica erística é conhecida como a arte de vencer uma discussão a partir de razões contrárias: é a arte de

⁷⁸ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Trad. Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, vol. I, 1993, p. 234.

contradizer. O termo *erística* vem de *eris*, que significa controvérsia. Segundo esse comentador:

O relativismo e o método antilógico de Protágoras, por obra dos sofistas da geração mais jovem, produziu a erística. Se não existe uma verdade absoluta e se toda proposição é possível contrapor a sua contrária (e se é possível tornar mais forte o discurso mais fraco), então é possível refutar qualquer asserção...; dilemas que, embora resolvidos, seja em sentido afirmativo, seja em sentido negativo, levavam a respostas sempre possíveis de serem contraditas; hábeis jogos de conceitos construídos com termos que, explorando a sua polivalência semântica, enredavam o ouvinte e punham-no em posição de xeque-mate....⁷⁹

Isso leva Platão no Livro VII, ao tratar da educação (538 a e seguintes), a restringir aos jovens o ensino e uso da dialética dada sua falta de amadurecimento quanto aos conteúdos a serem desenvolvidos. O possível relativismo dos conteúdos pela erística torna os discursos uma simples técnica, a que Platão vai se opor. Mas lembremos que a oposição de Platão é feita ao grupo de sofistas ditos erísticos. Ele vai criticá-los pelo uso abusivo dos jogos de linguagem como forma de oposição nos debates. Esses sofistas, considerados menores, ficaram conhecidos historicamente como sofistas políticos ou políticos erísticos, utilizadores de uma arte de contenda com palavras para superar os adversários. Eles são encontrados em dois outros grupos de sofistas: uns considerados naturalistas, que procuraram entender o problema entre a *physis* e o *nomos* e um outro grupo conhecido como sofistas políticos.⁸⁰ Trasímaco se utiliza da erística ao modificar o sentido da justiça e da injustiça. Vejamos como isso acontece no diálogo a partir de 348 e – 349a:

⁷⁹ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Trad. Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, vol. I, 1993, p.234.

⁸⁰ Ver Reale. Op. Cit.

Sócrates – Quer parecer-me, respondi, que não deixei de apanhar o sentido do que disseste; porém fico admirado de classificares a injustiça como virtude e sabedoria, e a justiça como oposto disso.

Trasímaco – Exatamente; é desse modo que as classifico.

Sócrates – Nesses termos, companheiro, lhe repliquei, a proposição é muito dura; não é fácil levantar contra ela objeção alguma. Se tivesses afirmado que a injustiça é vantajosa, mas admitisses, como o fazem muitos, que é vício ou algo vergonhoso, saberíamos como rebater-te, de acordo com princípios de aceitação geral. Porém, estou vendo que vais denominá-la bela e forte e atribuir-lhe os qualificativos que de regra aplicamos à justiça, uma vez que não hesitaste em emparelhá-la com a virtude e a sabedoria.

Trasímaco – Adivinhaste, respondeu, com bastante aproximação.⁸¹

Usando abusivamente da linguagem ao colocar o significado de uma palavra que não é a sua referência para convencer que esse o seu significado original, tem-se que a prática da injustiça, aparentemente, é vantajosa e a justiça, um ato de fraqueza. Da mesma forma que tratam os argumentos enquanto fortes e fracos, não importando o mecanismo utilizado, os sofistas-políticos entendiam que da mesma forma é a natureza ao produzir homens fracos e fortes diferentes por natureza, o que não deixa de ser verdade, da qual Platão não discorda. Assim seria “natural” que os mais fortes governassem os mais fracos. Essa posição dos sofistas-políticos mistura-se com a força dos argumentos.⁸²

⁸¹ Τουτο μέντοι, ἔφην, οὐκ ἄγνω οἷ τι βούλει λέγειν, ἀλλὰ τόδε ἐθαύμασα, εἰ ἐν ἀρετῆς καὶ σοφίας τίθης μέρει τὴν ἀδικίαν, τὴν δὲ δικαιοσύνην ἐν τοῖς ἐναντίοις.

Ἀλλὰ πάνυ οὕτω τίθημι.

Τουτο, ἦν δ' ἐγὼ, ἤδη στερεώτερον, ὡ ἐταίρε, καὶ οὐκέτι ράδιον ἔχειν ὅ τι τις εἶπη. Εἰ γὰρ λυσιτελεῖν μὲν τὴν ἀδικίαν ἐτίθεσο, κακίαν μέντοι ἢ αἰσχρόν αὐτό ὡμολόγεις εἶναι ὥσπερ ἄλλοι τινές, εἶχομεν ἂν τι λγειν κατὰ τὰ νομιζόμενα λέγονες· νυν δὲ ὄηλος εἰ ὅτι φήσεις αὐτό καὶ καλὸν καὶ ἰσχυρὸν εἶναι καὶ ταλλα αὐτῷ πάντα προσθήσεις // ἃ ἡμεῖς τῷ δίκαιῳ προσετίθεμεν, ἐπειδὴ γε καὶ ἐν ἀρετῇ αὐτοῦ καὶ σοφίᾳ ἐτόλμησας θειναι.

Ἀληθέστατα, ἔφη, μαντεύει. (348 e – 349 a)

⁸² Esse problema interessa mais adiante, quando Platão trata, nos Livros III ao VII, dos fundamentos da educação para a cidade justa ou para qualquer cidade.

Esse modelo de Trasímaco é típico da *polis* democrática, como foi apontado antes, uma vez que, dependente de votação e de processos jurídicos depende de convencimento, persuasão, se não pela força física, pela palavra. Munido de uma boa oratória, parece difícil combater a ideia de Sócrates de que a justiça é um Bem em si. Sócrates tenta impor seu caminho (342 c- 350 d- 354 b) e seu companheiro parece concordar para “agradá-lo” (350 e), sem estar convencido.

Ao aceitarem, num primeiro momento, que a lei das cidades é que expressa o justo e o injusto, será preciso saber por que a injustiça é melhor que a justiça, sendo que a *arete* na alma é o que se busca (353 – 354a). Para tanto, Trasímaco inicia, em 338d, de forma clara: cada governo, seja ele democracia, tirania ou outras formas, proclama por meio de leis o que é o justo e o injusto e a todos impõe o que deve ser seguido. Esse é um princípio básico e vantajoso para qualquer governo e, se o justo é vantajoso, na perspectiva de Trasímaco, assim é vantajoso para os fortes que são governantes e ditam as leis. Sócrates tem dúvidas se é realmente assim, e leva Trasímaco a um primeiro paradoxo, ao demonstrar que os governantes podem errar ao formularem as leis, o que os levaria a agir contra si mesmos.

Essa situação possível cria um mal-estar, em 340 d, e Trasímaco considera que Sócrates usa de má-fé no argumento, mas é evidente que, ao errarem, e achando o justo em si mesmo o que fazem é injustos. Sócrates solicita, em 341a, que Trasímaco explique melhor sua tese diante de tal problema, e o sofista, em 343b-c, inverte o diálogo e passa a perguntar a Sócrates sobre por que ser injusto pode ser mais vantajoso que ser justo, ao comparar o dirigente da cidade a um pastor que cuida de ovelhas, não em benefício delas, mas do seu próprio, em

busca de vantagens, por exemplo, se são suas, preservá-las; se são de outrem, preservar seu emprego⁸³. Nesse caso, há sempre um que manda (o patrão ou o pastor em relação às ovelhas) e outros que obedecem; lógica também entre governo e governados.

O que ele expõe é experiência da época com relação ao justo e injusto: o injusto leva sempre mais vantagem que o justo, porque pode obrigá-lo a fazer o que quiser para seu benefício próprio. Há uma relação paralela de força entre o forte e o fraco, o injusto e o justo, mas, para Sócrates, não, pois para ele todo governo (345d-e), como governo, não tem a finalidade de velar pelo bem de mais ninguém que não seja dos súditos. Por isso, na percepção do condutor do diálogo, o poder não é em benefício dos mais fortes, e sim dos mais fracos. O que se pode observar são ângulos diferentes do uso do poder: para o sofista é sempre de quem o detém, principalmente se a referencia for o político, mas, pelo que se lê na obra, Platão se opõe a essa tradição.

À época, Trasímaco pôde verificar que aos injustos e poderosos parece que o ganho de seus bens materiais eram abundantes, e, em 344c, ele chama a atenção para o outro lado, o dos justos, mostrando que talvez Guthrie tenha razão ao apontá-lo como um homem revoltado e desiludido: “os que censuram a injustiça não o fazem com o propósito de não praticá-la, mas por medo de virem a ser vítimas dela”. Se os que censuram a injustiça são os fracos e prisioneiros do medo, essa fraqueza se reflete no modo como se expressam diante de uma possível reação dos injustos e mais fortes para com eles, o que vale não só do ângulo da força física, mas do ângulo dos argumentos em assembleia. Por isso, a única possibilidade que têm os “fracos e justos” (ou que querem ser justos e não

⁸³ Não será a primeira vez que Platão se utiliza da metáfora do pastor. Em *O Político*, ao explicar o que é político e seu saber, comenta em 267d que: “Entre as muitas formas de arte de pastorear encontra-se uma, a política”. (Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa – Ed. Abril cultural - 1972)

conseguem) é se reunirem e fazerem um pacto, assim pensa Trasímaco, para não serem vitimados pelos fortes. Comenta o sofista em 344c que “aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la”. É desse medo que nascem as leis, crê assim o sofista.

A posição de Trasímaco, dificulta ainda mais a tese de Sócrates, a de que a justiça é um bem em si e portanto, desejável. De 345d a 347c, Sócrates apresenta um segundo paradoxo ao seu companheiro de diálogo: se ser injusto é mais vantajoso que ser justo, é preciso analisar o que é a técnica. M. Spinelli,⁸⁴ ao tratar do conhecimento na Grécia, considera:

No interior da *polis*, a *techne* designava, de modo próprio, as artes produtivas (trabalho dos artesãos, dos construtores, dos pedreiros, dos carpinteiros, dos tecelões etc.), de modo mais sofisticado, a “artimanha” dos políticos, aos quais vieram aos poucos se juntar os sofistas e os filósofos. Os artesãos eram os serviçais da *techne*, os outros os seus cultores, sendo que cabia ao filósofo a promoção e o cultivo da *techne* e da *episteme*.

Ora, Trasímaco, no seu debate, utiliza-se do significado popular do contexto da *polis*, inclusive da “artimanha”.⁸⁵ Para Platão, cada técnica em si visa exercer o melhor possível aquilo que ela fabrica, quer referente à arte do Pastoreio ou da Medicina e do Governo ou da Culinária. Cada arte só pensa no seu objeto de realização, mas a ela foi atrelada a remuneração ou salário, segundo Sócrates. Assim sendo, não se deve perder de vista que a técnica, enquanto processo, não visa lucro, apenas atinge o seu fim como, por exemplo, a

⁸⁴ SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 189.

⁸⁵ É importante apontarmos a distinção que os dois têm do conceito de *téchne*, elaborado por A. Macintyre (*Justiça de Quem? Qual Racionalidade* – Ed. Loyola, p.85), que afirma ser para Trasímaco uma habilidade ou um conjunto de habilidades igualmente disponível para servir aos interesses de qualquer pessoa inteligente e experiente o suficiente para empregá-la. Para Sócrates, a *téchne* é uma habilidade ou conjunto de habilidades dirigidas, em seu exercício, ao serviço de um bem do qual o agente tem de ter conhecimento e compreensão genuínos.

Medicina, que visa à saúde. Portanto, a vantagem que o injusto busca na técnica como lucro não é inerente à arte, e, no caso do governar, na sua essência e como técnica, não visa bens, mas realizar bem seus fins. Mesmo assim, Trasímaco não se convence e continua com a tese de que a injustiça é mais útil do que a justiça. Dessa forma, eles encerram o primeiro momento do debate.

Em 348c-d, passam para o segundo momento do diálogo, para verificar qual das duas (a justiça e a injustiça) é vício ou virtude. Ora, nesse passo, Trasímaco inverte todos os sinais anteriores ao dizer que a injustiça passa a ser virtude e discrição, e a justiça um vício e uma generosa ingenuidade, de modo que os indivíduos injustos passam a ser prudentes e sábios e os indivíduos justos, viciosos e ingênuos. Trasímaco se dá a permissão de inverter os sinais, já que está em um debate e não pretende perder na argumentação. O próprio uso da *erística* permite que ele faça tal intervenção. A partir desse ponto, Trasímaco e Sócrates adentram nos *dissoi logoi* – a técnica de debate sofisticado que usam de argumentos duplos, em que vence o argumento mais forte – e os dois se afastam do caminho anterior.

Aqui, Platão talvez queira apresentar uma forma de discussão que mostre como o tema perseguido se perde e os dialogadores não chegam a nada, esquecidos de seu propósito em meio às tramas refutatórias. Com os sinais da justiça e da injustiça invertidos, em 349c, Sócrates apresenta um terceiro paradoxo considerando que os indivíduos justos não desejam, nem consideram legítimo alcançar alguma vantagem sobre outros indivíduos justos, relação que não ocorre entre injustos. Formula, então, a seguinte proposição:

- a) o homem justo não quer obter vantagem sobre seu semelhante;

b) já o homem injusto quer obtê-la, tanto sobre os injustos quanto sobre os justos.

A discussão gira em torno de que o homem injusto está em luta para superar a todos, justos e injustos e Sócrates passa a propor um novo modelo para pensar o problema: quem é mais sábio? o que sabe sobre música ou o que não sabe? O que sabe é considerado sábio e o que não sabe, ignorante, de modo que (349e): se um bom músico encordoar sua lira, não pretenderá "...ultrapassar outro músico ou alcançar sobre ele alguma vantagem no que respeita à tensão ou relaxamento das cordas". Diante desse arrazoado, chega-se ao seguinte: o homem bom e sábio não quer se exceder em nada, e o mau e ignorante se excederá, e a mesma lógica serve para pensar o injusto porque ele é excessivo na luta para superar a todos. Ao aceitar a assertiva de Sócrates, Trasímaco se perde, uma vez que aceita para a justiça características que não cabem na injustiça. Então, a injustiça ser virtude e a justiça, vício, não está certo, pois aquela é excesso sobre tudo, característica que deve estar no vício. Ademais, sabe-se que o injusto é odioso aos deuses, e, até 353d, Trasímaco parece cansado e se deixa levar sem resistência, quando é introduzido o tema da alma. Afirmo Sócrates, um pouco antes, que cada coisa tem uma *arete* por natureza. Por exemplo, os olhos têm a função da visão, os ouvidos a função da audição e, seguindo essa lógica, cada coisa tem sua excelência, o que lhe permite aproximar-se do tema da alma (353d):

A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por toda e qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie. Será justo atribuir essas funções a qualquer outra coisa que não seja a alma, ou deveremos dizer que são específicas dela?

A alma, e a nenhuma outra coisa.⁸⁶

Como núcleo unificador das ações, a alma é exposta nesta passagem com sua *arete*. Essa exposição serve para Sócrates demonstrar que cada coisa exerce uma função específica, Assim, em 353e, ele coloca a justiça como o suporte para o bom exercício de cada coisa, sendo seu contrário, ou vício, a injustiça. Seguindo o mesmo sentido, o homem justo será feliz, e o injusto, desgraçado, não havendo vantagem em ser desgraçado, mas sim em ser feliz. A injustiça não pode ser mais vantajosa do que a justiça, porque a justiça possibilita unidade, equilíbrio, harmonia e a injustiça o contrário. A introdução da alma nesse momento em que Trasímaco parece arrefecer e que Sócrates já está saindo da ideia de justiça vinculada à lei externa, introduzindo a noção da própria *physis* e da *arete* da alma de cada um, não parece aleatória. Falta explicar, porém, o que é uma alma com *arete* e como ela se comporta numa cidade e vice-versa.

No entanto, o tema principal que os dois dialogadores iniciaram, perdeu-se, principalmente a demonstração de que a justiça é um bem em si mesma – e Trasímaco abandona o local.

10. Glauco e Adimanto

Por intermédio de Glauco e Adimanto, o tema deixado no Livro I, com a saída de Trasímaco, volta a ser discutido. Irmãos de Platão, filhos de Ariston e Perictione, possuem um meio irmão por parte de mãe, Antiphon II, segundo

⁸⁶ Ψυχῆς ἐστὶν τὰ ἔργον ἢ ἄλλω των ὄντων οὐδ' ἂν ἐνὶ πράξει, οἷον τὸ τοιόνδε· τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἀρχειν καὶ βουλευέσθαι καὶ τὰ τοιαυτὰ πάντα, ἐσθ' ὅτω ἄλλω ἢ ψυχῆ δικαίως ἂν αὐτὰ ἀποδοίμεν καὶ φαιμεν ἴδια ἐκείνης εἶναι;...Τί δ' αὐτὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; (353d)

recolhimentos de Nails.⁸⁷ Esses dois personagens não se deram por satisfeitos com as respostas dos antecessores e têm o desejo de ouvir de Sócrates elogios sobre a justiça enquanto um bem em si. Glauco, então, inicia a conversa dizendo que o Bem tem três modos de aparecer nas coisas que almejamos: a) as que apreciamos em si mesmos, tal como a alegria; b) as que nos agradamos por elas mesmas e por suas consequências, tal como a vista, a saúde; c) e aquelas que trazem consigo alguma utilidade e as queremos pelas vantagens que proporcionam. Entre os três modos, a justiça encontra-se no segundo, considera Glauco. O que pretende Glauco com essa colocação? M. Crombie⁸⁸ revela que essa tese é importante para se perceber como as pessoas comuns lidam com as coisas que consideram boas em função das consequências que trazem, mas não perguntamos sobre os princípios pelos quais são boas. Nesse caso, Trasímaco estaria correto, pois valeria apenas ser injusto se se evitassem as consequências desagradáveis da injustiça.

Glauco, na verdade, chama a atenção para o fato de que, geralmente, nos movemos pelas consequências, e, para inverter essa posição, é que Sócrates terá que mostrar que os resultados vêm dos princípios do que é a justiça e injustiça. Platão aponta para uma questão fundamental: o movimento de cada um em busca da realização de um desejo e a consequência desse movimento para o contexto social e político de uma cidade, uma vez que entre o objeto do desejo e a realização dele existe um espaço que precisa ser pensado, já que uma organização social bem formada deve educar seus cidadãos para essa ação, tal qual ele vai propor na sua cidade justa. Uma cidade ou um homem que não pensa

⁸⁷ Op. cit., p. 2-3.

⁸⁸ Op. cit., p. 97.

sobre sua ação para a realização de desejos pode ser o caminho para um homem e uma forma de governo tirânico.

Se a justiça é um bem que se encontra nos dizeres do segundo item acima, Glauco passa à segunda parte da sua fala quando vai retomar a tese de Trasímaco, de que a injustiça é mais vantajosa que a justiça. Parece-nos que essa tese é sempre vista de um ângulo histórico, pois chama a atenção de que esses são os discursos ouvidos na cidade e dificilmente alguém convence quanto à defesa da justiça. Glauco divide o seu depoimento em três partes, expondo o que se ouve, segundo ele, pela cidade: a) que a opinião geral diz sobre o que seja a justiça e onde ela tem sua origem; b) como todas as pessoas que praticam a justiça o fazem a contragosto e por obrigação, como se ela não dissesse respeito a algum bem, mas a um mal necessário; c) que a vida do homem injusto é melhor que a do justo.

O primeiro ponto abordado é sobre a origem da justiça e ela tem sua origem na injustiça (358e). Por natureza, praticar a injustiça é um bem e ser vítima dela é um mal, porém o mal maior é ser vítima da injustiça e não do ato de praticá-la. Como não são todos os homens capazes de tal ação, alguns resolveram criar as leis e os contratos, que passaram a determinar o que se chama legalidade e justiça. Dessa forma, temos a origem e a essência da justiça como uma espécie de compromisso intermediário, dos considerados mais fracos com os mais fortes. Assim, se tem, em um extremo, o maior bem, que é o ato de injustiça como impunidade para as malfetorias, no outro extremo, o maior mal, que é ser impotente para vingar a vítima da injustiça. Então, a origem da justiça está no medo dos mais fracos de serem vítimas da injustiça.

Isso exposto, passa ao segundo ponto: que os que praticam a justiça praticam-na a contragosto. Nesse sentido, ele apresenta dois exemplos para mostrar que os homens buscam realizar as coisas que almejam independentemente de serem justos ou injustos. Inicia com o mito de Gíges⁸⁹ (359d - 360d) para demonstrar que, se temos poder, vamos em busca da realização dos nossos desejos, como no exemplo de um anel de Gíges que possibilita a invisibilidade para a prática do que se quiser em benefício próprio. Claro que o caminho para essa realização pressupõe a perda do limite do desejo e os meios para alcançá-lo. Glauco passa a verificar, então (360e - 361b), se a vida de um injusto é melhor que a do justo e propõe isolar cada um para verificar sua vida específica. Dá ao injusto, no seu grau mais elevado, o que é necessário para que se realize, isto é, para ser o mais consumado injusto, deve parecer ser justo sem sê-lo, ter dotes de oratória para justificar-se e usar da violência sempre que for necessário. Finalmente usar dos recursos materiais para influenciar os amigos, de modo que alguém muito bem preparado para lidar com as mais diversificadas situações da vida sem sofrer penalidades verá na injustiça um bem em si mesmo.

Ao lado do homem injusto, o justo colhe também vantagens de ser verdadeira mente justo, mas não resistiria à reputação de ser injusto. Por sua vez, o injusto tira vantagem com a aparência do justo, por isso o injusto logra de benefícios da aparência do justo, recolhe mais vantagens e, por isso, segundo Glauco, é mais feliz, já que se beneficia tanto por ser injusto e por aparentar ser justo. Dessa forma ele encerra a sua exposição extremamente bem

⁸⁹ A narrativa conta sobre um pastor que prestava serviço ao rei da Lídia e por certa ocasião encontra um anel que o possibilita ficar invisível, com tal poder, ele entra no reino, toma a rainha para si e mata o rei, assumindo assim o poder. Com essa história Glauco quer mostrar que as pessoas, na sua maioria, aproveitariam de um anel que possibilitasse a invisibilidade para agirem justamente na ausência de sanções sociais.

proporcionada, deixando Sócrates espantado com tamanha clareza de discurso. Ao encerrá-la, ainda será ouvido Adimanto (362d), que apresenta uma tese contrária à do seu irmão: exalta a justiça e censura a injustiça.

Para realizar seu objetivo, divide em três momentos a sua explanação: primeiro (363a), fala sobre os conselhos que os pais dão aos filhos em relação ao ato de ser justo (tese retomada no Livro VIII); segundo (363c-d), sobre os justos e bem-aventurados no Hades (tese iniciada por Céfalo no Livro I); terceiro (364a), sobre a justiça e a injustiça ao gosto dos poetas e do povo (tese que Platão criticará no Livro III) e finaliza solicitando a Sócrates que argumente sobre ser a justiça superior à injustiça e como cada uma delas atua na alma dos homens.

No seu ponto de vista sobre a justiça, Adimanto deixa explícito que, se procuramos ser justos, é porque o ato da justiça dá aos que a praticam certo tipo de bem. Por isso, os pais aconselham seus filhos a serem justos, pois sabem da importância de um bom nome entre os cidadãos, por possibilitar bons casamentos, além das dádivas divinas que, segundo Homero e Hesíodo, ofertadas aos piedosos. Quando cada um se mantém na vida de forma justa, no *pós-mortem*, é acolhido por Museu e seu filho, condutores dos mortos, levados para junto dos bem-aventurados com muitas regalias; já os ímpios e injustos, eles os enterram na lama do Hades e os condenam a carregar água num crivo. As teses são tradicionais, e, além disso, existe o que corre na cidade sobre a justiça e a injustiça, segundo alguns poetas e pessoas do povo, que contam o seguinte: todos entoam hinos sobre a temperança e a justiça para exaltarem que são belas, mas, ao mesmo tempo, que são penosas e difíceis, enquanto a injustiça é doce, de fácil acesso, e apenas a lei e a opinião consideram-na censurável.

Se assim for, a injustiça é mais vantajosa, conclui Adimanto, pois todos acatam em público aquele que é mau, porém rico e poderoso, e os justos, que se admite serem melhores, são obscuros e pobres e mesmo as divindades apresentam a estes uma vida cheia de dissabores. Aos primeiros concedem venturas, desde que façam libações, oferendas e orações fervorosas para admitir seus erros.

Adimanto então deseja saber como é possível que a justiça seja um Bem em si mesma e como se processará na alma de cada um. Espera que Sócrates o ensine com bons argumentos, pois, até aqui, tudo leva a crer que a injustiça é o que se deve procurar. Para satisfazer o desejo dos dois irmãos, Sócrates, tendo consciência de que o que foi exposto é o que se recolhe empiricamente, precisa mudar o modelo de discurso e propõe pensar uma cidade em *lógos* para ver os sinais da justiça primeiro nela e, depois, na alma de cada um, o que é aceito.

**Cap. II – A relação do Livro I com os três estamentos, as três
potências da alma e o Mito das Raças**

1. A cidade justa “primária”

Até o final do diálogo sobre o que é a justiça e se é um bem em si, Sócrates tentou mostrar que o homem justo não aprecia a injustiça. Ele comenta, em 352c, que os justos mostram ser sábios ao atuarem, ao passo que os injustos não conseguem atuar em conjunto, de modo que:

... se dissemos (serem) injustos aqueles que alguma vez levaram a cabo solidamente uma empresa em comum, estamos a fazer uma afirmação que de modo algum é verdadeira; pois não se poupariam uns aos outros, se fossem totalmente injustos; pelo contrário, as suas vítimas, e graças à qual faziam o que faziam; (352 c)⁹⁰

Nos injustos, a prática da injustiça uns com os outros é a norma. Sendo a justiça uma ordem nas coisas e a injustiça uma desordem (352a), Sócrates demonstra que a justiça possui nela mesma uma força que possibilita a unidade, e a injustiça, o contrário. Para exemplificar, introduz a alma no diálogo dizendo ser algo que possui em si uma virtude própria e que, atuando virtuosamente, é a própria justiça que se dá. Se a *dikaiosyne* e a *adikia* dependem de atos da alma na sua excelência ou não, é necessário que se saiba o que elas são para reconhecer o modo de agir do homem. Essa procura inicia-se em 369b e segue até 434c. Sócrates dirá que esse percurso exige “perspicácia de visão” e que, não sendo esse o seu caso (usando de ironia, evidentemente), conduzirá o diálogo como se fosse alguém de vista fraca que criasse imagens da justiça com letras maiúsculas ao procurá-la na cidade e, com minúsculas, ao procurá-la em cada um. Para os de “visão fraca” seria um grande achado se, primeiramente, ao terem

⁹⁰ Ὅτι μὲν γάρ καί σοφώτεροι καί ἀμείνους καί δυνατώτεροι πράττειν οἱ δίκαιοι φαίνονται, οἱ δὲ ἀδικοὶ οὐδὲν πράττειν μετ' ἀλλήλων οἰοῖ τε, ἀλλὰ δὴ καὶ οὐς | φαμεν ἐρρωμένως πῶποτε τι μετ' ἀλλήλων κοινῆ πραξαι ἀδίκους ὄντας, τουτο οὐ παντάπασιν ἀληθές λέγομεν' οὐ γάρ ἂν ἀπείχοντο ἀλλήλων κομιδῆ ὄντες ἀδικοὶ, ἀλλὰ δηλον ὅτι ἐνην τις αὐτοῖς δικαιοσύνη, ἡ αὐτοῦς ἐποίει μήτοι και ἀλλήλους γε καί ἐφ' οὐς ἦσαν, αμα ἀδικεῖν, (352c)

lido as letras maiúsculas, pudessem, depois, ler as minúsculas e verificarem que se trata da mesma justiça. Sobre essa imagem, Seth Bernardete⁹¹ considera que Platão tem uma “teoria da inversão”, ou seja, usa a imagem da ordem existente nos estamentos para lançá-la na alma de cada um enquanto equilíbrio das suas potências. A justiça que se estabelece na *pólis* enquanto ordem e medida, exposta na convivência pacífica entre os estamentos, nada mais que o modo como cada um tem nele mesmo seu próprio equilíbrio e que, necessariamente, será externalizado onde vive. Essa leitura demonstra exatamente que havia uma só justiça, da alma e da cidade, pois há um só caminho.

Glauco, Adimanto e Sócrates concordam com esse começo (368e) e, em 369a,⁹² Sócrates pede que contemplem *en logon* seu processo de nascimento da *dikaiosyne* nela, bem como da *adikia*. Convite feito, ele passa a apresentar, em 369b, a primeira e indiscutível afirmação: de que nenhum homem basta a si mesmo e todos têm necessidades de muitas coisas que não podem suprir por si. Essas necessidades levam à formação de um grupo, num mesmo local, que se auxiliam mutuamente para a sobrevivência e dá origem a uma *polisse agrupando em um mesmo local, dando assim, a origem da ada um.a que se refere a uma nas.* _____ . Notemos essa primeira concepção, bastante simples, que considera que *polis* é qualquer agrupamento humano em determinado lugar, que se proponha à sobrevivência, trocando trabalhos entre si. Na origem, diz Sócrates, existem três necessidades básicas: os alimentos imprescindíveis à manutenção da vida, a moradia como local de proteção e as vestimentas e coisas semelhantes. Para satisfazê-las, a cidade

⁹¹ BERNARDETE, S. *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*.1 ed. Chicago: The University Chicago Press, 1989, p. 46.

⁹² Ἀρ' οὖν, ἦν ὃ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καί τήν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἄν γιγνομένην καί τήν ἀδικίαν; (369a)

de dependerá de um número mínimo de pessoas que coloquem à disposição das demais o resultado do seu trabalho. Após essa afirmação, ele anuncia o segundo princípio (370b): “que cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes (*diapheron ten physis*)⁹³, cada um para a execução de sua tarefa”. Havendo disposições diferentes, Sócrates afirma que há que haver boa medida entre todos, pois (370c): “... o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras.” Esses são os dois princípios que nortearão o funcionamento também de uma cidade mais complexa a ser apresentada nos livros seguintes.

Passemos, agora, à construção da cidade, buscando o ângulo da sua divisão tripartida. Marquemos, porém, a importante questão levantada de passagem por Sócrates quanto à diferença de natureza entre os homens e a necessidade de especialização no trabalho, fato que, como veremos, liga-se à noção de *arete* na cidade justa como o filósofo a pensou. Num primeiro momento, ao fundar essa cidade muito simples, na qual todas as funções voltam-se para a produção que é direcionada exclusivamente à conservação da vida, há o problema da produção excedente e não foi pensado o excedente. Durante toda a vida que tiverem seus habitantes (372b), diz Sócrates, passarão trabalhando e cantando hinos em louvor aos deuses, em convívio amigável; e a quantidade de filhos também será regulada segundo os recursos que se tiver e por medo da pobreza e da guerra. Desse modo, em 372d, é dito que seus habitantes terão uma existência em paz, com saúde e, ao chegarem à velhice, transmitirão o mesmo modo de vida aos seus descendentes. Então, temos a primeira cidade

⁹³ διαφέρων τήν φύσιν (370b)

fundada “naturalmente”, se podemos dizer assim, segundo as necessidades primárias.

Como o objetivo é encontrar a justiça e a injustiça, ele instiga Adimanto e pergunta (371e) em que lugar ele “... encontraria a *dikaiosyne* e a *adikia* nessa primeira tentativa? E em quais das coisas examinadas elas poderiam surgir?” Adimanto responde (372a) que ainda não as percebe muito bem, a menos que tenham nascido das relações recíprocas entre os cidadãos. Ora, devemos entender que justiça, enquanto ordem e proporção fundada nos dois princípios apresentados, é a potência que atua na vida interna e externa dos seus habitantes. Quanto à injustiça, se por acaso viesse a surgir, presume-se que seja a desproporção no trabalho e na sua divisão. Se a justiça é fazer o que é devido a cada um segundo a sua natureza, é dar e receber o que lhe cabe; então, a injustiça seria a quebra deste princípio.

Este primeiro esboço de cidade é pouco interpretado pelos comentadores, pois que o consideram muito pouco estruturado. Levando em conta o pequeno número de cidadãos que a cidade teria, Monique Dixsaut⁹⁴ não a considera uma cidade, apenas uma associação de pessoas para satisfazerem suas necessidades básicas, apesar de não ser o que se lê no texto. Já Nickolas Pappas⁹⁵ sente falta das instituições, além das relações de poder que, de alguma forma, tornam complexas as organizações políticas que levariam o nome de cidade. Em razão dessa ausência de instituições e de poderes, Dixsaut e Pappas negam o estatuto de *polis* a tal associação, como também fará Glauco. Outro comentário é que ela jamais poderia ser a *polis* desejada por Platão, pois lhe falta espaço para a filosofia, o que seria inadmissível. Como se trata de um primeiro

⁹⁴ DIXSAUT, Monique. *Platon: Le désir de comprendre*. Paris : J. Vrin, 2003, p. 218

⁹⁵ PAPPAS, Nicolas. *A República de Platão*. Lisboa: Edições 70, 1995, p.79

momento, que tem como objetivo encontrar algo sobre a justiça e a injustiça, essa pequena organização serve como primeiro degrau de desenvolvimento para ampliar o que Platão pensa da *polis* e da alma humana, pontos que lhe são indispensáveis, como veremos. Ao criar sua cidade justa, o filósofo fará o que pede Dixsaut e Pappas.

Mas Glauco exige mais de Sócrates e quer ampliá-la, chamando-a de cidade de porcos (372e), inserindo nela delícias (*tryphosan*) e outras variedades não básicas. Então, essa nova cidade vem da exigência de Glauco, pois a primeira definição de justiça já está dada e não poderá ser mudada, mesmo com a ampliação exigida pelo dialogante. Se não se quer viver de forma rústica, mas com luxo e conforto, deixa-se a primeira cidade, que Sócrates considera sadia, e expandem-se os desejos secundários.

Este é um problema que toca a possibilidade de a alma multiplicar-se em desejos, o que leva à desmedida. Rachel Gazolla,⁹⁶ ao tratar dos desejos *epitimeticos* da alma, isto é, daqueles ligados à imediatez das coisas que queremos e que são, muitas vezes, coisas necessárias, afirma que desejar em si mesmo não é a questão platônica, pois todos os homens desejam e assim deve ser, mas há que adequá-los a uma organização política específica que venha a bem medi-los, organização essa que espelhará a própria alma de cada um. Para Janine Chanteur,⁹⁷ ao tratar da natureza humana, da cidade e suas necessidades, afirma que a cidade é o campo onde se desdobra o cumprimento desses desejos humanos, por isso Platão pensa em três estamentos, levando em conta três largas funções exigidas na cidade, dando a ela uma especificidade fundamental: ele pensa uma estrutura para a alma também tripartida, de modo que todos os

⁹⁶ ANDRADE, Rachel Gazolla. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade, um estudo sobre a alma*. Petrópolis: Vozes, 1994, pp.92-93

⁹⁷ CHANTEUR, Janine. *Platon, Le désir et la cité*. Paris: Sirey Craig, 1980, p.11

tipos de desejos, e não só os *epitímicos*, possam emergir de um modo justo. Os intérpretes estão em acordo, em geral, nessa leitura. Mas, como Platão conseguirá tal façanha?

Se o projeto é expandir a cidade e seus desejos segundo uma boa medida, conseqüentemente, deve-se aumentar o número de pessoas e auxiliares em todos os níveis, tanto quanto as mercadorias exigidas pelos desejos. Surge, justamente em 373d-e, a necessidade de ampliar o território da cidade para que possa haver alimentos para todos, tanto relativamente às necessidades básicas, quanto à aquisição dos bens supérfluos que os cidadãos venham a desejar. Para isso, ela terá, também, de comercialização com seus vizinhos, diz Sócrates, quanto ao que não possui e que se quer. Ora, sabe-se que nenhuma cidade é auto-suficiente em tudo, e terá que possuir mais terras ou comercializar com outras regiões, daí pensar em guerras não é arbitrário.

Se assim for, é preciso um estamento especializado para guerras e relações internacionais que não pode misturar-se com o produtivo: serão os guardiões. Essa segunda “classe”, juntamente com a dos produtores, técnicos, intermediários, será constituída por pessoas que tenham predisposição para o combate por natureza, e seu trabalho terá como foco proteger a cidade, interna e externamente, dos inimigos. Quanto à proteção interna, devem os guardiões vigiar a ordem e o funcionamento do todo para que cada cidadão exerça apenas aquilo que for de sua competência e não queira mais do que necessita segundo sua natureza. Ademais, que não cobice coisas além do que a cidade pode e deve dar. O próprio estamento dos guardiões deve atentar a si mesmo para que não se desvie, por excesso, de suas obrigações, pois, sendo guerreiros e fortes, é fácil se excederem na força contra outras e a favor de si mesmo.

Quanto à proteção externa, uma vez que há produção de riquezas, nada impede que outra cidade venha a desejar os bens que produz, e os guardiões serão treinados para o combate e proteção da sua própria. Essa será a diferença para com os *technikoi*: os guardiões não produzem nada, apenas protegem e guerreiam, por isso terão uma predisposição anímica diferente daqueles que lidam com a produção. O que se espera de sua natureza são qualidades muito específicas e baseadas no que Platão chamará de “natureza filosófica” (376b).

2. A introdução do estamento dos guardiões e a educação (livros II, III e IV)

Treinar um guardião suscita um novo problema: se antes fora anunciado que os homens nascem com naturezas diferentes, isso se reflete em suas habilidades para as mais diversas funções. Então, quem pode ser guardião? Como saber das disposições da alma de cada um? Ao expor, em 374b, que a competição bélica é uma “arte” (*techne*), os escolhidos apresentam, primeiramente, tendências que se manifestam na educação que terão na cidade justa. Diz Platão que tais disposições são como a de um cão de boa raça, o melhor paradigma para esse homem que será guardião porque o cão é um animal que agrega duas qualidades essenciais: ser manso com os conhecidos e o contrário com os estranhos. Notemos que essa é uma característica familiar a um jovem bem nascido à época: incisivos para descobrir coisas não claras, velozes para perseguir os inimigos, fortes e corajosos para lutar, o que significa ter certo tipo de ímpeto (*thymos*) de alma (375b). Então, o que aparece na educação é algo invisível: são sinais da alma de cada um. A potência guerreira de um homem diz de seu *thymos*

e os guerreiros de Platão têm a forma de alma impetuosa⁹⁸, são corajosos, têm natureza filosófica. Em 375 e Platão afirma que: “...Ora, não te parece que o futuro guardião precisará ainda de acrescentar ao seu temperamento fogoso uma natureza de filósofo...?”⁹⁹ Esse filósofo”é o homem capaz de distinguir entre contrários (amigo e inimigo no caso).

Considera W. Jaeger,¹⁰⁰ ao tratar da reforma da antiga Paidéia grega, que, no processo seletivo, Platão revela o seu claro sentido aristocrático ao formar a classe dos guardiões, mas deveríamos acrescentar que, se há uma aristocracia pensada por Platão, ela é bem diferente daquela vivenciada pelos gregos, que a tinham “de origem” e não como potência anímica, o que transforma todo o sentido da aristocracia que se pretende. A aristocracia guerreira, até neste momento de *A República*, é de alma, e o ângulo de interpretação terá necessariamente que se modificar.

Depois de apresentar os *phylakoi*¹⁰¹, Sócrates indica que a educação na Atenas histórica, é discutível. Isso porque, se na cidade justa os que podem discernir amigos e inimigos dependem da natureza e da educação, em Atenas o discernimento dos contrários vem ao acaso pelos versos dos poetas e dos argumentos criados nas assembléias; argumentos duplos que persuadem ou sentimentos que se fixam nas opiniões, de modo que um amigo e um inimigo constantemente mudam de “lugar” para um cidadão ateniense. Ora, os mitólogos (os poetas) são os grandes educadores gregos e criam sentimentos contrários

⁹⁸ A parte dela θυμοειδής ou traduzida por *timocrática* seria um movimento que tem origem no coração, no peito, referente ao ímpeto, ao fogoso, ao ânimo, à vontade, ao que dilacera o peito, o que chega a ser cruel.

⁹⁹ Ἀρ' οὖν σοι δοκεῖ ἐτι τοῦδε προσδεῖσθαι ὁ φυλακικός ἐσόμενος, πρὸς τῷ θυμοειδεῖ ἐτι προσγενέσθαι φιλόσοφος τήν φύσιν; (375e)

¹⁰⁰ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp. 763 a 765.

¹⁰¹ Ο φυλακίης, significa aquele que guarda e que vigia, o que protege, é uma classe, um gênero muito específico, são aqueles ligados pela *philia*.

nos homens quando usam de imagens as mais variáveis, desde doces imagens e imagens cruéis, sem atentarem à natureza de cada um ao nascer, de suas tendências anímicas. Para Platão, essa é a verdadeira função de um educador.

Então, quem poderá ser o educador da cidade justa? Só o governante¹⁰² (*arkousin*), aquele que emerge entre os guardiões e que, por natureza, é filósofo-governante: são os educadores-filósofos-governantes que levam em conta o conhecimento da natureza da alma, na delicada tarefa de imprimir matrizes nessa alma (processo educativo), visando à amizade (*philia*). Esses dados, o poeta grego não podia nem pensava em ter. A função de Sócrates será, então, a de apresentar um caminho que possibilite ver a justiça e a *philia*, e explicará nos próximos passos (até o Livro VI) como educar os cidadãos para a justiça, de modo a preservar a ordem do todo e a tendência natural de cada um.

3. As três potências da alma

Platão apresenta os primeiros passos para a educação em sua cidade, usando da mesma exigência da tradicional paideia grega (367e): ginástica para o corpo (*somasi gymnastike*) e música para a alma (*psyche mousike*). No entanto, dispensando o modelo da sociedade ateniense, censura os mitos da tradição homérica, hesiódica e lírica no que se referem à educação das virtudes. Como o modo de educar na justiça está atrelado à tese das três *dynameis* da alma, Sócrates, em 427e, anuncia que a cidade deve ter cidadãos sábios (ser sábia = *sophia*), corajosos e animosos (*andreia*) e equilibrados (*sophrosyne*) para que

¹⁰² Na verdade, o termo grego que aparece no texto é ἀρχουσιν, que se traduz por “governante” e, por ser aquele que guia, é a pessoa principal, o primeiro – derivado de *archonta* que são os chefes.

seja justa. São excelências que estarão nos estamentos segundo a necessidade do todo e as tendências de cada cidadão.

A procura da ordem indica quatro *aretai* para essa cidade: ser justa significa ter coragem, ter equilíbrio, ter sabedoria, portanto a análise, que se inicia em 428a e segue até 435b, apresenta virtudes e estamentos em reciprocidade: sabedoria aos governantes, coragem aos guerreiros, equilíbrio aos técnicos, sendo que tal modo de ser é já a própria ordem justa. Sem *sophrosyne* para todos, essa ordem não persiste. Espalhada em todos os estamentos estará, assim, a *sophrosyne* (428b em diante). A excelência dos governantes está em ter a visão do todo e de si mesmos, enquanto que a dos *phylakoi*, o ânimo e discernimento entre amigo e inimigo quer para si mesmos, quer para o todo, interna e externamente. I. M. Crombie¹⁰³ nota que o segundo estamento protege a cidade e a preserva das tentações e crenças impostas pelas leis referentes ao que se deve temer ou não. Já a temperança ou equilíbrio (*sophrosyne*, 430d – 432b) que, segundo Sócrates, é uma espécie de ordem e domínio também sobre os prazeres (que não analisaremos neste momento) pressupõe o domínio de si mesmo, particularmente.

Em 433 b, Sócrates pode afirmar que a justiça é o desempenho de cada um quanto à sua tarefa e consigo mesmo, sendo a excelência a *dynamis* específica que cada estamento precisa. Em seguida, sabendo que a alma humana tem três potências (*dynameis*), diferentes estados e atividades da *psyche* são pressupostos.¹⁰⁴ uma pela qual aprendemos (*mantanomen*), outra pela qual nos

¹⁰³ I. M. Crombie (ob. cit. p. 105 e 106) chama a atenção para esse termo, *sophrosyne*, que traduzimos por temperança, da qual não existe uma equivalência precisa. Por se tratar de uma virtude, significa uma espécie de conhecimento das próprias limitações e fraquezas, à luz da qual o homem se faz modesto, moderado e sóbrio. Segundo ele, isso abre para um amplo campo de qualidades e dificilmente admitiremos que todas elas possuem a mesma origem.

¹⁰⁴ Como se sabe, a *psyché* é um dos conceitos mais complexos existentes na filosofia de Platão (cf. *Timeu*, *Fédon*, *Fedro* e *Leis*). Neste caso específico, como o próprio tema exige, ficaremos

irritamos (*thymoimeta*) e pela qual somos impulsionados à coragem, à vaidade, às ações desse tipo. Há, ainda, uma terceira pela qual desejamos (*edonon*) coisas, no sentido mais imediato, e que todos os homens têm em grande número. Assim, é preciso explicar que essa espécie de “teoria tripartida” apresentada por Platão vale para todos os homens, mas que cada alma tem um modo de expressão de tais potências. Portanto, não podemos dizer que o estamento dos técnicos use a parte epitimética quando na verdade eles usam as três, e assim por diante. R. Gazolla,¹⁰⁵ ao tratar das potências da alma, em específico da parte *epitimetica*, informa que essa é a uma parte receptora do turbilhão de impressões ou afecções provenientes da exterioridade. Enquanto potência, essa é sua função específica, mas, como se sabe também, ela é o fundamento da classe dos artesãos. Só que o exercício da artesanaria vai além de receber impressões, ela precisa de medida para exercer a produção e realizar os desejos naturais humanos. Cabe à parte logística dar a ela a medida para o seu exercício. Pelo que expõe a comentadora, as partes *epitimetica* e *timocrática* são receptoras das afecções e a *logistica* é a intermediadora, é a que procura abrandar as impressões recebidas, usando boas palavras, dando harmonia e ritmo a cada uma delas. Por isso não podemos dizer que cada estamento se utiliza apenas de uma parte, mas as três estão atreladas; apenas cada uma das partes tem um modo maior de se expressar.

Ainda sobre as três potências da alma, T. M. Robinson¹⁰⁶ faz a seguinte pergunta: se haveria evidência da gênese e do desenvolvimento de uma doutrina da tripartição em diálogos que precedem *A República*, porque, talvez, essa teoria

centrados em *A República*. Caso seja necessário ampliarmos a compreensão sobre a alma, nos utilizaremos dos outros diálogos. Existem intérpretes que fazem estudos mais específicos: R. Gazolla. *O cosmo, o homem e a cidade*; Erwin Rohde. *Psique*; Thomas Robson. *A psicologia de Platão*.

¹⁰⁵ Ob. cit. pp.85 a 126.

¹⁰⁶ ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007. pp. 73-98.

tenha sido usada por Platão somente para *A República* por uma necessidade lógica do diálogo. Revela Robinson que o comum é encontrar nos diálogos anteriores sobre a alma uma distinção “popular” entre a razão e os impulsos, mas nada que fosse parecido com o que Platão elaborou em *A República*. O filósofo teria usado, portanto, de motivos técnicos: três estamentos, três potências, três virtudes básicas para cada um. Já I. M. Crombie¹⁰⁷ afirma que essa doutrina é tradicional, pitagórica e que se refere às três formas de vida: a sábia, a honrada e a dos bens materiais. Para Robinson, essa é uma suposição que se abre para debates acadêmicos, mas não há como concluir que a colocação pitagórica seja alusiva às três partes da alma platônica. R. Gazolla¹⁰⁸ considera que Platão realmente pensa a alma como três potências, conforme deixa sugerido no diálogo *Timeu*. O assunto é interessante, mas não cabe desenvolvê-lo em nossa investigação, porém é digno de ser marcado.

Lembremos que, nos textos de Hesíodo¹⁰⁹ e Homero,¹¹⁰ é apresentada a necessidade de equilíbrio das forças divinas nas cosmogonias, havendo uma divisão em três lotes destinais (Moira) para as seguintes divindades: Zeus, Poseidon e Hades. Três regiões, três potestades, três modos de exercer poderes. Apesar de não haver reciprocidade entre os modos de exercer o poder na cidade e as três potências da alma de Platão – por se tratarem de deuses –, essas divindades ordenavam os limites, criavam ordem, justiça: ¹¹¹

Não me sujeito, por isso, a fazer-lhe as vontades, contente-se.

¹⁰⁷ Ob. cit., pp. 108-112.

¹⁰⁸ Ver: GAZOLLA, Rachel. *As duas almas do homem no Timeu de Platão*. Hypnos, São Paulo: Palas Atenas, n. 7, 2001.

¹⁰⁹ HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

¹¹⁰ HOMERO. *Ilíada*, canto XX, vv.180 a 200.

¹¹¹ Zeus é responsável pelo Céu, Poseidon pelo Oceano e Hades pelas profundezas onde os mortos habitam. Pôr limite a cada lote coube a Zeus como pai dos deuses e dos homens. As interferências entre eles criavam situações difíceis, como se sabe pelos textos de Homero, como não o é manter a ordem na cidade ou em si mesmo. (HOMERO. *Ilíada*. Canto XV, vv 180 a 200. Trad. Carlos Alberto Nunes).

Foi dividido em três partes o mundo; cada um teve a sua.
Postas em sorte, me coube morar para sempre no reino
Do mar espúmeo; a Hades foram as trevas sombrias entregue;
O vasto Céu, pelas nuvens cercado e pelo éter, a Zeus
A terra imensa e o alto Olimpo, em comum para todos ficaram.

Como, então, manter a unidade ordenada de partes diferentes? Para Terence Irwin,¹¹² Platão precisa criar o “princípio dos contrários”, que terá como função demonstrar que a alma possui partes com características específicas e contrárias, de modo que as ações anímicas se expressem enquanto tal e diversas. Ele pergunta se a mesma coisa não pode fazer e padecer sob o mesmo aspecto em certas ações, o que significa que o mesmo sujeito não pode (ou pode), ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos na mesma parte da alma relativa à mesma coisa. E considera que:

a) A aceitação e a busca de X são contrárias à recusa e ao repelir de X. Por exemplo, saber que se tem fome e se busca algo para comer e que não posso negar a fome e nem repelir a comida.

b) Os apetites (por exemplo, a fome e a sede), as vontades e os desejos de X equivalem à aceitação e busca de X. Isto é, se quero comer, vou em busca do alimento e não o recuso.

c) A negação, a falta de vontade e a inapetência equivalem a desprezar e evitar X.

d) Em ocasiões, sentimos às vezes vontade de beber e desprezo pela bebida.

¹¹² Ob. cit., pp. 340-342.

e) Como esses estados são contrários – pelo estabelecido desde (b) até (d) – e, portanto, não podem pertencer ao mesmo aspecto da alma –, pelo estabelecido em (a), devem pertencer a aspectos distintos dela.

Assim, conclui Irwin, a forma como sentimos e agimos, ao desejarmos ou repudiarmos certas coisas, demonstra que a alma possui modos que respondem às três ações diversas: compreender, irritar-se e desejar. Por exemplo, posso ter fome e compreender que devo comer ou não porque estou enfermo, ou irritar-me ou não porque não posso comer ou não encontrei comida, etc. Ora, Sócrates destaca em 439d que:

Não sem razão, disse eu, que consideraríamos que eles são dois elementos distintos um do outro; a um deles, aquele com que ela raciocina, chamaríamos elemento racional da alma (*logistikon*), e ao outro, aquele com que ela ama, sente fome e sede e se agita em torno dos outros desejos, chamaríamos de elemento irreflexivo (*alogiston*) e concupiscente, companheiro de certas satisfações e prazeres.¹¹³

No *Fédon*, Sócrates manifesta que, quando se sente prazer ao coçar a perna também se sente dor se for demasiada a busca do prazer de coçar (60c), indicando que são duas sensações contrárias em uma e podem ser simultâneas, o que, neste caso, diz respeito a partes da alma que podem estar em contradição: compreendo que quero prazer, por exemplo, mas sinto dor ao procurá-lo.

Por natureza, todos os homens pensam, se irritam e desejam coisas imediatas às sensações, mas não existe uma topografia da alma, apenas uma

¹¹³ Οὐ δὴ ἀλόγως, ἦν ὃ ἐγώ, ἀξιώσομεν αὐτὰ διπλά τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τό μὲν ὡ λογίζεται λογιστικόν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τό δὲ ὡ ἔρα τε πεινῆ καὶ διψῆ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόχται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἕταιρον. (439 d)

imagem de uma topografia para a paidêutica socrática¹¹⁴. Há interferência de uma potência sobre outra, como se nota. Pelas interpretações de Monique Dixsaut¹¹⁵ e Terence Irwin,¹¹⁶ ao analisarem esse relacionamento entre as três partes da alma, é afirmado que, por serem potências, cada uma exerce sua função: pelo que se nomeia *epitimetico* (ou de desejante), timocrático ou animoso, o logístico ou racional. A dificuldade está na medida das *dynameis*, já que sua força necessita de ordem e proporção na *polis*. Caberá, nesse caso, à parte *logistica* cuidar de tal ordem e proporcionalidade usando certos modelos para que as outras duas potências tenham bom desempenho e se subordinem a ela. Uma vez que a potência logística deva governar as outras duas e a si mesma, nada mais propício que o filósofo governe e estabeleça a ordem anímica e política.

No contexto psíquico de cada um, a justiça se expressa na forma como o *logos* ordena a parte desejante (*epitimetica*) e a parte animosa (*timocratica*), dadas as relações mútuas. Sendo a *timocrática* uma espécie de “auxiliar próxima” da *logistica* (pois o filósofo-rei emerge dos *phylakoi*) e, se não forem corrompidas por uma educação viciosa, a justiça estará nelas para que o *logístico* cuide da alma toda, vigiando a parte *timocratica* e a *epitimetica*, necessariamente bem medidas segundo os propósitos da justiça. No caso da produção de bens primários, por exemplo, ou da ação amiga entre cidadãos, todos os desejos serão satisfeitos na medida do possível, medida esta determinada pela ordenação do todo e sua amizade. Quanto à injustiça, seria a rebelião, entre essas três potências, o que se projetaria na rebelião dos estamentos políticos. A rebelião

¹¹⁴ No *Timeu*, Platão faz uma topografia da alma no corpo humano, colocando a parte imortal com sede na cabeça e do pescoço para baixo espalhou a parte mortal da alma (69a-71e).

¹¹⁵ Op. cit., pp.191-201.

¹¹⁶ Op. cit., pp. 405-431.

surge da indisciplina (*akolasia*, 444b), da covardia (*deilia*) e da ignorância (*amatia*), bem como de toda a maldade (*kakia*).

4. A educação dos três estamentos

Jaeger¹¹⁷ afirma sobre o assunto que:

[...] todo povo que atinge certo grau de desenvolvimento sente-se naturalmente inclinado à prática da educação (*paidéia*)... e uma educação consciente pode até mudar a natureza física do Homem e suas qualidades, elevando a sua capacidade a um nível superior.

Esse comentário parece muito cabível ao que Platão pretende. Todo o esforço do filósofo é para elevar as condições dos cidadãos para saberem de si e da própria cidade onde habitam. A cidade tem um modo para estimular as potências da alma, aguçando seus desejos quanto ao que Platão indicará como justo ou injusto, por isso a educação é instrumento de contenção para a possível desmedida no âmbito dos desejos de cada um e do todo¹¹⁸. Educar os cidadãos desde a infância e com finalidade bem definida é o único modo de incutir neles o que o filósofo crê ser a justiça (377b):

Tu sabes que em qualquer empreendimento, o mais trabalhosos é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é, sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a marca que alguém queira imprimir em cada um.¹¹⁹

¹¹⁷ Ob. cit., p. 3.

¹¹⁸ Platão indicará, no Livro VIII, a decadência das cidades devido ao modelo educativo adotado e que vem a corrompê-la.

¹¹⁹ Ούκυν οισθ' ότι ἀρχή παντός ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε καί νέω καί ἀπαλῶ / ὅτων; μάλιστα γάρ δὴ τότε πλάττεται, καί ἐνδύεται τύπος ὅν ἂν τις βούληται ἐνσημῆνασθαι ἐκάστω. (377b)

A comentadora G. Maciel de Barros¹²⁰ insere este assunto ao tratar dos jogos e educação na Grécia clássica. Considera que o grego não via, então, a “criança”, mas o ponto de partida para o adulto. Com relação a Platão, seu ângulo é bem pontual: se não se educar na mais plena infância, objetivando o bem comum, poderemos falhar quanto ao adulto com o perfil de uma cidade democrática, mas, no caso de Platão, a democracia não é o que lhe interessa. Então, o que hoje é aparentemente pouco, com o próprio movimento da vida, será muito. Ao descartar o modelo existente, mantém algo dele: ginástica para o corpo e música para a alma. É criado um novo projeto educativo, no qual, mantidas a música e a harmonia com outros objetivos, há a grave crítica aos poetas e músicos tradicionais quanto às suas “pedagogias”.

A educação correta não será fácil sem que haja um mito para acreditarem desde o princípio, que venha a desenvolver em cada um a imagem de que a cidade seja uma grande família unida pelos mesmos laços de *philia*. Platão cria, então, o nomeado Mito das Raças, relatando que todos devem saber de seu nascimento quanto ao mesmo pai e mesma mãe, como será visto. Como nos relatos homéricos, os deuses opõem-se uns aos outros, guerreiam, têm inveja, ciúmes. Essas imagens são perigosas para o começo de uma educação, pois estimulam à desmedida, o excesso, a falta do que Sócrates mais preza, isto é, a *philia*. Há, portanto, uma inversão: inicia-se pela Música,¹²¹ para formar a alma com bons *arithmos* e a ginástica para o cuidado do corpo pelo mesmo motivo.

¹²⁰ BARROS, Gilda Naécia Maciel de. *Platão, Rousseau e o Estado total*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1996, p. 127.

¹²¹ *Mousiké* significa arte das Musas, é o que hoje chamamos de belas artes, música, poesia, literatura e as artes plásticas e cênicas. Hesíodo, em sua *Teogonia* (v.77,78 e 79), informa que as Musas são nove: Glória (Κλειώ), Alegria (Εύτέρπη), Festa (Θάλειά), Dançarina (Μελπομένη), Alegre-coro (Τερψιχόρη), Amorosa (Έρατώ), Hinária (Πολύμνιά), Celeste (Ούρανίη) e Belavoz (Καλλιόπη).

O Mito das raças (415a-c) conta que todos são filhos de uma mesma origem, mas que a divindade misturou na sua criação três metais: ouro nos que serão aptos para governar, prata nos auxiliares e ferro e bronze nos lavradores e demais artífices. Dessa forma, é apresentado o fundamento para as diferenças e, ao mesmo tempo, é criada pela mesma natureza, ao menos parcialmente, por serem todos irmãos. Esse mito já tem seus sinais no Livro I, quando Sócrates dialoga com Céfalo (330d - 331a) sobre a vantagem da sua fortuna, e ele responde que é não ter dívidas nem como seus próximos e nem com os deuses. Os valores da educação mítico-poética de Céfalo deu-lhe uma medida que, apesar de ter vindo externamente, ele a assimilou internamente. O Mito das Raças pretende tal assimilação: que cada um tenha razões de nascença para exercer uma função de acordo com sua constituição, de modo que o mito possa fundar a divisão de poderes e funções sem inimizade.

Se assim for, não haverá a idéia do “poder do mais forte” como pensara Trasímaco. A diferença nas habilidades é algo que, segundo o mito, transcende a vontade dos homens, e a justiça se expressa, assim, como ordem dos estamentos em suas habilidades e ações, as potências anímicas exercidas em harmonia e fundadas no sentimento de *philia* (timocrático) e na sabedoria sobre a *philia* (logístico), que a todos diz respeito pelo modelo de educação recebido.

Esse mito não é muito explorado pelos comentadores. Isso leva-nos a buscar certa verticalidade na obra de Jean-Pierre Vernant,¹²² *Mito e pensamento entre os gregos*, que nos auxiliará quando de sua análise mítica do pensar. Sabe-se que o Mito das Raças platônico tem semelhança com o mito de Hesíodo, na obra *Os trabalhos e os dias*, quando ele apresenta o seguinte (v.106 a 201): que

¹²² VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Européia de Livros/Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

os imortais criaram primeiro entre os mortais a raça de ouro; uma raça que não preocupava, pois a terra os nutria, viviam longe das penas e das misérias. Por desígnio de Zeus, essa raça cobriu a terra e foi transformada em gênios e curadores dos homens. Zeus criou, então, uma segunda raça, a de prata, considerada inferior à primeira, uma geração que vivia cem anos como filhos junto das mães e, quando cresciam, padeciam de dores por insensatez, pois não podiam conter o excesso. Zeus, encolerizado, escondeu-os por não honrarem os deuses e cria, então, a terceira raça: a de bronze. Essa raça terrível e forte, guerreira, que por si só se destrói e vai ao Hades. A quarta, a dos Heróis (chamados de semideuses), é considerada mais justa e mais corajosa. Ora, a essa raça Zeus acolheu na Ilha dos Bem-Aventurados. Finalmente, a quinta é a de ferro, cujo destino é a labuta do dia e o penar da noite, além das angústias que os deuses lhe dão. É uma raça de homens desmedidos e que Zeus destruirá um dia.

Ao reelaborar o mito, em 414d, Platão ensina a sua cidade que todos são filhos da terra, convicção que, segundo M. H. R. Pereira,¹²³ só a raça grega teve na sua memória por não ter sido expulsa do território na invasão dórica. Platão resgata esse ponto: ter a certeza sobre a origem na forma de viver, lembrada sempre pela educação, ajuda no saber e sentir *philia*. Quanto às dessemelhanças? Sócrates diz em 415a,b:

Vós sois efetivamente todos irmãos... mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou junto (*syemeixen*) ouro (*krison*) na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares (*epikouroi*), prata (*argyron*); ferro

¹²³ In. PLATÃO. *A República*, referência 88. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

(*sideron*) e bronze (*chalkon*) aos lavradores (*geurgois*) e demais artífices (*demiourgois*).¹²⁴

Como o ouro caracteriza aquele que traz maior disposição para o uso logístico e terá, necessariamente, *sophrosyne*, este será o que pode ser justo e governar justamente. Presume-se que os de prata serão os *phylakoi* e os de bronze os *technikos*. Há, portanto, certa reciprocidade com o mito hesiódico. Enquanto o mito de *A República* tem função paidêutica, o de Hesíodo canta o que as Musas lhe disseram e serve para alertar os homens, mas não transformá-los.¹²⁵ O cuidado pedagógico parte da origem e, “em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro...”, como dissemos antes. A empreitada para a construção de uma cidade saudável terá que explicar a tendência humana aos excessos, e tudo vale para obter isso, inclusive censurar a poesia para purificar as sementes internalizadas desde outras gerações.

No entanto, se Platão dispensa a educação poética tradicional, não dispensa os deuses que os poetas cantam em seus versos. Analisará, por argumentos, o que é divino e esse divino não pode estar sob os ventos da discórdia, da inveja, e intolerância, pois é divino. Por ser divino, é um ser simples (380c – 383c) e, por isso, não se modifica, logo, não pode ser mau nem ser origem do mal se eu afirmo que, em sendo divino, é bom. Platão dá, assim, por argumentos, um novo estatuto ontológico ao divino, deslocando-o do mito. A

¹²⁴ ‘Ἐστὲ μὲν γάρ δὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί,...ἀλλ’ ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὕμνων ἱκανοὶ ἀρχεῖν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμιώτατοί εἰσιν ὅσοι δ’ ἐπίκουροι, ἀργυρον σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς. (415a-b)

¹²⁵ K. Jareski, em processo de elaboração de tese sob orientação de Rachel Gazolla (PUC-SP), ao fazer um estudo sobre a função do mito em Platão, comenta que este é um recurso que tem função específica: primeiro o mito serve de mediador ao “lembrar” a alma, na conversa de Céfalos, do Hades, local de expiação das injustiças cometidas, e “redirecionando-a” para aquilo que indiretamente se apresenta como essencial, a justiça em si mesma. Segunda função é promover uma série de disposições anímicas, de afecções, pelos recursos às inúmeras potencialidades da alma.

diferença entre cidadãos é considerada, portanto, por natureza ou, pelo mito, por origem familiar, conforme a divindade.

5. As teses do Livro I acomodadas na cidade justa

A tese do primeiro personagem do Livro I, Céfalo, parece-nos relacionada aos valores do estamento dos artesãos na cidade justa. No tocante ao desejo mais controlado que possui, já em idade avançada (328d), e seu gosto pela conversa, são pontos privilegiados na visão platônica. Os prazeres que mais facilmente levam à desmedida – amores, bebidas, comida -, sobre estes ele não se deixa mais levar e, ao contrário das mazelas da velhice, não parecem afetá-lo como afetam os gregos arcaicos, conforme apontamos no início. Ao apresentar-se como um ancião (330b), um homem de negócios e rico, que leva em conta as divindades, além de restituir suas dívidas, tais qualidades poderiam estar, também, entre os *technikoi*. Que Céfalo é um *technikos* está claro, que construiu sua vida para satisfazer as necessidades básicas e algumas mais, não há dúvida. A vida do primeiro estamento da cidade justa aparece respaldada nesse tipo de vida.

Tal especificidade -viver de acordo com os mitos, produzir, ter bens e família – é a mesma de Céfalo. A base produtiva, segundo Platão (369c), tem a convicção de que o que faz é o melhor para todos, recebendo e restituindo aquilo que é necessário para cada um, usando do que pode fazer e deve fazer, usufruindo da cidade para tudo o que precisar também, e sem eles a cidade sequer pode existir. A cada um o que ele pode fazer, e fazer bem para todos, como diz Platão (374b-c) :

Não deixemos o sapateiro trabalhar ao mesmo tempo como lavrador, tecelão ou pedreiro, mas apenas como sapateiro, para que seu trabalho nos forneça produtos belamente nascidos; da mesma forma procedemos com os outros, indicando para todos uma única atividade e mais de acordo com sua natureza, com inteiro ócio dos demais, a que deveriam se dedicar toda a vida, para não perderem a oportunidade de trabalhar belamente. (374b-c) ¹²⁶

Não era isso que acontecia em Atenas: muitos eram proprietários de terras, produtores, comerciantes e pela posse se tornavam governantes sem se dedicarem a qualquer função específica, criando gregos e não gregos assalariados para isso. Uma cidade com tais diferenças conhecidas, mas com outras de ângulo diverso (por natureza e educação) não tolerará tal prática. Os fabricantes, de acordo com as inclinações, podem ser tanto sapateiro, carpinteiro, fabricantes de mantas, agricultores e tantas outras funções necessárias a uma cidade, e a restituição que Platão pretende não é aquela que a cidade empírica coloca – a dívida de um para um -, mas a dívida de um para todos. Essa parece ser a grande mudança de perspectiva aplicada à tese de Céfalo. O sentido é, agora, profundo, pois se pergunta o porquê dessa ação e em que ela contribui para a manutenção da cidade justa.

Sócrates já havia alertado Polemarco, filho de Céfalo (331c), sobre a necessidade de pensar essa reciprocidade, pois não se restitui alguém pelo simples fato de estar devendo (regra externa), mas devemos levar em conta a condição da pessoa ao receber o devido, se está em circunstâncias adequadas para receber (análise interna). Acreditamos que Céfalo serve, em parte, como

¹²⁶ 'Ἄλλ' ἄρα τόν μὲν σκυτοτόμον διεκωλύομεν μήτε γεωργόν ἐπιχειρεῖν εἶναι ἄμα μήτε ὑφάντην μήτε οἰκοδόμον, ἀλλά σκυτοτόμον, ἵνα δὴ ἡμῖν τό της σκυτικῆς ἔργον καλῶς γίγνοιτο, καί τῶν ἄλλων ἐνί ἐκάστῳ ὡσαύτως ἐν ἀπεδίδομεν, πρὸς ὃ ἐπεφύκει ἕκαστος καί ἐφ' ὃ ἐμελλε τῶν ἄλλων σχολήν ἀγωνίᾳ διὰ βίου αὐτό ἐργαζόμενος οὐ παριεῖς τοὺς καιροὺς καλῶς ἀπεργάζεσθαι"(374b-c).

modelo de valor para o primeiro estamento, e, ao apresentar a natureza dos artesãos - no Mito das raças como a raça de ferro e bronze -, narra que todos os homens possuem na alma, além da potência logística e timocrática, disposição para o *epithymetikon*, isto é, para a força do desejar. No caso das necessidades básicas, não só sua satisfação, mas como procurar fazer para tal, depende, primariamente, do *epithymetikon*, aliado às outras potências. Quanto ao modo de produzir, Platão dá um significado novo para as técnicas, uma vez que cada um educado para ter a visão de onde está – uma cidade justa -, deve exercer seu trabalho preocupado com a sua boa finalização. Esta é a chamada excelência da técnica. Todo artesão deve ter *arete*. Isto significa que estará em busca do melhor, quer no fazer, quer no ser; logo, será justo.

A produção, portanto, acompanha o campo ético e o político, não é só um processo de atos mecânicos. Essa visão da *arete*, ligada ao modo de agir e ser, servirá para todos os outros estamentos porque, na verdade, trata-se de uma “reforma interna”, como será explicado na investigação do Livro VIII.

*

Na segunda tese, a de Polemarco (332 d - aos amigos paga-se com o bem e aos inimigos com o mal), há nela uma ideia de reciprocidade que é conhecida por Platão: no estamento dos guardiões, ao distinguir amigos de inimigos, aí está implícito que aos amigos o bem e aos inimigos o mal. Se investigarmos a História da Grécia, as Confederações e Ligas formadas, os constantes combates entre os opositores, com novas Ligas e novas Confederações dependendo das circunstâncias do pós-guerra, essa reciprocidade será evidenciada. Heródoto e Tucídides têm exemplos de combates baseados em relações mutantes entre os

que são amigos e inimigos.¹²⁷ O que Sócrates procura demonstrar a Polemarco (333e -334b) é a sua falta de clareza sobre o ato de fazer o bem e de fazer o mal, mesmo quem é amigo e quem é o inimigo, como no caso de um médico e de seu paciente, por exemplo. A tese de Polemarco coloca a questão do combate não mais entre *logoi*, mas entre guerreiros, como são os *phylakoi* do segundo estamento. Não se trata de produzir, mas de guerrear, e para isso há que discernir bem, ter a “natureza filosófica”, como já apontamos antes. O que Platão espera é que seu guardião seja um cão de boa raça, capaz de diferenciar o amigo e o inimigo em qualquer circunstância, tanto dentro da cidade como fora dela. Ele quer discernimento que Polemarco não teve.

Assim, guerrear terá uma *arete* muito específica: a coragem, discernimento entre opostos, visão de um bom fim. Não mais uma aparência de justiça, mas a justiça mesma que impregna o modo de ser de cada guardião e de toda a cidade que, além de produtora, é guerreira, quando necessário. Só assim a *philia* pode emergir, como emerge no estamento produtivo. Notemos, ainda, que a *sophrosyne* é também virtude para os guardiões como para os artesãos.

No Livro V, Platão fala dos amigos externos e aponta a necessidade de os guardiões saberem se portar diante dos inimigos num combate (469b e seg.), o que implica, primeiramente, saber a diferença entre guerra (*polemos*) e sedição (*stasis*). A guerra é um combate com estrangeiros, a sedição é a discórdia política, uma doença da cidade. A forma de o guardião lidar com os dois conflitos são diferentes, pois a guerra é uma batalha entre pessoas diferentes, porque não cidadãos, e, quando submetidos ao poder, tornam-se escravos. Já numa sedição

¹²⁷ Ver: HERÓDOTO. *História*: o relato clássico da guerra entre os gregos e persas. TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*.

ou conflito entre iguais, os helenos abstém-se de escravizar seus semelhantes, impondo-lhes certas condições limitantes de vida por um tempo.

Esse parâmetro serve aos *phylakoi*. Platão completa e aprofunda o dizer de Polemarco. Os guardiões têm as potências da alma combinadas – como também os artesãos – de modo justo, harmonioso e usam das três (*logístico, timocrático, epitimético*) na medida de sua função e natureza.

*

Quanto à tese de Trasímaco (338c), de que a justiça é a conveniência do mais forte, é preciso mudar o foco. O valor “forte” terá, então, outro sentido para o governante justo. Ora, qual é mesmo a função do governante? É legislar visando ao bem comum da cidade. Para isso, ele tem como referência o ideal do Bem, que Trasímaco não tem, mas aceita que “o mais forte” deva governar porque tem mais força persuasiva, mais uso da capacidade logística. Então, Platão expande a noção de *logos* como linguagem de argumentos. Não se trata somente de argumentos, de modo a dizer, mas de pensar.¹²⁸ Essa forma expandida do *logos*, enquanto força persuasiva, se expressa no Mito das Raças e na pedagogia estabelecida na cidade justa para a educação dos estamentos.

Ora, mas o que possui o governante filósofo que o diferencia dos demais e o que possibilita, a ele, o exercício do poder para governar? Para responder a essa pergunta, poderemos seguir dois vieses possíveis: um seria o *Timeu*¹²⁹

¹²⁸ No final do Livro V e nos Livros VI e VII, são explicadas a competência e a formação do governante-filósofo. Não é aquele que lida com as aparências das coisas, mas é aquele que é amante do saber do que realmente é. Não entraremos na epistemologia de Platão. Basta saber que aquele que sabe da ordenação de todas as coisas, da busca das essências e da incidência desse saber e nas ações é aquele que pode governar porque tem larga visão. Veja-se CROMBIE, I. M. *Análises de las doctrinas de Platón*. PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. JAEGER, Werner. *Paidéia*.

¹²⁹ Ver. GAZOLLA, Rachel. *As duas almas do homem no Timeu de Platão*; também: *O cosmo o homem e a cidade*. ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. Ob. Cit.

quando Platão trata da origem da alma, na sua cosmologia, mostrando as duas almas humanas e suas respectivas funções. O outro é a própria *A República* com o Mito das Raças e as partes da alma por ele apresentado. Seguiremos *A República*, mas em algum caso, se necessário for, apontaremos passagens do *Timeu* como suporte da nossa investigação, uma vez que a alma, na sua origem e nas suas partes, é um pouco difícil ser apanhada.

A primeira semelhança entre *A República* e o *Timeu* relaciona-se à origem da alma que é sempre de origem divina. Na cosmologia da referida obra, ela nasce do trabalho de um demiurgo criador (Tim. 30b, c) e n'A República, no Mito das Raças (Rep. 415a), ele faz referência ao deus que modelou os homens agregando, unindo (*synemeizen*) certos elementos que vão diferenciá-los na forma de agir. Na alma dos governantes, agregou ouro na sua composição, por isso são mais preciosos. Esse recurso de linguagem, a mítica, Platão às vezes lança mão dela para expor sobre coisas difíceis, por exemplo, sobre a alma.

Em outro momento, em *A República*, depois de já ter exposto nos Livros II e III sobre os estamentos, vai verificar se, da mesma forma como a cidade está organizada com funções específicas, se os homens exercem funções exclusivas de acordo com partes da alma, cumprindo tarefas determinadas. Em 439 d - e, ele observa primeiramente dois elementos característicos da alma: um pelo qual raciocinamos (*logistikon*), um outro pelo qual desejamos de forma irreflexiva (*epithymetikon*) e, em 441a, encontra a terceira parte, a atimocrática (*thymoeide*) ou impetuosa, colérica. Dadas as partes constituintes da alma, resta saber das funções de cada uma. Em 439 a, b, afirma o seguinte:

- Portanto, se há uma certa bebida, há também um certa sede... Então, a sede propriamente não é nem de muita nem de pouca, nem de boa nem de má, nem numa palavra, de uma certa bebida, mas,

por sua natureza, propriamente só é sede?... A Alma do sedento, na medida em que ele tem sede, não quer senão beber... É isso que deseja e busca.... se um dia algo a retém quando está sedenta, nela haveria algo que não é o próprio do sedento e que a leva, como se fosse um animal, para que beba? É que, afirmamos nós, a mesma coisa, com a mesma parte de si mesma, não pode causar, em relação à mesma coisa e ao mesmo tempo, efeitos contrários.¹³⁰

Ao fazer essa afirmação, Platão nos aponta para uma parte da alma que dá medida para a parte desejante dela, a logística. Pelo o que é exposto por Platão, há um certo “movimento” entre as partes da alma que possibilita a algumas das três partes serem bem mais perceptíveis que outras, mas, ao se observar que existe uma das partes que limite estabelece limite para a parte desejante, ela é que dá o equilíbrio para as demais partes se manifestarem; caso contrário, não teríamos homens, mas animais levados pelos desejos naturais da fome, sede etc.

Essa parte que concede aos homens harmonia na ação e é a preponderante nos governantes filósofos, nos leva a observar que a primeira forma de poder concentrada em alguns homens está nessa natureza de ser de cada um, e, no caso do filósofo, o logístico é essa potência. Se ele tem essa potencialidade e percebe nele mesmo o controle que exerce sobre as demais partes, equilibrando a forma de ser, essa deve ser a mesma função que se espera para uma cidade que pretenda ser justa.

É da harmonia do interno de cada um, das partes da alma, que se espera externalizar o funcionamento da cidade, onde todos exerçam funções específicas de acordo com a potência mais acentuada da sua alma, em benefício de todos.

¹³⁰ Ούκουν ποιου μέν τινος πώματος ποιόν τι καί δίψος, δίψος δ' ουν αύτο ούτε πολλου ουτε όλίγου, ούτε άγαθου ούτε κακου, ούδ' ένί λόγω ποιου τινος, άλλ' αύτου πώματος μόνον αύτό δίψος πέφυκεν;...Του διψωντος άρα ή ψυχή, καθ' όσον διψη, ουκ άλλο τι βούλεται ή πειν, καί τούτου /...Ούκουν εί ποτέ τι αύτήν άνθέλκει διψωσαν, έτερον άν τι έν αύτη ειη αύτου του διψωντος καί άγοντος ώσπερ θηρίον επί τό πειν; ού γάρ δή, φαμέν, τό γε αύτό τω αύτω έαυτου περι τό αύτό άμ' ά τάναντία πράττοι. (439 a-b)

Nesse caso, a justiça é sim o poder do mais forte, tanto internamente, na alma, quando o *logos* dá a medida de cada potência, como externamente na cidade, dando a possibilidade de cada um exercer aquilo que mais tem disposição para fazer, visando ao Bem de todos.

Sabendo-se então que o governo na cidade justa será exercido pelo mais forte no uso da sua potência logística, isso demonstra certa semelhança às cidades históricas com relação à concentração do poder nas mãos dos dirigentes políticos. Exerce o poder aquele que de alguma forma tem a concentração de algum tipo de poder. O que se tem empiricamente no curso da história, quanto ao poder político, é a sua concentração em grupos, o que é aceitável, mas esse exercício do poder político se abre para a seguinte questão: como é que esse grupo vai exercer o poder e em benefício de quem? Esse ângulo do exercício do poder, em *A República*, não é mais em benefício ou conveniência do mais forte em seu benefício particular, mas em benefício de todos. Mas, para que se tenha um governo que legisle em benefício de todos, é preciso saber o que a cidade deve fazer para que siga nessa direção do bem comum; caso contrário, é necessário se perguntar o seguinte: o que impossibilitaria o governante, já que nele está centrado o poder, de ser corrompido e que não venha a legislar em sua própria conveniência tal como pensou Trasímaco? Para responder a essa questão, Platão primeiro deve expor sobre o que realmente corrompe os filósofos, por serem eles os governantes da cidade justa, e depois deverá demonstrar como se forma um filósofo governante, de tal forma que se possa evitar, dentro de um certo limite, a sua corrupção.

Essa explicação é exposta no Livro VI (391 a seg.) onde o filósofo trata logo de lembrar os ouvintes que são poucos os que nascem com a natureza para um

filósofo perfeito e que as mesmas qualidades naturais, que foram elogiadas de forma positiva na cidade como a coragem, a temperança, a beleza, a riqueza e a força física, são elas também boas para corromper e afastar aqueles com disposição anímica para a filosofia. Sobre isso comenta Sócrates que:

... afirmaremos que também as almas mais bem dotadas, se lhes couber uma educação má, virão a ser excepcionalmente más? Ou pensas que as grandes injustiças e a maldade pura e simples vêm de uma natureza medíocre e não de natureza vigorosa mas corrompida pela educação, e que uma natureza fraca jamais virá a ser causa de grandes bens e grandes males? (491e)¹³¹

A referência feita por Platão à má educação remete aos sofistas que, segundo ele, são apenas conhecedores das reações dos homens e as utilizam nos tribunais como manobras para atingirem seus objetivos. São conhecedores de opiniões sobre as coisas sem saber dos seus fundamentos. Com isso, eles levam a grande maioria a acreditar na multiplicidade do belo, sem se perguntarem por ele em si mesmos, deixando dessa forma os homens atrelados apenas às coisas opináveis. Esse modelo de formadores para uma cidade que pretenda ser justa é terrível, principalmente para alguém com disposição para a filosofia por receber na alma discursos superficiais com objetivos e interesses singulares, tornando-se possuidor de uma técnica que visa ao benefício próprio e superficial.

Além dessa educação corrente da cidade de Atenas, a crítica de Platão se dirige aos chamados bajuladores, ou seja, quando em uma família ou cidade se sabe de um cidadão com tal disposição para a filosofia, logo surgem aqueles que querem tirar proveito desse saber para benefícios comerciais, políticos e

¹³¹ καί τάς ψυχάς οὕτω φωμεν τάς εὐφυεστάτας κακῆς παιδαγωγίας τυχοῦσας διαφερόντως κακάς γίνεσθαι; ἢ οἶει τά μεγάλα ἀδικήματα καί τήν ἀκρατον πονηρίαν ἐκ φαύλης, ἀλλ' οὐκ ἐκ νεανικῆς φύσεως τροφή διολομένης γίνεσθαι, ἀσθενη δὲ φύσιν μεγάλων οὔτε ἀγαθων οὔτε κακων αἰτίαν ποτέ ἔσεσθαι; (491 e)

começam, assim, as bajulações. Esse procedimento desenvolve nos referidos filósofos uma natureza mesquinha, arrogante e outras mazelas que os levam a perderem o foco principal da natureza da filosofia: a busca dos princípios e o ideal do Bem.

Para que se tenha uma cidade sadia e filósofos bem formados para governá-las, é necessário modificar os discursos correntes da cidade e apresentar, de acordo com a faixa etária, um programa de formação. Esse é o motivo que leva Platão, logo no Livro III, a censurar o conteúdo dos poetas Homero e Hesíodo e apresentar um novo mito para a população da cidade criada em *lógos*. Mas, devemos lembrar que a educação é algo complementar à formação do filósofo. O que realmente define o perfil de cada um para seu exercício nos estamentos é a potência anímica que cada um traz de nascimento e essa disposição transcende a educação. Quanto ao programa usado na cidade, seguirá a seguinte disposição:

- a) Na infância se inicia a educação com o Mito das Raças para desenvolver o sentimento de *philia* e lembrar a todos da origem (Livro III 413 d e seg.);
- b) A ginástica vai se ocupar em educar o que se altera e perece: o corpo (521e);
- c) A Geometria, que tem como finalidade atrair a alma para as verdades e produzir pensamento filosófico;
- d) A Astronomia é a ciência que força todas as almas a olharem para cima e as conduz das coisas terrenas às celestes (529a);
- e) E, por fim, a dialética, que é o método que busca, em todos os casos, apreender, por um processo científico relativo a cada objeto, a essência

de cada um (533b). Nessa fase, a formação só é permitida depois dos trinta anos, após seleção feita entre os guardiões, evitando que se torne um mero instrumento de brincadeira entre os jovens.

A cidade deverá seguir esse programa para formar bons cidadãos e o filósofo governante é o que vai levar a formação até a última instância do saber. Nele vai ficar centrado o conhecimento dos princípios de todas as coisas, é o que sabe das coisas da terra e das coisas divinas. Por saber das coisas divinas, saberá da alma de cada um e de suas disposições, por isso será o melhor para governar, pois não seguirá o que é temporal e passageiro, mas seguirá as leis que são eternas e por isso é o que vai melhor saber educar uma cidade.

*

Resta-nos as teses de Glauco e Adimanto: que afirmam ser muito mais vantajosa a vida de um injusto que a de um justo (Glauco, 360 d) e que a vida dos que honram a justiça e censuram a injustiça é melhor (Adimanto 363 a). Em 433 b-c, a justiça é exposta por Sócrates como força que sustenta as *aretai*. Ora, o que vemos empiricamente na democracia ateniense é uma forma política que desenvolve nos seus cidadãos o sentimento de competição e não possibilita a todos condições semelhantes de formação e funções segundo o que cada um pode fazer. Assim sendo, nessa cidade que tem a justiça como aparência, aquele que terá vantagens é o que possui bens. Consideram a maioria, que, assim sendo, são felizes. Mas, ter vantagens, ser rico, é ser feliz? E se aquele que não tem riquezas e não sabe competir pode ser feliz? Não será assim considerado, entretanto. A justiça, nessa cidade justa de aparência, desenvolve sentimentos aparentes e ações sem fins últimos, mas imediatos. É o que Platão quer

marginalizar de sua cidade. No entanto, como mostrar que o homem justo é feliz? Isso não será possível na própria cidade empírica, mas fora dela. Platão aponta agora para um dos problemas centrais da obra: a felicidade (*makariotes*).

O que ele faz no início de *A República*? Ele recolhe, entre seus dialogadores, as ideias de justiça correntes que não são apresentadas ao acaso e demonstra que, o resultado de cada uma das teses levada ao extremo, redundará na condição de infelicidade para a cidade como um todo. O que deseja Platão, pelo que nos parece, é criar uma *polis*, onde o grau de satisfação entre todos leve à felicidade. Vejamos então como ele vai demonstrar essa relação de satisfação da maioria com as teses apresentadas.

A tese de Céfalo (331d) é dizer a verdade e restituir o que se tomou. Essa tese ao extremo levaria os homens a atos injustos, uma vez que restituir e dizer a verdade depende de vários fatores que, se não forem refletidos, levam à injustiça. Para mostrar que ela precisa de um meio termo, Platão mostra que uma pessoa jamais pode ser restituída fora do seu estado psíquico considerado normal. Além da restituição do que se toma emprestado de alguém, temos também a relação de restituição ou de satisfação dos nossos desejos. Isso Platão demonstra ao tratar dos desejos não mais realizados pelos anciãos, companheiros de Céfalo. Essa passagem (329 a-b) serve de suporte para demonstrar que nem sempre a restituição é devida, como também nem sempre os homens podem satisfazer desejos, quer pela idade, quer pela falta de condições materiais. Logo, uma cidade dessa não pode ter um grau de satisfação elevado já que faltam condições de restituir.

Se isso não fosse suficiente para apontar que uma cidade com esse parâmetro de justiça é levada à destruição, Platão aponta também que uma boa

ordem nem sempre está assentada na verdade, mas também em mentiras. A questão é: como será usada a mentira? Se for com nobreza, tem sua contribuição para a felicidade de um e de todos na cidade. Parece que falta alguma coisa para a tese de Céfalo que Platão vai apresentar ao construir a cidade justa. Logo, a felicidade como satisfação da maioria nessa cidade não existe.

Quanto à tese de Polemarco (334b), de que a justiça é auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos seguidos ao extremo, conduzem os homens à tirania. Isso se deve ao fato de os homens serem capazes de camuflarem seus interesses e agirem aparentando serem amigos sem ser. Se uma cidade toma essa tese de Polemarco como referência educativa, sem saber da distinção entre amigos e inimigos, teremos uma cidade de loucos, tal qual um tirano na sua forma de ser. Platão demonstra o que acontece com uma cidade se assim fosse capaz de seguir essa tese. Os melhores técnicos existentes nela seriam os maiores criminosos que a cidade poderia criar, pois seriam os portadores do saber tanto para fazer bem aos “amigos” quanto mal aos “inimigos”. Essa seria uma cidade onde o excesso escolheria como morada e, com certeza, não seria capaz de satisfazer a todos e, portanto, a felicidade não habitaria entre a maioria.

Por fim, a tese de Trasímaco (338c) de que a justiça é a conveniência do mais forte. Se esse mais forte for o uso do *lógos* no seu extremo, isso conduzirá o governo à demagogia, tal como Platão presencia em Atenas de seu tempo. Quanto ao mais forte, tanto no uso da força física, quanto no uso de sua potência logística de forma desmedida, são extremos que levam sempre uma maioria de desfavorecidos a ficarem à margem dos benefícios econômicos e políticos das cidades. Um governo que legisle em seu próprio benefício sem levar em conta que a sua finalidade é a realização de todos que o constituem, vai deixar uma

maioria de desfavorecidos de fora dele. Ora, como encontrar a felicidade em um governo que despreza uma maioria em benefício de uma minoria? Platão demonstra que essas teses recolhidas, por não serem bem elaboradas e por serem frutos de opiniões, conduzem muitos homens ao excesso; coisa que ele quer evitar no seu modelo apresentado. O que elas terminam criando são diferenças, inferiorizando sempre uma maioria que, às vezes, passam a ser escravizados pelos mais fortes. Então, como construir a cidade onde todos, mesmo nas suas diferenças, possam participar produzindo, defendendo, educando e governando? Para isso Platão tem de deixar o que ele tem empiricamente para demonstrar que existe sim outra possibilidade de os homens viverem que possibilite a felicidade de todos. Para tanto, ele toma como referência exatamente as potências anímicas de cada um e faz da cidade uma grande escola, capaz de educar a todos de tal forma que a satisfação esteja presente em cada estamento, já que eles representam a satisfação de cada um. Mas lembra que, sem qualquer sabedoria, sobre a própria cidade e sobre si mesmos não há condição mínima de reflexão sobre as próprias ações, portanto criar tais condições é a função da educação platônica: música para alma, ginástica para o corpo, primeiramente. Mas o aperfeiçoamento humano – saber de si, de sua alma, de suas potências e de sua atualização – é algo para as gerações futuras, dirá Sócrates: tais gerações saberão que ser justo é saber de si mesmo, que ser excelente assim é porque a natureza está atuando conforme ela mesma, no particular e no todo. Essa é a proposta que Platão vai apresentar para aqueles que desejam uma possibilidade de vida feliz.

6. A justiça e modelo educativo

Ao se estabelecer o que é *dikaiosyne* e como se expressa na sua cidade – que já é, na sua própria ordenação, o sinal da presença da justiça como ele a entende, Platão explicita que os homens internalizam o modelo do que serão na vida a partir da educação que recebem, ao menos parcialmente, porque, de outro lado, há também a própria natureza de cada um, até então algo não pensado pela empiricidade grega.

Ao recolher as teses de Céfalo, Polemarco e Trasímaco, por mais sensatas que venham a ser, não estão entranhadas em cada um (na alma, no caso), mas são opiniões aprendidas e acreditadas. Ora, não é fácil saber o que é a justiça que eduque os homens nela sem uma teoria da alma que a prepare. Em 354c, Sócrates diz que “Desde que não sei o que é a justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ela ser uma *arete* ou não, e se quem a possui é ou não feliz.”¹³² Assim, sendo a justiça uma excelência, como conclui Sócrates, o que retira a ideia de que seja qualquer regra da cidade a ser devidamente seguida, é preciso saber o que é excelência como força, como virtude, como *arete*, pois usamos esta palavra e talvez não a compreendemos muito bem.

Para Platão, a justiça é uma *arete*, uma força, logo, não faz parte de um catálogo de qualidades e de seus contrários como geralmente se pensa,¹³³ e que se pode alcançar como se fosse um ponto ao final de uma corrida. Se uma força atua de certa forma, ela produz sentimento, palavras, ações diversas. Essa força

¹³² ὅπότε γάρ τό δίκαιον μή οἶδα ὁ ἔστιν, σχολη εἰσομαι εἴτε ἀρετή τις οὔσα τυγχάνει εἴτε και ού, και πότερον ὁ ἔχων αὐτό οὐκ εὐδαίμων ἔστιν ἢ εὐδαίμων. (354c)

¹³³ Quando se escreve livros sobre “As virtudes”, por exemplo, e se coloca a justiça entre elas, há uma substancialização que não permite vê-la como potência, mas como algo que podemos alcançar como se alcança uma fruta, o que não é o caso.

enquanto uma *arete*, como informa A. Bally,¹³⁴ é percebida como virilidade, enquanto vigor e energia que se manifesta nos homens. Essas características da *arete* enquanto vigor, virilidade são partes constituintes dos homens e que, na época arcaica, já se encontra exposta nas epopeias de Homero, sem que seja demonstrada a sua localização, mas vista como uma disposição dos homens.

Ao verificarmos as obras poéticas do aedo acima referido, observamos o ideal de homem desejado pela cultura grega dos séculos anteriores a Platão e suas *aretai*. É precisamente na *Ilíada* que fica mais claro o uso dessa força enquanto uma *arete* guerreira, enquanto um brio, bravura, valentia dos heróis. Ao observarmos os semidivinos que compõem a trama da guerra de Tróia, vamos identificando suas características expostas. Aquiles, entre os primeiros a ser apresentado (cant. I. v. 1-8), é portador de uma força colérica, além de ser um descendente dos deuses; Agamenon, o Atrida, filho de Atreu, senhor de guerreiros e guerreiro (cant. I, 7, 11); o velho Nestor, um guerreiro e orador, como canta o aedo, de cuja boca saem deliciosas palavras mais doces que mel (cant. I, 248, 249); Odisseu, o guerreiro rei de Ítaca, como o descreve a deusa Atenas (cant. II, 173), filho de Laertes, de origem divina e engenhoso; Menelau (cant. III, v. 21) o guerreiro discípulo de Ares; Heitor, filho do rei de Tróia, Priamo, é um grande guerreiro que chega a ser considerado (cant. VIII, v.473) o terrível pela sua valentia.

Pelo exposto, existe, no ideário grego arcaico, a imagem do herói guerreiro, forte, valente, varonil, bélico. Isso se deve à organização da sociedade belicosa dos antigos *genos* na Grécia. Esse ideal era o que dava suporte para a educação desse povo, onde se verificavam as características bélicas tão desejadas pelos jovens que tomavam os heróis como referência de formação. O que constatamos

¹³⁴ A. Bailly. *Abrégé Du dictionnaire Grec Français*. Paris : Hachette, 1.901, p.115.

também é que algumas características são peculiares de alguns heróis e que, por sua vez, são aceitas como um presente da divindade para o seu escolhido. Por exemplo, a astúcia de Odisseu deve-se à proteção da deusa da sabedoria Atenas, como a própria beleza de Helena se deve a sua origem divina, ser descendente de Zeus. Essas *aretai*: astúcia, força e beleza que transcendem a vontade dos humanos dependiam exclusivamente da graça de uma divindade, mas era desejada pelos demais como referência de formação. Nesse caso, o que é percebido é o reflexo de algo se dando em forma de beleza, agilidade bélica e astúcia, e se sabe que é divino, é um presente dos deuses aos heróis.

Por sua vez, a *arete* personificada nos heróis era desejada pelos mortais que buscam a qualquer custo, através de uma bela morte,¹³⁵ ficar na memória de seu povo como um grande guerreiro. O problema percebido é a falta de medida para atingir esse fim, já que a busca por uma bela morte os conduz aos frequentes combates, logo os conflitos serão constantes para que se possa atingir o grande feito heróico: a bela morte. Tem-se uma cultura assentada nesse ideário em que termina prevalecendo o poder dos mais fortes, onde os bravos lutam pelo bem do seu *genos* e isso vai servindo de modelo para os demais. A questão é que o poeta não faz distinção entre a natureza interna de cada um e o modelo que é colocado para os jovens seguirem. Dada a referência no ideal do herói, qualquer um teria condição interna para atingir o ponto desejado.

É exatamente aqui que Platão terá de avaliar o caráter da educação grega, levando em conta a natureza interna de cada um e o modelo a ser seguido pela cidade justa. Além disso, precisará dar uma finalidade para a vida dos homens e demonstrar que a justiça nela mesma é uma força que atua, dando equilíbrio a

¹³⁵ Ver. VERNANT, Jean-Pierre. *Mortal and Immortals*. e LORAUX, Nicole. *L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison fúnebre dans la "cité classiuque"*.

alma de cada um. Para isso, vai ter também de demonstrar que é a alma, pois, se sabendo do interno de cada um, se saberá qual a forma justa para se adequar ao externo, isto é, a cidade.

Sobre a *areté* na *República*, ela aparece logo no Livro I, no debate de Sócrates com Trasímaco, quando o condutor do diálogo expõe as qualidades do homem sábio e do ignorante, para refutar o sofista que afirmou ser a justiça um vício e a injustiça uma virtude para manter o debate, invertendo o significado de cada uma. Para resgatar novamente às *aretai* nos seus significados tradicionais, Platão procurou demonstrar a excelência do sábio, do ignorante e assim como de cada coisa, por exemplo: os olhos têm a função de ver, os ouvidos de ouvir e assim cada coisa exercendo aquilo que por natureza só ela executa da melhor forma possível. Logo, o sábio é aquele que possui a excelência que visa à medida e a proporção na sua forma de ser e de agir; já o ignorante é o que é excessivo nas suas ações. O referido filósofo, após apresentar uma gama de funções exercida por partes do corpo, afirma (353 d) que a alma tem uma ação específica a ser desempenhada que são as seguintes: dirigir (*epimleistai*), comandar (*arkein*) e deliberar (*bouleuestai*). Dito então que a alma é essa parte do homem que produz essas ações, resta-nos perguntar o seguinte: o que é que nela há que a possibilita exercer tal função de deliberar e dirigir.

Pelo demonstrado, Platão coloca no corpo excelências para recolher sensações exteriores: ver, ouvir, sentir frio, calor etc., mas ele dá à alma a função de organizar tudo o que ela recebe. No entanto, como já foi demonstrado, a alma, como ser que possui a potência para decidir, possui ao lado dessa parte, duas *dynamis* que correspondem ao todo às três ações diversas existentes nos homens: compreender, irritar-se e desejar (439d). Logo, ela não só julga, mas

exerce outras funções, já que são três *dynamis* se dando em um único ser e que são diferentes entre si. Quanto a sua expressão, uma coisa é surgir o desejo da fome, outra é mover-se para satisfazer a fome e por fim é ter consciência do que se come e a quantidade específica para satisfazê-la de forma saudável. Essa parte que raciocina sobre a ação é a logística (*logistikon*). Cabe a ela dar a medida para as demais potências existentes e para si mesma. Ora, nos perguntaríamos agora: mas o que mesmo estamos procurando? É pela justiça nela mesma. Se for pela *dikaiosine* que estamos em busca, então Platão vai demonstrar quem é ela e onde ela se encontra.

Depois de ter exposto sobre a alma e suas potências e a relação existente entre elas, ele afirma o seguinte (443 b – d):

E a causa de tudo isso (das relações das partes da alma) não é que cada uma das partes que nele há cumpre o que é tarefa sua, tanto no comandar quanto no obedecer?... Ainda pretendes que a justiça seja algo que não essa força que dá aos homens e às cidades tais qualidades?... Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical...¹³⁶

¹³⁶ Ούκουν τούτων \ πάντων αίτιον ότι αύτου των έν αύτω έκαστον τά αύτου πράττει άρχης τε πέρι και του άρχεσθαι; ...Έτι τι ούν έτερον ζητεις δικαιοσύνην είναι ή ταύτην τήν δύναμιν ή τούς τούς τοιούτους άνδρας τε παρέχεται και πόλεις;...Τό δέ γε άληθές, τοιούτόν μέν τι ήν, ώς έοικεν, ή δικαιοσύνη, άλλ' ου πέρι τήν / έξω πραξιν των αύτου, αλλά πέρι τήν έντός, ώς άληθως πέρι έαυτόν και τά έαυτου, μή έάσαντα τάλλότρια πράττειν έκαστον έν αύτω μηδέ πολυπραγμονειν προς άλληλα τά έν τη ψυχη γενη, αλλά τω όντι τά οικεια ευ θέμενον και άρξαντα αύτόν και κοσμήσαντα και φίλον γενόμενον έαυτω και ξυναρμόσαντα τρία όντα, ώσπερ όρους τρεις άρμονίας άτεχνως, νεάτης τε και ύπάτης και μέσης, και εί / (443 b – d)

Ao saber que a justiça é uma força que dá suporte às coisas e aos homens serem enquanto uma ordem, isso nos leva a verificar o significado mais antigo de justiça de que Platão se vale. Nesse caso, ela é uma força divina, ela é *Themis*, a divina ordem de tudo, uma força que possibilita as coisas terem uma medida para serem o que são. Assim, Platão é herdeiro não só dos poetas, mas de Anaximandro¹³⁷ ao expor a justiça como uma força que gera e a injustiça como força que desconstrói. Para que se tenha um ser, é necessário que ele tenha uma ordem para ser, tal qual a alma, o corpo, os olhos, as árvores e assim por diante, e essa ordem ou essa força que os possibilita a existência se chama justiça. Quanto à injustiça, ele expõe que (352 a):

Então, parece que ela (injustiça) tem uma capacidade tal que, se vem a existir, seja numa cidade, seja numa estirpe, seja num exército, seja em outro grupo social qualquer, em primeiro lugar, faz que ela seja incapaz de agir de acordo consigo mesmo, por causa das discórdias e divergências e, ainda, ser hostil a si mesmo e a todo adversário, e também ao homem justo... E existindo no íntimo de uma única pessoa, creio, produzirá tudo que, por sua natureza, produz. Fará, em primeiro lugar, que ela seja incapaz de agir, por estar em rebelião e discórdia consigo mesma, e depois hostil a si mesma e aos homens justos.¹³⁸

Sabendo que a injustiça e a justiça são duas forças contrárias que se dão, uma é a força que possibilita a desordem interna em cada homem, dificultando o exercício de suas funções e a outra é o contrário, é a ordem se dando. Então, encontrada a justiça e a injustiça nelas mesmas, Platão vai ter de demonstrar o

¹³⁷ Ver fragmento citado na introdução.

¹³⁸ Ἐάν δέ δῆ, ὦ θαυμάσιε, ἐν ἐνί ἐγγένηται ἀδικία, μων μή ἀπολει τήν αὐτῆς δύναμιν, ἢ οὐδέν ἦπτον εξει; - Οὐκουν τοιάνδε τινά φαίνεται ἔχουσα τήν δύναμιν, οἶαν, ὡ ἄν ἐγγένηται, εἴτε πόλει τινί εἴτε γένει εἴτε στρατοπέδω εἴτε ἄλλω ὅτῳουν, πρῶτον μὲν ἀδύνατον// νύτό ποιειν πράττειν μεθ' αὐτοῦ διά τό στασιάζειν καί διαφέρεσται, ἐτι δ' ἐχθρόν εἶναι ἑαυτῷ τε καί τῷ ἐναντίῳ παντί καί τῷ δικαίῳ; οὐχ οὕτως; (351e-352a)

seu reflexo nos homens e na cidade, já que a maioria de seus ouvintes está habituada a lidar com as coisas sensíveis. Inicia a sua reflexão mostrando, primeiro, a força da justiça na ordem da cidade e, depois, na alma de cada um e, paralelamente, como se deve educar a todos de forma que a justiça, na sua plenitude, possibilite uma boa ordem interna (na alma) de cada um e, externa, na cidade. Esse nos parece ser o projeto do referido filósofo num primeiro momento.

Então, como educar uma cidade que sabe da justiça nela mesma? Primeiro é criando uma referência comum, o ideal do bem. E depois é possibilitar a cada um exercer apenas uma função específica da melhor forma possível, para que se tenha uma unidade, já que se sabe que a justiça é uma força que mantém a harmonia. Esse deve ser o primeiro passo a ser dado em uma cidade que queira ser justa. Mas, onde encontrar um fundamento para que os homens ajam dessa forma? É demonstrando que, por natureza, todos são portadores de desejos diferentes, considerados básicos para manterem a vida. São os desejos para se alimentar, para se vestir e protegerem-se em suas habitações. Para que possam satisfazer tais necessidades, é preciso que se eduquem cada um em uma tarefa específica, de acordo com a característica psíquica predisposta em cada um, conforme interesses para produção que deverá ser empregada para o benefício particular e dos demais.

Ao serem educados para exercitarem apenas uma função da melhor forma possível, visando ao bem particular e ao coletivo, apura-se dessa forma e, ao mesmo tempo, o produto e o caráter desses artesãos, já que o seu exercício externo, no ato de produzir, os leva a certa reflexão também no seu interno, na alma. Então, esses homens são formados para produzir com vistas ao bem de todos, ao bem do grupo. Ao fazerem o melhor para si e para o outro, isso cria um

modelo de reciprocidade visando sempre o bem de cada um e, como conseqüência, teremos um todo visando o bem. Nesse caso, educam-se homens em harmonia em todos os sentidos.

Uma cidade que possui uma base bem formada terá condição de criar uma outra classe para protegê-la seguindo os mesmos fundamentos, apesar de ser constituída de potências diferentes, levando-se em conta as diferenças expressas nas partes predominantes de cada um. Ao serem escolhidos os guardiões para a cidade justa, eles terão como referência o primeiro estamento, onde cada um exerce apenas uma função e procura ser o melhor possível, visando o seu bem e o dos demais. Há um processo imitativo ou *mimético*¹³⁹ de educação enquanto modelos a serem seguidos nos estamentos. Então, um bom artesão é modelo para os demais, da mesma forma que um bom guardião deverá ser para o seu estamento.

Constituída de partes harmonicamente equilibradas, a cidade precisará de educadores para internalizar nos seus habitantes essa forma de vida considerada justa. Para exercer essa função, aparecem os dirigentes educadores, que serão capazes de conhecer cada um, com suas características específicas para o exercício de suas devidas funções. Essa cidade que preza a justiça como seu principal fundamento vai ter de levar em conta as diferenças e procurar manter a unidade em cada estamento no conjunto. Esse vai ser o desafio daquele ou daqueles que venham a exercer o governo da cidade.

Para que o governante atinja o objetivo da cidade, a unidade das diferenças, para que possa ser justa, criará um programa pedagógico que vai da infância até a fase adulta, respeitando a faixa etária e a potencialidade de cada um. Inicia o

¹³⁹ Usamos aqui essa categoria no sentido de imitação de um comportamento. Para maior informação, ver. HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Areu Dobránsky, São Paulo: Papyrus, 1996.

programa pedagógico com a narração do mito, contando para todos em comum que são por natureza irmãos, mas que, ao nascerem, trazem potências diferentes para exercer individualmente uma função. Essa diferença não é criação dos homens, mas foi disposta pelo próprio deus que criou os homens para que possam auxiliar uns aos outros com suas diferenças. Essas diferenças, por sua vez, vão se expressar através dos desejos naturais a serem satisfeitos.

Segundo o que conta o mito, um traz na sua constituição o elemento ouro, outra prata e também os que possuem ferro e bronze como elementos preponderantes que vai diferenciá-los entre si. Esses metais simbolicamente representam as potências existentes na alma. Quando o elemento ouro for dominante na alma, significará que esse homem, por natureza, é portador de uma capacidade logística maior que os demais, mas ele não nega a presença dos outros elementos, uma vez que a alma é uma composição de diferentes elementos. Os que possuem ouro como característica predominante serão os que se utilizarão com mais intensidade da parte logística da alma, isso significa que, ao se exercitarem nessa potência, serão os que mais se aproximarão do conhecimento das formas ou das ideias nelas mesmas. Portanto, esse homem é portador de uma alma considerada mais nobre, é o único que tem nele o registro da ideia de justiça com mais clareza, já que ele, no uso de sua potência, saberá mover, enquanto potência logística, do sensível ao inteligível em busca do princípio de cada coisa, entre elas da justiça enquanto ordem da *polis*. Ao visualizar na ordem interna de cada coisa a *dikaiosine*, esse homem se identifica com essa força, pois saberá da sua própria constituição. Logo ser justo, nada mais é do que a expressão de algo que é parte da sua própria natureza. Por serem de uma raça muito nobre, isso os torna raros entre a maioria. Quanto aos

demais, que vão constituir os estamentos dos artesãos e guardiãos, serão educados para que possam entender o que seja a justiça na ordem da cidade. A diferença está nessa condição de nascimento. Quanto à ordenação da cidade, vai depender da educação que vai ser oferecida pelo governante de forma convincente a todos, mas todo projeto vai depender da ordenação das partes da alma, que vai seguir o projeto pedagógico estabelecido na cidade justa, pois o reflexo da cidade deve ser o da ordem da alma.

Encontrada a justiça nela mesma, Platão se preocupa com o que se deve ouvir na cidade para não comprometer o modelo desejado. Na cidade de Glauco e Adimanto, o que se ouve é que ser injusto é mais vantajoso que ser justo, o que Platão vai refutar ao demonstrar que não é bem assim quando se sabe da justiça nela mesma. Para isso o governante deve cuidar dos conteúdos míticos, músicas e todo o demais conteúdo formador da cidade. A cidade justa deve ressaltar sempre as qualidades positivas dos componentes dos estamentos, isso possibilitará aos outros buscarem a perfeição no que vão exercer. Então, o referido filósofo olha para o homem como uma árvore que necessita de um bom solo para que possa gerar bons frutos; para tanto deverá podar as ervas daninhas.

No final do Livro IV, depois de ter tratado sobre os guardiãos, as excelências ou virtudes da cidade justa e, por fim, das partes da alma, Platão afirma (444d-e) que a justiça na alma consiste num acordo entre suas três potências e a injustiça já seria um movimento contrário. Dessa forma, a justiça se reflete como uma virtude positiva enquanto saúde, beleza e bem-estar da alma; já a injustiça, enfermidade, feiúra e debilidade dela também. Quanto à virtude, é exposto, em 445e, que só existe uma, mas os vícios são infinitos. Entre eles

existem quatro que são dignos de serem recordados e que há tantas formas específicas de constituições quantas as de almas. No todo, são cinco formas de constituições e cinco de almas. Entre as cinco, uma é considerada virtuosa e quatro viciosas.

Com disposição para verificar se realmente é assim que se dão as formas de governo com relação aos tipos de alma, Adimanto e Polemarco interrompem a continuidade do diálogo que vinha acontecendo no Livro IV e, no início do Livro V, mudam a questão das formas de governo para saberem da relação das mulheres e dos filhos nessa cidade, o que se prolonga no Livro V e só é retomado no Livro VIII. Em 544b, Sócrates anuncia que deseja saber quais são essas quatro formas de governo, já que tinha exposto antes uma considerada virtuosa e, portanto, justa: agora sobram quatro que são constituídas em sua grande parte pelo vício e pela injustiça.

Tendo o modelo primeiro fundado e ordenado de forma justa, na qual o governante sabe da origem e fundamento da *dikaiosyne*, resta a Platão demonstrar o que acontece com as cidades que tomam outras referências para o governo, que não seja o ideal da justiça como seu Bem fundamental.

**Capítulo III – O Livro VIII e as teses sobre a justiça dos livros I e II:
relações**

1. A decadência das formas de governo

Com o quadro que temos até aqui, faremos um estudo do Livro VIII em comparação com o modelo da *Politeia* em *logos*, desenvolvido anteriormente por Platão. Muitos são os modos possíveis de nos aproximarmos desse livro. Dentre as várias possibilidades para sua abordagem, optamos por apontar as referências dos intérpretes e verificar no próprio texto os sentidos indicados pelos pesquisadores, seguindo as direções propícias ao nosso tema.

Vegetti¹⁴⁰ pensa que ele serve como resposta à questão levantada por Trasímaco no Livro I e às de Glauco e Adimanto no Livro II, sobre que tipo de homem seria o mais feliz: o justo ou o injusto. Expõe o comentador ainda que:

Na complexa arquitetura compositiva de *A República*, os livros VIII e IX são apresentados explicitamente como uma retomada do programa formulado ao final do Livro IV e no início do V, e, portanto, conduz o diálogo para segunda conclusão (a primeira, relativamente à questão da justiça, foi alcançada justamente no Livro IV). Uma vez delineada a estrutura da cidade justa e da alma que lhe corresponde, Sócrates havia de fato anunciado a sua intenção de discutir as formas (*tropoi*) do mal, seja a nível político, seja a nível psíquico, e como já havia dito, quer tratá-la “do alto” para tipos essenciais (*eide*), sem discutir sobre a sua infinita variabilidade empírica (IV 445 c – d), um programa pontualmente estabelecido nos conteúdos e nos métodos, no começo do Livro VIII por Glauco e por Sócrates (544 a – e).

Qual foi à questão formulada no final do Livro IV e início do V a que o comentador faz referência? Platão, depois de ter exposto sobre o que seria a justiça nela mesma (443 b), no final do Livro IV, comenta ainda em seguida que

¹⁴⁰ VEGETTI, Mario. In: Platon. *La Repubblica*. Vol. VI, Libri VIII-IX. Bibliopolis. pp. 14 a 16.

são tantas as formas de constituição como são as de almas, e que cinco são as formas de constituição como também são cinco as de alma. Dito isso, passa ao Livro V, informando, logo no início, que uma das formas é boa e correta, mas as demais são más e incorretas. Mas Adimanto interfere na exposição de Sócrates querendo saber da relação das mulheres e dos filhos na cidade (449 c), e nesse momento o problema apontado no Livro IV fica esquecido até a chegada do Livro VIII, como chama a atenção o comentador supracitado. Esse é um caminho possível de ser seguido no corpo teórico da obra.

Além dessa possível trilha, Vegetti percebe muito bem a complexa arquitetura de *A República* e expõe que esse não é o único caminho que pode ser trilhado na obra, é um dos possíveis para quem vai se dirigir ao Livro VIII. Para o comentador, a obra pode ser dividida em blocos de estudo: um primeiro pode tratar sobre a justiça (*dikaio syne*) nos Livros I ao V; um segundo percurso pode ser feito nos Livros I – V e VIII e IX, sobre a justiça e a injustiça; um terceiro pode ser os Livros VI e VII, que trataria do Filósofo; um quarto, do Livro I ao IX, que discorre sobre a unificação da filosofia e o poder político e por fim o Livro X que se apresenta como um apêndice da obra. Esses são caminhos trilháveis dentro da estrutura arquitetônica de *A República*, o que não significa serem somente esses os caminhos.

Já Bravo,¹⁴¹ em sua análise sobre o prazer na filosofia de Platão, aceitando a tese de I. M. Crombie¹⁴² de que o prazer está relacionado ao tema unificador de *A República*, vai ler o Livro I como um primeiro momento em que o filósofo, ao demonstrar o diálogo de Céfalo, faz a separação entre os desejos corpóreos e os da conversa e depois retoma o problema no Livro VIII e continua no IX. Essa é

¹⁴¹ BRAVO, Francisco. *As ambigüidades do prazer*. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2009. P 389 a 409.

¹⁴² Op. Cit.p. 86.

uma outra porta de entrada para o diálogo: a questão do prazer e suas perturbações.

Bravo delineaia três momentos em que essa questão é apresentada na obra.

Explana o comentador que:

O receio com relação aos prazeres do corpo mantém-se no livro primeiro, embora este seja expresso por Céfalo, um representante da moral tradicional. Numa conversa sobre a relação entre prazer e velhice, esse personagem ancião distingue entre os prazeres dos sentidos, já enfraquecidos nele, e os prazeres da conversação, que sente aumentar na velhice... O problema da avaliação do prazer na vida do homem reaparece brevemente no livro VI, no momento em que Platão tenta uma análise da forma do bem... Porém, embora o problema da avaliação do prazer esteja sempre presente na *República*, apenas no livro IX ele se torna realmente dominante. Esse livro é, por outro lado, 'o único lugar do diálogo em que o hedonismo é tópico direto da discussão'.

O que ele se pergunta é se Platão pode ou não ser considerado um hedonista, levando em conta o exposto em *A República*. Pelo que podemos verificar na obra aceitado-se a tese de Crombie, de que o prazer é o seu tema unificador, cremos que Platão, consciente de que o prazer é parte constituinte do homem, procura trabalha-lo de forma a ser harmonizado, quer na cidade, quer em cada um. É um caminho a ser seguido e que abre, ainda, novas possibilidades de interpretação da obra.

Um outro comentador que nos chama a atenção é Jaeger¹⁴³ ao tratar das formas de Estado do Livro VIII como patologia da alma humana. Para ele, como é sabido, o estudo da *polis* em Platão é sempre a relação entre cidade e alma humana. Valendo-se, para tanto, de linguagem figurada para expor essa relação,

¹⁴³ Op. Cit. pp. 924 a 964.

descreve a *polis* como sendo um suporte ou uma folha em branco onde as formas se apresentam enquanto modelos de constituições, e são na verdade os contornos feitos pela alma de cada um dos habitantes. Poderíamos dizer, de forma bem mais simplificada, que a cidade é a superfície onde se projeta a imagem do homem particular. Nessa relação cidade e homem, a cidade platônica tem uma única e verdadeira missão segundo o comentador: a de educar os seus cidadãos. Então, para Jaeger, se há alguma deformidade na cidade, deve-se verificar o problema na educação estabelecida nessa *polis*. Comenta que:

Mas o fato de ser possível, como a experiência histórica ensina, sair deste círculo estritamente delimitado e passar a outra forma de Estado, quer dizer que a causa disto não se deve procurar em nenhum tipo de circunstâncias exteriores, mas antes no interior do Homem, que muda a sua 'estrutura anímica'. Encarada por este prisma, a teoria platônica das formas de Estado representa uma patologia da personalidade humana. Quem vir na *hexis* normal do Homem um imputar à educação a culpa que lhe cabe em cada um dos desvios surgidos em relação à norma. Mesmo que todos os habitantes de um Estado se desviem da norma num sentido determinado, não é na natureza, que por si pende para o bem, mas na educação, que se deverá procurar a causa do mal. Por conseguinte, a teoria das formas do Estado deve ser considerada ao mesmo tempo uma patologia da educação.¹⁴⁴

Se o problema da mudança das formas de governo se encontra na educação, então poderemos percorrer *A República* como um tratado de educação. Esse é um caminho a ser trilhado também.

Além das deficiências na educação que também contribuem para a degeneração das cidades, existe outro fator para essa mudança nas formas de governo. Com relação a esse outro fator, o comentador expõe que a totalidade da

¹⁴⁴ Op. Cit. p. 929.

teoria de Platão sobre a mudança das formas de governo é também uma teoria sobre a *stasis*¹⁴⁵ e que a causa da degenerescência da natureza humana e, conseqüentemente, da cidade, é a mesma para os animais e as plantas. Segundo indica Jaeger, é a dos fatores conhecidos como *phora* e *aphoria*,¹⁴⁶ termos utilizados para falar “das boas e das más colheitas”, diz ele - como é feito em *A República* –, cujo sentido pode ser melhor apreendido ao sabermos que tais termos faziam parte da vida dos agricultores, agora aplicados à vida dos cidadãos.

Jaeger parece ter razão, e a referência aos termos *phora* e *aphoria* encontra-se em 546 a, quando Platão trata do início da degeneração dos governos, do que é ou não é bem plantado e colhido, nesse caso:

... não só para as plantas da terra, mas também para os animais que sobre ela vivem, há período de fecundidade e de esterilidade de alma e de corpo, quando uma revolução completa fecha para espécie os limites dos seus círculos, que são curtos para os que têm a vida breve, e longos para os que têm dilatada.¹⁴⁷

O que percebemos é que, de acordo com o interesse ou ângulo de interpretação, cada comentador segue um caminho distinto na *República*, o que é sempre possível devido à própria complexidade da obra. Assim, consideramos possíveis todas as informações até aqui levantadas pelos comentadores, não obstante ser a informação de Jaeger a que no momento mais nos interessa, uma vez que, ao aceitar os significados dos termos *phora* e *aphoria* como pertencentes ao contexto dos agricultores gregos entendemos ser necessário considerar tais

¹⁴⁵ Segundo Bailly, στάσις, significa revolta, divisão e estar em discórdia, nesse caso específico é a alma em conflito de suas partes.

¹⁴⁶ Φορά quer dizer, fertilidade, fecundidade, produção abundante; άφορία seria a infecundidade, esterilidade, perdas.

¹⁴⁷ ού μόνον φυτοίς έγχείοις, αλλά και έν επιγείοις ζώοις φορά και άφορία ψυχής τε και σωμάτων γίγονται, όταν περιτροπαί έκάστοις κύκλων περιφοράς ζυνάπτωσι, βραχυδίοις μέν βραχυπόρους, έναντίοις δέ έναντίας. (546 a).

saberes para melhor apreendermos o sentido que Platão confere à passagem 546 a - c.

Os saberes sobre boas e más colheitas certamente decorrem da observação dos ciclos das safras, tipos de solo e resultado dos plantios. Platão transpõe isso, sob a forma de metáfora, para a alma humana como o solo e sua sementeira feita pela educação, de um lado, e pela natureza do solo, clima, estações, para o que não depende do educar, ou seja, do que determinam as Musas ou a Natureza (ainda 546 a – c). Notemos que Platão faz experimentos com o homem e formas possíveis de viver em *koinonia* e lembremos que, no Livro II (376 a e seg.), ao tratar da natureza do filósofo guardião, ele pergunta: “... de que maneira eles serão criados e educados?”¹⁴⁸, pergunta que, na sequência, deve indicar o modo como educar esse guardião ou, dizendo de uma forma figurativa, como plantar uma árvore para que dela se possa colher bons frutos. Bons frutos, nesse caso, diz respeito aos homens justos, assim como maus frutos correspondem a homens injustos.

Já em 377 b, no diálogo entre Sócrates e Adimanto, encontramos a seguinte passagem:

Tu sabes que em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é, sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a marca que alguém queira imprimir em cada um.¹⁴⁹

Nessa metáfora, a alma não deixa de ser um tipo de solo primeiro onde podem ser cultivadas certas sementes, ou desenhados certos esquemas.

¹⁴⁸ Θρέψονται δὲ δὴ ἡμῖν οὗτοι καὶ παιδευθήσονται τίνα τρόπον; (376 d)

¹⁴⁹ Οὐκὺν οἰσθ' ὅτι ἀρχὴ παντός ἐργου μέγιστον, ἄλλως τε καὶ νέω καὶ ἀπαλῶ / ὅτωουν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὅν ἂν τις βούληται ἐνσημῆνασθαι ἐκάστω. (377b)

Construir, assim, uma *Politeia* ou formar uma alma é possível se houver a clareza de um solo primeiro como o agricultor ou o escultor têm um terreno onde exercem sua boa técnica ou o mármore para esculpir. Em se tratando da alma e da *paideia* humana, claro que não será uma técnica somente que deverá moldá-la. Trata-se, de uma *paideia* como plantio, o que Jaeger reforça.

No estudo do Livro VIII, portanto, além desse percurso platônico experimental, que trilhamos sob indicação de Jaeger, terá que ser investigado onde e como reencontrar, integral ou parcialmente, as teses e opiniões expostas pelos personagens do Livro I (Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Glauco e Adimanto), nas formas de governos.

Em 544 d – e, é dito que são cinco as formas de governo e são cinco as disposições da alma de cada um. Entre as cinco, Platão, já havia examinado a boa e justa: a Aristocracia. Agora, avalia as quatro formas consideradas como decadentes com relação à melhor e as apresenta como viciosas: a constituição cretense e dos lacedemônios, nomeada Timocracia ou Timarchia, seguida da Oligarquia, depois Democracia e, por fim, da Tirania.

A forma de *Politeia* aristocrática é, como já foi dito, a considerada boa e justa por levar em conta as diferenças entre as potências da alma de cada um, além de ter o Justo, o Belo e o Bem como finalidade. É ela a melhor porque a justiça como harmonia (boa proporção e medida) está presente, o que serve de parâmetro para pensar as outras formas de governo e sua educação. Então, o desafio para a reflexão será mostrar por que na cidade justa há transformação para uma cidade injusta (ou menos justa). Voltando à importante passagem antes apontada – 546 a-, os termos *phora* e *aphoria* são assim articulados:

Difícil é, por certo, que possa alterar-se uma cidade de tal maneira organizada; porém como tudo o que nasce está sujeito à corrupção,

nem uma constituição como essa permanecerá para sempre, mas há de dissolver-se. A sua dissolução será do seguinte modo: não só para as plantas da terra, mas também para os animais que sobre ela vivem, há períodos de fecundidade e de esterilidade de alma e de corpo, quando uma revolução completa fecha para cada espécie os limites dos seus círculos, que são curtos para os que têm a vida breve, e longa para os que a têm longa.¹⁵⁰

Vemos que Platão traça o plano da *physis* que também diz respeito à alma humana (que é *physis*) e, em consequência, a *physis* incide primeiramente nas formas das ações humanas (cada um e governos): “Tudo que nasce está sujeito à corrupção” é uma fórmula inexorável. Em outro plano, essa passagem nos leva a pensar no Mito do Político¹⁵¹ (268 e e seg.), no qual Platão utiliza certos recursos de linguagem para expor sobre a revolução cíclica do cosmo e de seus seres. Pelo mito, a revolução dos astros, ou melhor, dos movimentos, depende da vontade divina, sendo que eles – os astros - estão submetidos a um ciclo de temporalidade maior de duração, o que não acontece com os outros seres. Entre os “outros seres” estão os homens que, igualmente em função da vontade divina, também cumprem seus ciclos, desde a primeira geração, da chamada raça de ouro, quando ainda nasciam da terra e por ela eram nutridos em abundância, até chegar ao que são hoje: mesma espécie, submetidos às transformações do corpo e tendo que providenciar o próprio sustento. A única raça que não muda, permanecendo sempre a mesma, é a raça dos deuses, e todas as demais estão sujeitas à corrupção do tempo.

¹⁵⁰ Χαλεπον μὲν κινηθῆναι πόλιν οὕτω ξυστασαν' ἀλλ' ἐπεὶ γενομένω παντι φθορά ἐστίν, οὐδ' ἡ τοιαύτη ξύστασις τὸν ἅπαντα μενεὶ χρόνον, ἀλλὰ λυθήσεται. Λύσις δὲ ἡδε' οὐ μόνον φυτοῖς ἐγγείοις, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐπιγείοις ζώοις φορὰ καὶ ἀφορία ψυχῆς τε καὶ σωμάτων γίνονται, ὅταν περιτροπαί ἐκάστοις κύκλων περιφορὰς ξυνάπτωσι, βραχυδιόσι μὲν βραχυπόρους, ἐναντίοις δὲ ἐναντίας. (546a)

¹⁵¹ PLATÃO. Político. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Ed. Abril Cultural. 1972. Coleção os pensadores.

Sem querer explicar o mito do *Político*, bastante complexo, vemos que há uma relação com a *República* quando, em 546 a do Livro VIII, as Musas revelam: tudo cumpre ciclos de geração e corrupção: as plantas, os animais, os homens e as formas de organização engendradas pelos últimos, porém o que é bem calculado permanece mais no seu ser, e o que é mal calculado degenera rapidamente.

Ouvindo as Musas, em 546 b-c, dizem elas que:

Quanto aos ciclos de fertilidade e infecundidade da vossa raça, mesmo que sejam sábios os que formastes como chefe da cidade, eles não conseguirão discerni-los, ainda que combinem razão e sensibilidade. Deixarão, ao contrário, que eles passem a gerar filhos em momentos em que não deveriam. Para os de geração divina é um número perfeito que delimita o período, mas para os de geração humana é o primeiro número em que as multiplicações dominantes e dominadas, apresentando três termos e quatro limites, tornando-se iguais ou desiguais, aumentando ou diminuindo, fazendo ver que todas as coisas são correspondentes e racionais uma em relação às outras.¹⁵²

Platão fala em cidade dentro da *physis*, diferente de como hoje pensamos “cidade” como construção puramente humana, histórica, afastada da natureza. Na verdade, a *physis* é para Platão a própria alma cósmica, de modo que, ao falar sobre governos ou sobre a formação das almas dos cidadãos e de cada um, está

¹⁵² Γένους δέ ύμετέρου εύγονίας τε καί άφορίας, καίπερ| οντες σοφοι, ους ηγεμονας πολεως παιδεύσασθε, ούδέν μαλλον λογισμω μετ' αίσθήσεως τεύξονται, αλλά πάρεισιν αυτούς καί γεννήσουσι παιδάς ποτε ού δέον. Έστι δέ θείω μέν γεννητω περίοδος ήν άριθμός περιλαμβάνει τέλειος, άθρωπειώ δέ έν ω πρώτω αύξήσεις δυνάμεναί τε καί δυναστεύόμεναι, τρεις άποστάσεις, τέτταρας δέ όρους λαβασαι όμοιούτων τε καί άνομοιούτων καί αύξόντων καί φθινόντων, πάντα προσήγορα καί / ρητά πρόσ άλληλα άπέφηναν' (546b-c)

indicando que tudo obedece ao modo de ser do cosmos que é *zoo empsychon*,¹⁵³ como uma ordem vivente e inteligente.

Como Platão dissera em 545 d, toda constituição muda por virtude daquele que detém o poder, quando, em seu próprio seio, origina-se a sedição (*stasis*). Como salienta sobre a *stasis*, em 491 b-c, há elementos corruptores da alma e a excelência não permanece, conforme a referência acima apontada: da coragem se vai à força física contra os demais, da temperança à intemperança e assim por diante, em função das transformações do tempo, da educação da natureza da cidade e dos homens.

No modelo justo, considerado em parentesco com o divino, quando Platão evoca as Musas (como vimos em 545e) para mostrar que há no cosmos cálculos que são perfeitos e, no entanto, outros que podem degenerar, aponta para o fato de que um ocorre, na cidade, primeiro na alma dos governantes e se prolonga na educação das crianças nas famílias. É interessante notar que, para explicar a difícil passagem do melhor para o pior, ele tenha que recorrer às Musas, usando do mito, pois, ao que tudo indica, não há explicação possível pelo *logos* argumentativo para tal degeneração inexorável.

A primeira transformação é indicada por Platão pela via da geração em discursos míticos: os governantes gerarão filhos fora do tempo determinado, o que cria a primeira perda do melhor modelo educativo, isto é, a desobediência do que foi estabelecido na cidade justa como lei de geração, os melhores sempre gerem filhos entre si. Quebrada tal regra, nada há a fazer quanto à degeneração. Mas, o que querem dizer as Musas com a ideia de que há um tempo determinado

¹⁵³ Ver. GAZOLLA, Rachel. *Do olhar, do Amor e da Beleza: um estudo sobre o estético em Platão – Fedro e Timeu*. In: Estudos Platônicos, Org. Marcelo Perine, São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

para gênese dos melhores? Aqui lembramos, ainda, da colocação feita no *Político* e a roda de geração e degeneração.

No Livro V de *A República*, este assunto está presente. Platão discorre sobre o ciclo de procriação ao expor sobre as mulheres e a geração dos filhos da cidade (459a- 461461e), e estabelece regras para os casamentos: entre as regras há aquela que submete os homens ditos nobres a buscarem as mulheres da mesma estirpe, de modo que se unam semelhantes com semelhantes e não seja quebrada a linhagem nobre para uma cidade. Segundo Jaeger,¹⁵⁴ essa idéia de seleção dos melhores já era corrente entre os gregos que descendiam da antiga nobreza e das suas concepções; porém, por outro lado, os que conheciam o trabalho agrícola (e os fatores imponderáveis da *phora* e da *aphoria*), compreendiam os ciclos naturais e necessidades de uma boa fertilização para melhor colheita, mesmo que houvesse parte do trabalho submetido à natureza.

Se focalizarmos os guardiões este ângulo, sem dúvida, Platão pensa na sociedade de estilo espartano, onde homens e mulheres mais nobres podiam gerar filhos saudáveis e fortes para a cidade, mantendo-os semelhantes entre si. Mas sabemos que os governantes serão filósofos e não guerreiros espartanos, e o filósofo já se afastara do modelo espartano, e apesar de não criticá-lo, colocá-o no lugar que lhe cabe na sua cidade justa. Assim, no Livro V, 461 a-b, são dados os porquês da degeneração da educação da aristocracia para a timocracia exposta no Livro VIII. Aponta, ainda, que os filhos gerados fora do tempo estabelecido pela cidade não receberão a devida proteção, nem as preces dos sacerdotes, e os que nascem da relação ordenada no tempo estarão à margem da possibilidade dos excessos. Não deixa de ser realmente “misteriosa” tal

¹⁵⁴ Op. Cit. p. 924 e seg.

colocação sobre a ordem do tempo no Livro V, retomada no Livro VIII pelas Musas.

Ainda sobre o processo degenerativo das raças, se a junção de noivos fora de ocasião ou de diferentes estamentos fazem nascer crianças, por natureza, mal constituídas ou deformadas animicamente, a pergunta que se impõe é: até onde a educação pode mudar isso?

2. As mudanças educacionais nas formas de governo

Como se dá a passagem da Aristocracia para a Timocracia¹⁵⁵? Platão havia informado em 546 a, pelo discurso das Musas, das coisas que nascem, e não permanecem eternamente, mas seguem os períodos de fecundidade (*phora*) e de esterilidade (*aphoria*). Sinais disso emergem. Quando essa modificação tem início, primeiramente surge na cidade o desinteresse pelas artes das Musas e pela ginástica, o que resultará em homens menos cultos. Em seguida, ocorre a separação (conforme 545 d - e) entre governantes e guardiões.¹⁵⁶

Dessa discórdia (*stasis*) na Aristocracia, são criados dois tipos de homens: um formado pelo ferro e bronze, que se voltará para o lucro, posses de terras e casas (547 b), e outro formado pelo ouro e prata. Este último tipo as Musas dotaram de maior riqueza de alma e conservaram algo da antiga excelência. Após o conflito, os dois tipos estabelecem entre si um acordo para que possam viver de forma a conservarem os interesses de cada grupo, emergindo, assim, uma nova cidade dividida em dois tipos de homens, dois grupos sociais. Assim temos uma

¹⁵⁵ Τιμοκρατία – τιμαρχίαν (nessa cidade o poder (*χρατέω*) é apresentado no sentido de ser forte, ser senhor, dominar, mandar, vencer, triunfar, tudo em nome da honra. Essa é uma característica de homens belicosos.

¹⁵⁶ Ver: CALLATAY, Godefroid de. *Il numero geometrico*. In. La Repubblica. Trad. Mario Vegetti. Op. Cit. Pp. 169 a 187.

nova cidade dividida em dois grupos: é a Timocracia. Nela, os interesses são duplos: uns têm afeição de riquezas (548 a) e outros, impetuosos e dominantes, terão amor pelas disputas e honrarias (548 c). Essa constituição estimulará nos seus cidadãos a veneração pelos seus chefes e a aversão dos guerreiros pelos agricultores, o que se dá pela forma cívica de como são educados.

Não se deve esquecer de que o governo será dos timocratas, impetuosos e guerreiros, mas logo tudo o que sai da confraria guerreira será visto como inferior e de, alguma forma, subalterno a ela. Sendo treinados para a guerra, esses timocratas terão aversão às artes manuais, pois foram educados para o combate (548 b – c).

A Timocracia é, portanto, um governo que tem em sua forma a mistura do bem e do mal (548 c – d), e é pertinente aos que têm impetuosidade como característica dominante e desejo de guerra. Pelo que podemos observar, essa constituição traz nela uma dualidade de valores, o que se mostrará importante para a mudança da timocracia em oligarquia. Trata-se do grupo ligado aos bens materiais, ao comércio, às propriedades, ao saber acumulativo de rendas e que não guerreiam. Assim, no próprio corpo da sociedade timocrática, já está a semente da oligarquia em desenvolvimento.

*

A passagem da Timocracia para a Oligarquia se dá no seguinte contexto (549 a – b): na juventude, os homens, levados pelo ímpeto guerreiro, desprezam a riqueza, mas, na medida em que se tornam mais velhos, apreciam cada vez mais o acúmulo dos bens, o que os leva à avareza, pois querem sempre acumular mais e mais. Por não possuir *arete*, o homem timocrático perde parte de sua capacidade de raciocínio, o que confirma não só a degeneração por natureza

como pela educação, também neste ponto, e pela educação imitam os outros que têm riqueza e desintegram parte de sua antiga natureza que podia dispensá-las. Que modelo tem o jovem timocrático para seguir esse tipo de governo?

O primeiro modelo é a imagem do pai (549 c), considerado um homem de bem e ainda comedido no gosto de riquezas e na avareza, mas que habita uma *polis* já corrompida quanto a tal gosto. Ao lado do pai, mas no outro polo, tem a imagem da mãe como uma mulher ambiciosa, que demonstra desprezo pela forma de vida do marido e mostra ao filho que se sente diminuída entre as outras mulheres pela falta de ambição do companheiro, bem como por ele ser indiferente à forma de vida com bens crematísticos, dos outros homens da cidade.

Ora, tal fato parece que nos reporta à necessidade de Glauco, no Livro II, quando este pede a Sócrates uma cidade com riqueza de bens úteis. Quanto ao fato de Platão colocar a responsabilidade dessa imagem da mulher como a “corruptora”, não nos é possível alcançar o motivo, talvez pela experiência empírica que se tem à época do estudo do feminino.

Além dos pais, o jovem terá os criados a inflamá-lo para que seja mais arrojado e ambicioso que o pai, e na cidade, o jovem vê e escuta coisas semelhantes (550 a) às que vê e ouve em sua casa. Na educação, portanto, tem-se o jovem em conflito diante de referências diversas. Os homens assim educados não são necessariamente maus por natureza, mas sim por terem má educação, conflituosa, com *logoi* diferentes, e acabam por adotarem o modo de ser mais geral, ou seja, dos plutocratas. Assim, a imagem do pai deixa de representar, facilmente, o modelo a seguir.

Os novos valores estabelecidos na constituição oligárquica estão, portanto, bem calçados no modelo materno, dos servos e da maioria dos grupos da cidade

que têm a mesma estrutura familiar. Se pensarmos na cidade justa, como já foi exposto, (377 c), as mulheres são as responsáveis pela formação primária das crianças, contam mitos de origem e formam o solo para os laços posteriores de *philia*. Aqui, não é assim, e não podemos, como dissemos, avaliar o que Platão pensa sobre o porquê da fácil degeneração feminina quanto à *arete*.¹⁵⁷

Explicitada essa transição, trata-se de compreender como se apresenta o governo oligárquico. Em 550 c, d, é dito que tal governo “... tem sua base no censo de propriedade, na qual os ricos governam, mas os pobres, não”.¹⁵⁸ Conservando parte da Timocracia quanto ao desejo de acúmulo de riquezas excessivas (*hiperploutos*), acrescenta-se o desejo de gastar em coisas que não são normalmente oferecidas pela cidade, não são contempladas pelas leis, o que leva à desobediência. É uma cidade onde os homens são concorrentes entre si com base na posse de riquezas e, quantos mais cultuam as posses, menos exercitam as virtudes. Comenta Platão (551 a – b): “De amantes das competições e das honras que eram, por fim eles se tornam amantes do lucro e avaros; elogiam e admiram os ricos e os conduzem ao poder, mas desprezam o pobre.”¹⁵⁹

Dessa reflexão sobre a oligarquia e o desejo exacerbado pela riqueza, lembremos¹⁶⁰ o que acontece no período em que se instala a conhecida “Tiranias dos Trinta” em Atenas. Foi um governo de uma oligarquia sedenta de riqueza e de poder, o que resultou em ações como o extermínio da família de Céfalo, conforme apontamos no início desta investigação. Agem os tiranos como zangãos cheios

¹⁵⁷ No *Timeu*, Platão aponta a inferioridade da raça feminina, o que também surpreende quando comparamos sua cidade justa no Livro V e o papel das mulheres.

¹⁵⁸ Τὴν ἀπὸ τιμημάτων, ἦν δ' ἐγὼ, ὠλιτεῖαν, ἐν ἣ οἱ μὲν πλοῦσοι ἀρχουσιν, πένητι | δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς.

¹⁵⁹ Ἀντί δὴ φιλονίκων καὶ φιλοτίμων ἀνδρῶν φιλοχημιστῆται καὶ φιλοχρήματοι τελευτώντες ἐγένοντο, καὶ τὸν μὲν πλοῦσιον ἐπαινοῦσιν τε καὶ θαυμάζουσι καὶ εἰς τὰς ἀρχὰς ἀγουσι, τὸν δὲ πένητα ἀτιμάζουσι. (551 a – b)

¹⁶⁰ Ver. MOSSÉ. Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Trad. João B. da Costa. 2ª Ed. Brasília: UnB, 1982; LÍSIAS. Discurso XII: Conta Eratóstenes.

de fúrias usando de seus ferrões, conforme descreve Platão sobre os homens de posse e prestígio na tirania. Além da experiência ateniense, também é a riqueza que deseja Gíges no mito, como demonstra Platão (359 c a 360 c), pois o pastor, aparentemente tranquilo em sua vida, tem internamente o desejo de ser o senhor, foi criada a condição para a realização do desejo do pastor pelo anel, e ele o usou como queria.

O que temos na democracia são, assim, homens carregando em si vários desejos que devem ser realizados. Numa linguagem figurada, seriam sementes que a qualquer momento podem germinar, basta que haja condição necessária para desabrocharem. O solo, nesse caso, é a própria alma e as condições sociais que vão criando novos tipos ou modelos de homens nela. No caso da Oligarquia, cria dois tipos: o rico e o pobre, como dissemos. E como se originam os pobres nessa forma de governo? Deve-se responder olhando a formação dos ricos. Qual é a natureza predominante no homem oligárquico? É a avareza. Mais o que é a avareza (*philargiria*)? É o amor pela riqueza. Esse então é o sentimento que move os homens na cidade oligárquica. O problema é que nem todos terão condição de acúmulo e posse dos considerados bens de riqueza, mas, para se ter legitimidade nessa forma de relação entre ricos e pobres, a cidade estabelece lei (551 b), para classificar os seus cidadãos de acordo com os bens acumulados e é estipulada certa cota de bens para que se possa participar nas deliberações do governo. Nesse caso, uma minoria manda e uma maioria fica excluída do governo por serem considerados pobres, por não terem a quantidade de bens estipulados para participarem do governo. Essa maioria é desprezada por não ter riquezas.

Essa é uma cidade que Platão afirma ser capaz dos maiores males (552 a-b):

A possibilidade de vendas de todos os seus bens e adquirir os de outrem, e de, depois de alienar, se habitar na cidade, sem se tomar parte em nenhuma das suas atividades, sem ser comerciante, nem artífice, cavaleiro ou hoplita, mas etiquetado como pobre e indigente.¹⁶¹

Dividida entre ricos e pobres, não terá harmonia, mas todos conspirarão entre si. Por ser uma cidade onde falta instrução, criará nela malfeitores, resultado da educação defeituosa adotada nessa constituição, pois, como se sabe, a Oligarquia é uma *politeia* que cultua a riqueza excessiva e não tem qualquer temperança, e a libertinagem passa a existir nela. Afirma Platão (555 d – e) que: “É assim que, nas oligarquias, descuidando e consentindo na libertinagem, algumas vezes reduziram à penúria homens de estofos não destituídos de nobreza.”¹⁶²

Assim, a própria oligarquia cria leis que possibilitam aos homens insaciáveis conseguirem dinheiro e levarem, qualquer um, mesmo os ricos, a um estado de penúria, já que é possibilitada a venda de todos os bens. Desse modo, a prática do homem oligárquico (556 a) é a de submeter outros homens ao poder de seu dinheiro. Aos antigos ricos a situação de penúria avilta, seja por toma emprestado dinheiro, seja por ter que vender suas propriedades. Logo, a cidade fica plena de homens endividados, desonrados e cheios de ódios. São esses sentimentos que acarretarão a revolução dentro da cidade e que farão surgir a Democracia. Mais uma vez, o germe da sedição instaura-se no seio do próprio governo.

¹⁶¹ Τό ἐξείναι πάντα τά αὐτοῦ ἀποδόσθαι, καί ἄλλω κτήσασθαι τά τούτου, καί ἀποδόμενον οἶκειν ἐν τῇ πόλει μηδέν ὄντα τῶν τῆς πόλεως μερῶν, μήτε χρηματιστήν μήτε δημιουργόν μήτε ἱππέα μήτε ὀπλίτην, ἀλλά πένητα καί ἄπορον κεκλημένον. (552 a- b)

¹⁶² Παραμελουντες δὴ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις καὶ ἐφιέντες ἀκολασταίνειν οὐκ ἄγεννεις ἐνίοτε ἀνθρώπους πένητας ἠνάγκασαν γενέσθαι. (555 d – e)

Além dessa relação ditada pela posse, os jovens (555 b-c) levarão uma vida de dissipação, de ociosidade, inativos quer fisicamente, quer espiritualmente. Serão indolentes para resistir aos prazeres e aos desgostos, e com pais preocupados em acumular bens, sem outra preocupação.

3. Democracia e Liberdade

Em 556 d, os pobres se aperceberão da dificuldade que têm os ricos:

Com tal preparação, quando se encontram a par uns dos outros, governantes ou governados, ou nas viagens, e eu em quaisquer outras funções comuns, como uma embaixada, expedição militar, em que são companheiros de navegação ou campanha, ou quando se observam uns aos outros no meio dos próprios perigos, nessa luta, os pobres não são de modo algum desprezados pelos ricos, mas muitas vezes um homem pobre, emaciado, tostado pelo sol, postado no combate ao lado de um rico, criado à sombra, possuidor de superabundantes carnes, se o vir com dificuldade em respirar e cheio de embaraço, acaso não te parece que ele pensará que é devido à covardia deles que tais pessoas prosperam, e, quando se encontram a sós, proclamarão uns para os outros: “Estes homens estão à nossa mercê, pois que nada valem?”¹⁶³

Os pobres tornar-se-ão, facilmente, conscientes de sua força física de que, num confronto, sairão vitoriosos, pois os ricos são fracos e covardes para a luta, dependentes da força física dos pobres porque necessitam dela para produzir suas riquezas. Tais ideias tomarão corpo entre eles que estarão prontos para uma

¹⁶³ Ούτω δὴ παρεσκευασμένοι ὅταν παραδᾶλλωσιν ἀλλήλοις οἱ τε ἄρχοντες καὶ οἱ ἀρχόμενοι ἢ ἐν ὁδῶν πορείαις ἐν ἄλλαις τισὶ κοινωνίαις, ἢ κατὰ θεωρίας ἢ κατὰ στρατείας, ἢ ζύμπλοι γγνώμενοι ἢ στρατιῶται, ἢ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς κινδύνοις | ἀλλήλους θεώμενοι μηδαμὴ ταύτη καταφρονῶνται οἱ πένητες ὑπὸ των πλουσίων, ἀλλὰ πολλάκις ἰσχνός ἀνήρ πένης, ἠλιωμένος, παραταχθεὶς ἐν μάχῃ πλουσίῳ ἐσκιατροφηκότι, πολλάς ἔχοντι σάρκας ἀλλοτρίας, ἴδη ἀσθματός τε καὶ ἀπορίας μεστόν, ἄρ' οἶε αὐτόν οὐχ ἡγῆσθαι κακία τῆ σφετέρᾳ πλουτεῖν τοὺς τοιούτους, καὶ ἄλλον ἄλλω παραγγέλλειν, ὅταν ἴδια ξυγγίγνωνται, ὅτι “Ἄνδρες ἡμέτεροι | εἰσὶ γὰρ οὐδέν;” (556 c – d).

rebelião. É desse movimento de sedição no seio da Oligarquia que surgirá (557 a) a Democracia. Os pobres pegarão em armas e farão sua revolução. Vitoriosos, matarão uns, expulsarão outros e partilharão igualmente dos cargos de governo, magistraturas e daqueles que serão tirados à sorte, sem qualquer critério que leve em conta a excelência. Assim a Democracia terá duas possibilidades para se estabelecer: ou é pela armas, ou pelo medo dos ricos em relação aos pobres.

*

Assim, o sentimento que aflora nos cidadãos com características democráticas é a liberdade (*eleutheria*), no sentido de fazer o que se quer, mas não é este o sentido propriamente platônico, como veremos adiante. Em 562 d, ele afirma:

Creio que, quando uma cidade de governo democrático, sedenta de liberdade, tem à sua frente maus escanções e se embriaga além da medida com vinho sem mistura, se os governantes não são bastantes afáveis e não lhe proporcionam grande liberdade, ela os castiga acusando-os de impuros e oligarcas.¹⁶⁴

Vemos que a liberdade, aqui, está atrelada à permissividade para que os cidadãos realizem seus desejos de forma particular. Nisso consiste o sentido da “liberdade” exposto por Platão na *polis* democrática: um modo de agir onde cada um fará o que melhor lhe aprouver. Tal permissividade fatalmente levará os cidadãos à perda dos limites do desejar, e o uso do *logos* para bem escolher não estará adequado senão a criar condições para o desfrute de tudo que a cidade puder oferecer a cada um.

¹⁶⁴ Όταν, οἰμαι, δημοκρατούμενη πόλις ἐλευθερίας διψήσασα κακῶν οἴνοχόων προστατούντων τύχη, ἰκαί πορρωτέρω του δέντος ἀκράτου αὐτῆς μεθυσθη, τοὺς ἀρχοντας δὴ, ἀν μὴ πάνυ πραιοὶ ὡσι καί πολλήν παρέχωσι τὴν ἐλευθερίαν, κολάζει αἰτιωμένη ὡς μιαρῶς τε καὶ ὀλιγαρχικοῦς. (562 d)

No caso da cidade, as resoluções em conjunto serão problemáticas, como percebemos. Ao demonstrar a transformação de uma forma de governo, para outra e as perdas e manutenções que ocorrem, Platão indica que a potência anímica que poderia cuidar de cada um e, portanto, do todo, é como uma semente que gradualmente se modifica em sua qualidade genética e não deixa de ser a semente. No caso da Democracia, a *polis* terá completado a transição relacionada ao governo antecedente quando a alma do democrata, possuída por desejos não necessários, cria o perfil da cidade de todos.

Platão diz, em 558 e, que há desejos “necessários” e “não necessários” e explica que os necessários são aqueles que fazem parte da nossa própria natureza, por exemplo, alimentar-se dentro dos limites e segundo o necessário à manutenção da saúde e bem-estar físicos, beber para mitigar a sede, satisfazer as necessidades fisiológicas, etc. Já os não necessários são aqueles dos quais podemos nos libertar, se assim quisermos (559 c), pois são, em geral, voltados para a dissipação, por exemplo, desejos de lucro (que, em certa medida, são úteis à produção), desejos eróticos exacerbados, pois é possível abster-se de satisfazê-los nesse grau que não nos deixa viver.

Se a mudança de um governo para outro é exteriorizada na medida em que os desejos da alma da cidade gradualmente mudam o foco quanto aos objetos desejados, no homem democrático (560 a), quando do início das instituições de uma cidade desse tipo, resta ainda certo pudor oligárquico (da forma antecedente), mas cederá ao fixar-se a nova ordem. Permanece o democrático destituído dos valores remanescentes e a transição se completa. Quando essa ordem se instala na alma, ela espera o preenchimento de uma multidão de desejos, e os hábitos melhores, a busca mínima da virtude, não tem lugar:

desejos numerosos e potentes, não necessários, dispersam o agir quer pela quantidade, quer pela qualidade que possuem.

Com respeito a esse ponto, Bravo,¹⁶⁵ em seu estudo sobre “As ambigüidades do prazer”, aponta que Platão, em *A República*, pensa os prazeres em bons e maus, sendo que os bons, classificados como superiores, são os que levam a virtudes e à filosofia. Já os “maus” vinculam-se aos prazeres do corpo, considerados perturbadores na vida do homem reflexivo. Para o filósofo, é preciso, portanto, buscar o que o intérprete diz serem os bons prazeres provenientes de “bons desejos”. Ora, parte dos nomeados bons desejos também é apontada por Céfalo no Livro I, como apresentamos no início desta investigação. Ele fala da tranquilidade de sua alma ao não necessitar mais, como na juventude, das delícias do amor, do vinho, da boa mesa e de outros entretenimentos do mesmo gênero. É exatamente esse “bom senso” de Céfalo que parece interessar Platão ao negar completamente ao democrata esse tipo de “sabedoria” do velho Céfalo.

Ao invés das *aretai*, coragem, *sophrosyne*, sabedoria e justiça, instalam-se no democrático a insolência, a anarquia, a prodigalidade e a desfaçatez (560 e). São esses modos de ser e agir que, agora, formam a Democracia e são ironicamente elogiados como belos em 557c, tanto quanto pode ser bela a variedade de uma colcha de retalhos. A insolência no lugar da boa educação, a anarquia como “liberdade”, a prodigalidade como generosidade e a desfaçatez como coragem: perde-se, assim, a noção das diferenças entre os desejos considerados bons e perversos e os necessários e não necessários. Como expõe o filósofo (561 c):

¹⁶⁵ Op. Cit. pp. 389 a 397.

(...) Se alguém lhe diz que uns prazeres vêm de desejos belos e bons, outros vêm dos maus e que a uns deve dedicar-se prestando-lhes honras, a outros deve refrear e subjugar, tudo isso ele nega com um movimento de cabeça e afirma que todos são iguais e merecem honras iguais.¹⁶⁶

É assim que os homens democráticos viverão: um dia embriagando-se e ouvindo flauta, outro bebendo água e emagrecendo, outro fazendo ginástica ou entregue à ociosidade, sem se dedicar a nada. Trata-se de um homem que não tem fixidez alguma, que vaga conforme os desejos afloram. É nessa forma de governo que encontraremos as espécies mais variadas, e, como afirma Platão em 557 c, a constituição de uma tal cidade “...poderia ser a mais bela das constituições”, mas sua liberdade emerge bem mais como licenciosidade, permissividade, como foi dito.

Uma questão: será que esse é o “governo do mais forte”? Alguns intérpretes pensam que sim, e, nessa linha interpretativa, aproximam, ao perfil do democrata, Trasímaco e sua tese no Livro I. É algo discutível, certamente. Se olharmos para a história de Atenas,¹⁶⁷ no seu percurso democrático, encontramos a cidade vivendo como se estivesse submetida aos desejos “*epitimeticos*”, em descontrole, principalmente no período da guerra do Peloponeso, como é recolhido por C. Mossé::

Não apenas os costumes tradicionais no que tange às sepulturas dos mortos foram abandonadas, mas toda a vida moral achava-se transtornada. Em vista dessas bruscas mudanças – ricos que morriam de repente, pobres que se enriqueciam subitamente com os

¹⁶⁶ καλων τε καί αγαθων επιθυμιων ηδοναι, αι δε των πονηρων, και τας μεν χρη επιτηδεύειν και τιμαν, τας δε κολάζειν τε και δουλουσθαι, αλλ' εν πασι τούτοις ανανεύει τε και ομοίας φησιν άπάσας ειναι και τιμητέας εξ ίσου. (561 c)

¹⁶⁷ Ver. MOSSÉ, Claude. *Atenas. A história de uma democracia*. Trad. João B. Da Costa. Brasília : UnB, 1982.

bens dos mortos – procuram-se os lucros e os prazeres imediatos, uma vez que a vida e as riquezas eram igualmente efêmeras.¹⁶⁸

Parece que os fatos históricos deram a Platão a oportunidade de criar esse perfil empírico na sua democracia do Livro VIII. No entanto, é algo discutível porque a justiça como poder dos mais fortes não necessariamente indica um governo de licenciosidade, mas, como quis dizer Trasímaco que tratava do ângulo das leis e de seu poder de constrangimento, alguns poderiam ter o perfil democrático e querer tudo o que desejam, como ocorre com o Anel de Gíges. É uma discussão que fica em aberto.

Diante desse quadro, resta-nos investigar a noção de liberdade na filosofia de Platão. Em se tratando de tema extremamente complexo e que extrapola *A República*, apresentamos uma reflexão introdutória a respeito. Evidentemente, está claro que a liberdade para Platão não tem o sentido de poder falar e fazer o que se quer singularmente, dentro de um conjunto de cidadãos.

Vê-se que a liberdade na Democracia é bem mais licenciosidade. O que pode ser *eleutheria* platônica? Não levemos em conta, aqui, o sentido da noção segundo ideologias mais recentes¹⁶⁹, pois seríamos anacrônicos. Com tal cuidado, a comentadora Janine Chanteur, ao tratar dos desejos na cidade de Platão, mais especificamente na democracia, comenta que:

É necessário nos resguardar ao estudar o pensamento de Platão, de projetar o que no momento atual, entendemos por democracia, quando fazemos referência aos regimes liberais da Europa ocidental ou da América. Têm derivados, através da Revolução francesa, correntes de pensamento muito diferentes: se podemos encontrar o pensamento de Hobbes, Locke, Rousseau e os teóricos do século XVIII, dos temas e dos postulados comuns, não se pode assimilar

¹⁶⁸ Ib. Idem. p.54.

¹⁶⁹ Ver. GAZOLLA, Rachel. *Grécia Antiga* : ensaios sobre o pensar mítico e filosófico. In prelo.

uns aos outros e a definição de nossos regimes hesitando geralmente a se reconhecer a interpretação que nós damos de uma ou de outro de suas fontes. (...) A abordagem da democracia ateniense, à partir de nossa experiência de democracia moderna, é preciso nos resguardar de ver esta à distancia original daquela, a qual foi lembrada como um modelo equivocado pelos pensadores do século XVIII.¹⁷⁰

Levando em conta esse comentário, pois corrobora nossa postura metodológica, a primeira questão que nos colocamos é quanto ao significado semântico de liberdade, como foi estudado por Benveniste¹⁷¹ ao tratar dos estatutos sociais, mais precisamente do homem livre na sociedade indo-européia. Expõe o estudioso que:

Em latim e grego, o homem livre, *eleudheros*, se define positivamente por sua pertença a um “crescimento”, a um “tronco”; prova-o em latim a designação dos “filhos” (bem nascidos) como *liberi*; nascer de boa cepa e ser livre é a mesma coisa.¹⁷²

O que nos chama a atenção é a ideia de que a liberdade está atrelada ao pertencimento de alguém a um lugar, a um tronco comum. Algo dessa noção Platão recolhe ao criar sua cidade justa. Lembremos do Mito das Raças, uma mentira nobre que terá como função estabelecer entre os cidadãos a crença em sua origem comum, no caso uma origem divina que os faz irmãos. Notemos que a ideia de tronco comum legitima a cidadania ao criar laços de *philia* e *koinonia* para todos, na cidade ideal.

Na mesma perspectiva, Fustel de Coulanges,¹⁷³ no seu estudo sobre as cidades antigas, e ao tratar da relação entre o cidadão e o estrangeiro, comenta

¹⁷⁰ CHANTEUR, Janine. *Platon, Le désir et la cité*. Paris : Sirey Craig, pp.27 – 28.

¹⁷¹ BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, V. I, Paris : Les Éditions de Minuit, 1969.

¹⁷² Ib. idem. p. 377.

¹⁷³ COULANGES, Fustel. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

que as cidades antigas tinham uma forma muito particular de identificação dos seus habitantes: uma delas era a própria cidade e sua localização; a outra, eram os cultos e atividades da cidade, somente praticado pelos nascidos em famílias de origem local. Nesse caso, os homens ditos “livres” são os bem-nascidos e praticantes dos cultos de origem. Assim, o estrangeiro, como não originário, não só deixava de praticar cultos em determinada cidade, como não era considerado livre, mas um “meteco” ou “bárbaro”. A *eleutheria*, portanto, está atrelada à ideia de pertencimento, e é este que determina o modo de viver das pessoas em um lugar, que as faz “livres” e não escravas. F. de Coulanges comenta:

A cidade havia sido fundada sobre uma religião e constituída como uma igreja. Daí sua força; daí também a sua onipotência e império absoluto exercidos sobre seus membros. Em sociedade organizada sobre tais bases, a liberdade individual não podia existir. O cidadão estava, em todas as suas coisas, submetido sem reserva alguma à cidade; pertencia-lhe inteiramente.¹⁷⁴

O atrelamento *polis* e *polites* acompanha a ideia de liberdade no sentido de pertencimento a uma raça, a grega, que formou as cidades. Bárbaros e metecos, (e os realmente escravos de guerra) não pertenciam à raça grega, de modo que apesar de não serem ditos escravos, não são gregos, logo, não são totalmente “livres” com relação à cidadania, como sabemos. Apesar de não se tratar das fratrias, mas da raça, do *génos* grego nas *poleis*, a diferença não é tão fundamental com o período das fratrias.

Na *República*, vemos que há uma especificidade platônica: ele não fala em liberdade para os cidadãos justos mas da *philia*, pois pelo Mito das Raças a noção de liberdade não lhe é necessária: se de um lado todos os cidadãos são

¹⁷⁴ Ib. Idem. PP. 246 – 247.

irmãos, a quem reserva ele o estatuto de “ser livre”? Como veremos adiante, será ao filósofo, daí o sentido muito particular dessa noção na doutrina platônica.

Como nota Robert Muller,¹⁷⁵ há muitas dificuldades com relação ao entendimento do sentido de liberdade na cultura grega. Em certos momentos, Platão afirma a liberdade como soberania de alma que cada um deverá ter sobre si mesmo e, em outros, pensará a liberdade próxima à *philia*, se se quiser, de pertencimento a um núcleo comum, a uma irmandade. Ora, como apontamos anteriormente, há a “liberdade” na democracia (sobre a soberania de si, propriamente platônica, exporemos um pouco mais adiante). Vejamos, agora, alguns trechos nos quais Platão apresenta um dos sentidos apontados – o de “pertencimento”.

Sendo a liberdade, enquanto pertencimento, a indicação do nascimento a partir de um solo comum, seguir leis nascidas da e na própria cidade é a primeira forma de se pensar a liberdade (junto à *philia*). No Mito das Raças, lemos tal possibilidade de ligação entre pertencimento – liberdade – *philia*.

... tinham sido moldados e criados no interior da terra, tanto eles, como as suas armas e o restante do equipamento; e que, depois de eles estarem completamente forjados, a terra, como sua mãe que era, os deu à luz, e que agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe e ama, e defendê-las, se alguém for contra ela, e considerar os outros cidadãos como irmãos, nascidos da terra. (414 d-e)

Esse é o ideal de pertencimento que tinham os helenos (raça grega). E o mesmo à época das *poleis*, como dissemos. Notemos, ainda, que, no Livro V, Platão, ao tratar da guerra entre amigos e inimigos, expõe o diálogo entre Sócrates e Glauco (470 e):

¹⁷⁵ MULLER, Robert. *La doctrine platonicienne de la liberté*. Paris : Librairie Philosophique, 1997.p. 47.

- A cidade que fundas não vai ser grega?
- Deve sê-la.
- Então não serão bons e civilizados?
- Muitíssimo, sem dúvida.
- Mas não serão amigos dos Gregos? Não considerarão a Grécia como sua e não participarão nas cerimônias religiosas dos outros.
- Sim, e em alto grau.¹⁷⁶

Ou seja: essa consciência de origem e localização era algo fundamental para os gregos, e Platão recolhe esse ideal. A cidade fundada em *logos* dá aos seus cidadãos uma origem comum ao modo grego arcaico e, ao mesmo tempo, proclama sua notável diferença com toda a história até então: em 433 b: viver de acordo com a potência anímica de cada um, mantendo as diferenças e ligando tudo pela amizade que “torna” os cidadãos “semelhantes” (*homoioi*).

É ainda R. Muller¹⁷⁷ quem chama a atenção para algo importante ao nosso tema. Para ele a noção de liberdade leva a observar, pelos estudos dos textos da época, que a vida dos gregos atrelou também a ela o sentido de “independência” e “autodeterminação”. Revela ele que:

... a idéia de que a *éleutheria* ou *libertas* tem a ver com a ‘vontade’, e se caracteriza por uma espécie de soberania do individuo ou da vontade, figura não somente em autores mais tardios como Cícero e Epíteto, mas já é um lugar comum ao tempo de Platão e Aristóteles.¹⁷⁸

Aparece o segundo significado de liberdade, enquanto autarquia de si, uma prerrogativa que Platão atribui exclusivamente ao filósofo. No Mito das Raças, por exemplo, são os governantes-filósofos aqueles da raça de ouro, e, no Livro VII,

¹⁷⁶ ἦν σύ πόλιν οἰκίζεις, οὐχ Ἑλληνίς ἐσται; - Δει γ’ αὐτήν, ἔφη. - Οὐκουν καί ἀγαθοί τε καί ἡμεροὶ ἐσονται; - Σφόδρα γε. - Ἄλλ’ οὐ φιλέλληνες; οὐδέ οἰκίαν τήν Ἑλλάδα ἡγήσονται, οὐδέ κοινωθήσουσιν ὄνπερ οἱ ἄλλοι ἱερῶν; - Καί σφόδρα γε. (470 e)

¹⁷⁷ MULLER, Robert. La doctrine platonicienne de la liberté. Paris : Librairie Philosophique, 1997. P.47.

¹⁷⁸ Ib. Idem. P. 46.

que não veremos aqui, trata-se do filósofo. A liberdade é agora voltada para a alma, para a condição de auto-suficiência no pensar, escolher, agir, para trilhar o caminho da virtude. Essa é a grande novidade platônica. Sócrates já apontava esse “cuidado de si” ao seguir o “Conhece-te a ti mesmo” délfico e Platão reflete a regra de ouro e a expande nos seus diálogos.¹⁷⁹

Nenhum ponto de *A República* em suas divisões toca no núcleo que pretende Platão ao dizer sobre a *autarchéia* como conhecimento de si, do cuidado de si, de cada um e transcendendo as formas de governo apresentadas. Não podemos dizer que o governante-filósofo seja, porque é governante, autárquico. Mas podemos dizer que todo autárquico pode ser governante, pois será necessariamente justo para si e para os outros. Só o filósofo é capaz de conhecer sua própria alma e saber como se comportam suas potências¹⁸⁰. Então, se for educar o outro, também saberá guiá-lo. Essa reflexão foi feita por R. Gazolla¹⁸¹, em escrito sobre a identidade e liberdade na antiguidade clássica. Como nota a intérprete:

... o fundamento para pensar a liberdade de cada um não precisa ser o grupo ou a cidade, apesar de a liberdade exercer-se no conjunto social, mas é, agora, o anímico invisível de cada um, o saber, o sentir, o desejar imediato ou não, e a possibilidade de a alma equilibrar seus desejos favorecendo cada potência nas relações com outros homens. Isso significa ser livre. Essa concepção de alma abre-se em duas vertentes, a particular e a universal, e apesar de formalmente tratar-se da mesma alma em todos os homens, e dado o fato de que nascem diferentes por natureza quanto ao modo de exercitar as potências, já se pode adivinhar que os significados de

¹⁷⁹ Por exemplo no *Alcibiades*.

¹⁸⁰ De fato a alma possui essa função de deliberação, mas não é a única, pois, como já expusemos, ela é constituída de três *dynámeis*. Todavia, caberá à potência logística submeter as outras duas a uma “disciplina”, criando a medida para harmonizá-las entre si. Isso é o que Platão chama de *sophrosýne*.

¹⁸¹ GAZOLLA, Rachel. *Grécia antiga: ensaios sobre o pensar mítico e filosófico*. In prelo.

liberdade e identidade expressos pela filosofia platônica (e não só por ela) estão no bom uso do logos em relação a si e ao outro, e na posse de si mesmo, na medida do possível.¹⁸²

Lembremos, ainda, que Platão destaca sobre o governante-filósofo (443 d - 444 a) que:

Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa, - só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela a ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside.¹⁸³

¹⁸² Id. Idem.

¹⁸³ Τό δέ γε ἀληθές, τοιούτων μὲν τι ἦν, ὡς εἴκειν, ἢ δικαιοσύνη, ἀλλ' οὐ περί τήν | ἔξω πράξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλά περί τήν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περί ἑαυτὸν καί τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἑάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδέ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἀλλήλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλά τῷ ὄντι τὰ οἰκία εὐθέμενον καί ἀρξάντα αὐτὸν αὐτοῦ καί κοσμήσαντα καί φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καί ξυναρμόσαντα τρία ὄντα, ὡσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καί ὑπάτης καί μέσης, καί εἰ | ἀλλὰ ἄττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταυτα ξυνδήσαντα καί παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καί ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττη ἢ περί χρημάτων κτησιν ἢ περί σώματος θεραπείαν ἢ καί πολιτικόν τι ἢ περί τὰ ἴδια ξυμδόλαια, ἐν πασι τούτοις ἡγούμενον καί ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καί καλήν πράξιν ἢ ἂν ταύτην τὴν ἐξίν σωζῆ τε καί συναπεργάζηται, σοφίαν δέ τὴν ἐπιστατουσαν ταύτη τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἀδικον δέ πράξιν || ἢ ἂν αἰεὶ ταύτην λύη, ἀμαθίαν δέ τὴν ταύτη αὐ ἐπιστατουσαν δόξαν. (443 d – 444 a)

Evidencia-se um exercício constante para o governante que precisa ser autárquico para ser justo: saber lidar com três potências diferentes da alma e manter uma justa medida para todas. Ser livre, nesse sentido, é criar a condição de auto-suficiência que vai caracterizar a vida do homem virtuoso que, por sua vez, será sábio e feliz. Essa foi a consideração feita por Sócrates no final do Livro I, quando, sem saber o que seria a justiça, pouco saberia informar sobre quem seria mais feliz: o homem justo ou injusto. Sabemos, então, que com a noção de liberdade especificamente platônica, a justiça e o cuidado de si estão juntos.

IV - Considerações finais

No percurso para compreender a justiça nela mesma e sua relação com o homem feliz, vamos percebendo Platão detalhar a justiça em dois momentos: primeiro enquanto uma ordem estabelecida na cidade que marca a forma de ser e de viver de um determinado povo. Segundo, quando observa a própria natureza (*physis*) do homem, a alma, e sua expressão na *polis*. Para que pudesse fazer tal reflexão, parte do que ele tem empiricamente constituído na cidade sobre o ideal de justiça para pensar sobre ela, como vimos. Quando inicia o percurso reflexivo, depara-se imediatamente com duas situações que possibilitam ou não uma ordem justa na cidade: uma mais imediata que podemos constatar é a educação na criação dos modelos de governo e, mais silenciosamente, ele aponta uma segunda que é a própria *physis* determinando também a ordem e a desordem nos seres. Isso já foi exposto nos conceitos da *phora* e da *aphoria*, que vai interferindo na ordem da cidade.

Temos, assim, esses dois fatores, educação e *physis*, determinando a justiça e a injustiça, ordem e desordem. Resta-nos perguntar: até que ponto a educação pode assegurar ou não uma ordem na cidade? Pelo que podemos constatar neste percurso, quando Platão funda a cidade justa, automaticamente procura interferir na *physis*, entendida neste caso como alma, na sua forma de deliberação e não na sua constituição, pois isso independe dos homens. Platão, ao que averiguamos, olha para a ordem do cosmos e verifica que existem movimentos construindo e destruindo, mas que mantem a medida, para cada coisa ser e vir-a-ser. Esse movimento também faz parte da forma de ser dos homens.

Ora, onde entra então a educação enquanto um elemento mantenedor da medida? Nas nossas verificações, a educação, quando bem adequada, consegue

manter, dentro de certos limites, um modelo de governo e cidadãos considerados justos que constituem o corpo governamental, para isso foi necessário dar um fundamento que possibilitasse a unidade, mesmo com as diferenças existentes. Como ele mesmo observou em 546 a, tudo que nasce está sujeito à corrupção. Nesse caso nem mesmo a educação é capaz de barrar o movimento da *physis*, pois a *phora* e a *aphoria* se dão independente da vontade dos homens, e existem ciclos que se cumprem. O homem e suas constituições não ficam fora desse processo, pois, uma vez a *physis* altera a ordem interna, o reflexo na alma automaticamente será percebido na cidade. A educação não pode interferir, mas auxilia o que há de melhor em cada um a persistir. Expondo isso de forma figurativa: podemos cultivar belas flores, para que elas permaneçam mais belas mais tempo; podemos interferir no solo e na genética da planta, para isso, mas, mesmo assim, ela vai cumprir um ciclo: nasce, cresce e morre. Como o solo e a semente podem esgotar seus nutrientes, as flores ficam feias e perdem a tonalidade e tonicidade, o perfume etc. Da mesma forma é a alma humana: cumpre ciclos que podem ser, por determinado tempo, o de criar condições maravilhosas de vida em todos os sentidos, e a educação ajuda, como foi dito, a melhorar o que já está potencialmente nela, mas pode, também, entrar em um ciclo de esterilidade. Isso vale para o desenvolvimento não só de cada um, mas da humanidade, para as ciências, como para qualquer outra atividade intelectual.

Dessa forma, somos levados a afirmar que Platão, além de ser um grande observador da *physis*, compreendeu profundamente esse processo silencioso que se dá na alma humana, cujo reflexo é por nós conhecido na noção de justiça.

V – Referência Bibliográfica

1. Fontes Primárias:

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ESQUILO. **Agamemnon**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

EURÍPEDES. **Medéia**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

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

_____. **Teogonia**. trad. Jaa Torrano, São Paulo: Iluminuras, 1995.

HERODOTO. **História**. Trad. J. Brito Broca, 2ª ed. São Paulo: Prestígio, 2001.

HOMERO. **Ilíada**. trad. Carlos Alberto Nunes, 6ª ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

LYSIAS. **Discours**. Trad. Louis Gernet, Paris : Belles Lettres, 1955.

_____. **A República**, trad. M. H. Pereira, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. **A República**, trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A República**, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém-Pará: UFPA, 2000.

_____. **La República**, trad. Antonio Gómez Robledo, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

_____. **Apologia de Sócrates**,

_____. **Críton**.

_____. **Fedro**.

_____. **Banquete**.

_____. **Timeu**.

_____. **Górgias**.

_____. **Político**.

_____. **Lísis**.

_____. **Alcebiades**.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Curi, 3ª ed. Brasília : UnB, 1999.

MILETO, Anaximandro. In. **Os pré-socráticos**. Seleção de textos e supervisão do Prof. José de Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção os pensadores.

2 . Dicionários:

BAILLY, A. **Abrégé du dictionnaire grec-français**. Paris : Hachette, 1990.

BEVENISTE, Émile. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**, Paris : Les Éditions de Minuit, 1969.

3. Fontes Complementares.

ANDRADE, Rachel. Gazolla de. **Platão: o cosmo, o homem e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

ABBAGNANO, et. All. **La revolucion de la dialectica**. Trad. Francisco Moll Camps. Espanha: Martinez Roca S.A, 1971.

ANNAS, Julia. **Introduction à la Republique de Platon**. Paris: PUF,1981.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. **Platão, Rousseau e o estado total**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1995.

BERNARDETE, S. **Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic**.1 ed. Chicago: The University Chicago Press, 1989

BIGNOTTO, Newton. **O tirano e a cidade**. São Paulo: Discurso editorial, 1998.

BARKER, Sir Ernest. **Teoria política Grega**. Brasília: UnB, 1978. Coleção Pensamento Político.

B. R. Onians. **The origins of european thought: about the body, the Mind, the Soul, the World, Time, and fate**. Cambridge, 2000.

BRANDÃO. Junito. **Teatro Grego: origem e evolução**. Rio de Janeiro: Ars poética Ltda., 2000.

BRAVO, Francisco. **As ambigüidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão**. São Paulo: Paulus, 2009.

CHÂTELET, François. **Platão**. Trad. Sousa Dias, Portugal: Rés Editora. 1987.

CHANTEUR, Janine. **Platon, le désir et la cité**. Paris : Sirey Craig, 1980.

COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

- CROMBIE, I. M. **Análises de las doctrinas de Platón: el hombre y la sociedad.** Madrid: Alianza Universidad, 1990.
- DETIENNE, M. **Los maestros de verdad en la Grecia arcaica.** Trad. Juan José Herrera, 3ª ed., Madrid: Taurus ediciones, 1981.
- DIXSAUT, Monique. **Platon.** Paris : Vrin, 2003.
- _____. **Bela morte, boa morte.** 1º curso livre de humanidades, Abril. DvD. 2002.
- GAZOLLA, Rachel. **As duas almas do homem no Timeu de Platão.** Revista Hypos, São Paulo: Palas Athena, n 7, 2001.
- _____. **Do olhar, do amor e da Beleza.** In: Estudos Platônicos. Org. Marcelo Perine, São Paulo: Ed. Loyola, 2009.
- _____. **Grécia Antiga: ensaio sobre o pensar mítico e filosófico.** In prelo.
- GARLAN, Yvon. **Guerra e economia na Grécia antiga.** Trad. Claudio Cesar Santoro. Campinas: Papyrus, 1991.
- GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas.** Trad. João Rezende Costa, São Paulo: Paulus, 1995.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético.** Trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HARE, R. M. **O pensamento de Platão.** Trad. Carlos Diniz, Lisboa: Editora Presença, 1998.
- HAVERLOCK, Eric A. **Prefácio a Platão.** Trad. Enid A. Dobránsky, São Paulo: Papyrus, 1996.
- IRWIN, Terence. **La ética de platón.** Trad. Ana Isabel Stellino, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego.** Trad. Arthur M. Pereira, 3ª Ed, São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- JEANNIÈRE, Abel. **Platão.** Trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- KOYRÉ, Alexandre. **Introdução à leitura de Platão.** Trad. Hélder Godinho, Lisboa: Presença, 1988.
- LEÃO, Delfin Ferreira. **Sólon: ética e política.** Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

- LISIS, Francisco. **A alma do mundo e a alma humana no Timeu**. In. Hypnos, São Paulo: Paulus, n 14, 2005.
- LOURAUX, Nicole. **L'invention d'thènes: Histoire de l'oraison fúnebre dans la "cité classique"**. Paris : Civilisations et Sociétés, 1981.
- MAIRE, Gaston. **Platão**. Trad. Rui Pacheco, Lisboa : Edições 70, 1998.
- MACYNTYRE, Alasdair. **Justiça de quem qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Ed. Loyola, 1991.
- MOSSÉ, Claude. **Atenas: a história de uma democracia**. Trad. João B. da Costa, Brasília: UnB, 1982
- _____. **Dicionário da civilização grega**. Trad. Carlos Ramalhte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- MULLER, Robert. **La doctrine platonicienne de la liberté**. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1997.
- NAQUET-VIDAL, Pierre. **Formas de pensamiento y formas de sociedad em el mundo griego**. Trad. Marcos-Aurelio Galmarini, Barcelona: ediciones peninsula, 1983.
- NAILS, Debra. **The people of Plato: a persopography of plato and other Socratics**. Cambridge: Ed. Hackett l'ublishing Company, 2002.
- NETTLESHIP, Richard Lewis. **Lectures on the Republic of plato**. University Press of the Pacific, 1961.
- PAPPAS, Nickolas. **A República de Platão**. Trad. Abílio Queiroz, Lisboa: Edições 70, 1996.
- PAVIANI, Jayme. **O homem tirânico na República de Platão**. In. Hypnos. São Paulo: Edições Loyola, n. 9, 2º sem. 2002.
- PACI, Enzo. **La dialéctica en Platón**. In. La Evolucion de la dialectica. Barcelona: Ediciones Martínez Roca S.A, 1997.
- PAULO, Margarida Nichele. **Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- PLATONE. **La Repubblica**. Traduzione e commento a curi di Mario Veggetti, Vol.I, L libro I e Vol. VI, Napolis: Bibliopolis, 1998.
- PEREIRA, I. **Aspectos Sagrados do Mito e do Lógos: poesia hesiódica e filosofia de Empédocles**. São Paulo: Educ, 2005.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de história da cultura clássica**. Vol. I, 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

- REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. Vol. I. Trad. Marcelo Perine, São Paulo: Edições Loyola, 2ª ed. 1993.
- ROBLEDO, Antonio Gómez. **Platón: los seis grandes temas de su filosofía**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1993.
- ROBIN, Leon. **Platon**. Paris: Presses Universitaire de France, 1968.
- ROBINSON, T. M. **A Psicologia de Platão**. Trad. Marcelo Marques, São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. **Os sofistas**. Trad. João Amado, Lisboa: Edições 70, 1996.
- SANTOS, Raimundo Araújo. **A dignidade da Técnica em Platão**. São Paulo: PUC-SP, 1999. Dissertação de Mestrado.
- SCOLNICOV, Samuel. **Como ler um diálogo platônico**. Hypnos, São Paulo: Edições Loyola, vol.11, 2003.
- SPINELLI, Miguel. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- STRAUSS, Leo et alli. **History of Political Philosophy**. 3a ed. London: The University Chicago Press, 1987.
- SZLEZAK, Thomas A. **Ler Platão**. trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- UNTERSTEINER, Mario. **Les Sophistes**. Trad. Alonso Tordesillas, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
- VERNANT, Jean-Pierre. **A origem do pensamento grego**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. 9ª Ed, Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1996.
- _____. **Mortal and Immortals**. I. New Jersey: Zeitli editor, 1992. Colected Essays Froma.
- _____. **Mito e religião na Grécia antiga**. Trad. Constança Marcondes César, Campinas, SP: Papyrus, 1992.
- _____. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. Haiganuch Sarian, 2ª Ed, São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- ZUBIRI, Xavier. **Naturaleza, Historia, Dios**. Madrd: Alianza Editorial, 1987.