

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

JORGE DOS SANTOS LIMA

**A PERFEIÇÃO DA JUSTIÇA EM PLATÃO
UMA ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE A ALEGORIA DA LINHA DIVIDIDA E
OS PERSONAGENS D'A *REPÚBLICA***

NATAL
2007

JORGE DOS SANTOS LIMA

**A PERFEIÇÃO DA JUSTIÇA EM PLATÃO
UMA ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE A ALEGORIA DA LINHA DIVIDIDA E
OS PERSONAGENS D'A *REPÚBLICA***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do CCHLA como requisito à obtenção de título de Mestre em Filosofia, área de concentração: Metafísica, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação do Professor Dr. Glenn Walter Erickson.

NATAL
2007

JORGE DOS SANTOS LIMA

**A PERFEIÇÃO DA JUSTIÇA EM PLATÃO
UMA ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE A ALEGORIA DA LINHA DIVIDIDA E OS
PERSONAGENS D'A *REPÚBLICA***

Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada para aprovação como requisito parcial na obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

BANCA EXAMINADORA

Professor Orientador

Professor(a) Examinador(a)

Professor(a) Examinador(a)

Professor(a) Examinador(a)

Professor(a) Examinador(a)

Aprovada em ____ / ____ / _____

Divisão de Serviços Técnicos

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Central Zila
Mamede

Lima, Jorge dos Santos.

A perfeição da justiça em Platão uma análise comparativa entre a alegoria da linha dividida e os personagens d'A República / Jorge dos Santos Lima. – Natal, RN, 2007.

111 f.

Orientador: Glenn Walter Erickson.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Platão – Dissertação. 2. Linha dividida – Dissertação. 3. Justiça – Dissertação. 4. Trasímaco – Dissertação. I. Erickson, Glenn Walter. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/UF/BCZM

CDU 141.131(043.3)

*Dedico a terra, ao ar, ao céu e ao mar
por toda a certeza que tenho de serem eu
e minha verdadeira morada.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Glenn Walter Erickson, primeiro por ter me acolhido como seu orientando, depois, por toda sua preocupação, zelo e atenção com a produção desta pesquisa, mas especialmente por ter se demonstrado aberto a partilhar seu vasto conhecimento filosófico.

Agradeço aos meus colegas de mestrado e aos professores Juan, Markus, Daniel, Anastácio, Basílio, Cláudio, Abrahão, às professoras Ângela e Cinara e a todos os professores e funcionários do Curso de pós-graduação e graduação em Filosofia desta IES e da Universidade Federal do Piauí com os quais mantive contato através das palestras, das aulas e outros momentos.

Ao meu pai, Augustinho Correia Lima, e à minha mãe, Maria José dos Santos, que são os principais responsáveis por esta conquista que agora realizo. Agradeço também a cada um de meus irmãos: Magno, Celso (sobrinho), Pedro, Telma, Emanuel, Tânia, Tarcisia, Edna, Efigênia, Auxiliadora, Antonio e a Gorete.

A todos os meus familiares, amigos, colegas e a Pe. Arnaldo de Matos Conceição, homem que sempre admirei. Porém, faço um agradecimento especial, pela paciência, atenção, afeto, paixão e amor, para Regina Lúcia Moreira, mulher que tenho infinito amor e carinho.

“Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça como sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui; e, depois de termos ganho os prêmios da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes.”

Platão. *A República*, 621c4-d4

RESUMO

A alegoria da linha dividida apresenta uma estrutura que se divide em quatro níveis de realidade. Dois deles se movem no mundo das aparências ou da opinião e os outros no mundo do ser ou inteligível: *eikasia* e *pistis*, e *diánoia* e *noesis*. A inquietação é a seguinte: Se há quatro níveis de realidade com seus respectivos objetos que são apreendidos segundo um tipo de conhecimento, existe uma interpretação da justiça segundo cada um desses níveis? Objetiva-se, portanto, após a apresentação dos tipos de conhecimento segundo a estrutura da alegoria da linha dividida, demonstrar como a justiça é compreendida em cada um dos níveis de realidade. Entende-se que Platão utiliza certos personagens de acordo com níveis de realidade que envolve tipos específicos de conhecimento. Os personagens são: Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Gláucon, Adimanto e Sócrates, e, portanto, a compreensão sobre o que é a justiça em cada um dos níveis segue o que esses personagens entendem por justiça.

Palavras-chave: Platão. Linha Dividida. Justiça. Trasímaco.

ABSTRACT

The allegory of the divided line presents one structure that divides itself into four levels of reality. Two of them move in the world of appearances or opinion, and the others into the world of being or intelligibility: *eikasia* and *pistis*, and *dianoia* and *noesis*. The difficulty is the following: if there are four levels of reality each with their respective objects that are apprehended according to a type of knowledge involved, is there an interpretation of the justice according to each level? Accordingly, our intention, after presenting the types of knowledge in the allegory of the divided line, is to demonstrate how the justice is comprehended at each level of reality. We understand that Plato uses the characters to represent levels involving different types of knowledge. The characters are Cephalus, Polemarchus, Thrasymachus, Glaucon, Adimantus and Socrates, and the comprehension about what is the justice at each level follows what these characters understand justice to be.

Key-words: Plato. Divided line. Justice. Thrasymachus.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1- Gráfico de Cornford para representar a Alegoria da Linha Dividida	18
Gráfico 2 - Gráfico de Erickson e Fossa sobre as convenções para a Linha Dividida	19
Gráfico 3 - Estrutura proporcional da Linha Dividida	21
Gráfico 3: Gráfico de Grube para representar a Alegoria da Linha Dividida	22
Figura 1: A estrutura da cidade perfeita narrada por Sócrates	77
Figura 2: A abrangência das ações de cada classe na Cidade perfeita	78
Quadro 1: Quadro comparativo entre justiça em Sócrates e Céfalo	92

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	A ALEGORIA DA LINHA DIVIDIDA E SUAS DIVISÕES	16
2.1	RELAÇÕES PREDOMINANTES NA ESTRUTURA DA LINHA DIVIDIDA	20
2.2	CARACTERÍSTICAS INERENTES ÀS DIVISÕES DA LINHA DIVIDIDA	23
2.3	LINHA DIVIDIDA: IMAGEM DA ESTRUTURA DA <i>PSICHÉ</i>	30
3	JUSTIÇA NAS DIVISÕES DO SENSÍVEL: UM OLHAR A PARTIR DO PRÓPRIO SENSÍVEL	32
3.1	UM DISCURSO NO NÍVEL DA <i>EIKASIA</i> : A HERANÇA DE POLEMARCO	32
3.2	UM DISCURSO NO NÍVEL DA <i>PISTIS</i> : O RUGIDO DA FERA TRASÍMACO	39
3.3	A INCOMPREENSÃO DE UMA SITUAÇÃO IMUTÁVEL: CONSENTIMENTO DE POLEMARCO E SILÊNCIO DE TRASÍMACO	46
4	JUSTIÇA NO SENSÍVEL: UM OLHAR A PARTIR DO INTELIGÍVEL	50
4.1	O DESPREZO DA JUSTIÇA NA SOCIEDADE DA ÉPOCA DE GLÁUCON	50
4.2	A GLORIFICAÇÃO DA JUSTIÇA NA SOCIEDADE DA ÉPOCA DE ADIMANTO	56
4.3	ÚNICA POSSIBILIDADE DA MANIFESTAÇÃO DA VERDADEIRA JUSTIÇA: A SOCIEDADE PENSADA POR SÓCRATES	61
4.4	SÓCRATES: A JUSTIÇA NO SENSÍVEL OLHADA A PARTIR DO INTELIGÍVEL	68
5	JUSTIÇA NAS DIVISÕES DO INTELIGÍVEL: UMA DEFINIÇÃO A FAVOR DO MAIS FORTE	73
5.1	O CONFLITO ENTRE TRASÍMACO E SÓCRATES: O MAIS FORTE É O SENSÍVEL OU O INTELIGÍVEL?	73

5.2 O DISCURSO DE SÓCRATES E O DE CÉFALO: ADMINISTRADORES DA MESMA FORÇA E HARMONIA?	82
5.3 HARMONIA PURA A FAVOR DO MAIS FORTE: A JUSTIÇA NAS DIVISÕES DO INTELIGÍVEL	93
6 CONCLUSÃO	101
REFERÊNCIAS	106

1 INTRODUÇÃO

O estudo sobre Platão tem seguido a orientação de vários pensadores que alimentam a história da filosofia. Alguns interpretam essa teoria segundo Aristóteles, outros através da Filosofia Medieval, Descartes, Kant, Nietzsche, Heidegger e assim por diante. Porém o que se faz aqui é problematizar uma das questões presentes em *A República* utilizando as especulações de alguns desses pensadores somente no que se entende de proveitoso para os fins desta pesquisa.

N' *A República* não há bruscas distinções entre o homem e as coisas, não há separação entre um sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido. Se há diferenças são entre homens e não entre homem e objetos conhecidos. Estes são aquilo que o homem consegue ver e tais homens são definidos pelos objetos que conhecem. Portanto, existe uma inegável fusão entre mundo-homem o que convém chamar de relação de intercomunhão¹ epistemológica, ontológica e cosmológica: epistemológica, porque envolve a faculdade do conhecimento; ontológica, porque diz respeito a entidades físicas ou inteligíveis entendidas como coisas que constituem o mundo apreendido pelos sentidos ou pela reflexão; e cosmológica, por ser um entrelaçamento ordenado da situação homem-mundo.

Uma palavra grega que pode ser utilizada para indicar melhor essa intercomunhão é o termo *pericorese* no sentido que lhe foi atribuído pela teologia cristã na discussão das relações entre as três pessoas da Santíssima Trindade.² A proposta é subtrair dessa semântica a expressão *três pessoas da Santíssima Trindade*, colocando em seu lugar o homem e o mundo através dos termos *episteme*, *ente* e *cosmos*. Deixando à parte a discussão teológica, o termo *pericorese*, no contexto filosófico deste trabalho, significa que há uma intercomunhão e interpenetração de um ser a outro, num movimento contínuo e harmônico na relação homem-coisa-mundo. A própria etimologia da palavra *pericorese* (*περιχωρεω*) significa dança ao redor, por cima, de um lado a outro, por dentro, ou seja, *peri* (*περί*) = ao redor, por cima, por dentro; e, *corea* (*χορεα*) = dança.

¹ O termo “intercomunhão” é empregado no sentido de que há um envolvimento profundo e inseparável entre a faculdade de conhecer, os objetos apreendidos por essa faculdade, e o aspecto de ordenação que o homem faz sobre o mundo.

² O sentido da palavra *pericorese* no contexto da Teologia Trinitária já existia desde o primeiro século da era cristã como é demonstrado no Evangelho de João 17, 10: “tudo o que é meu é teu, e tudo o que é teu é meu”; porém só tardiamente (ver PRESTIGE, 1952. p. 291) a palavra foi adotada como referência à relação trinitária. É uma palavra dentro do contexto cristão, mas que pode ser absorvida para levar à compreensão da filosofia platônica, no que diz respeito à relação entre sujeito e mundo. Dessa forma, não há uma separação entre sujeito, objeto e mundo, mas um homem-mundo e um mundo-homem envolvidos em uma realidade.

Esse termo (*pericorese*) não foi usado por Platão, mas satisfaz o que se diz sobre união homem-mundo, uma vez que envolve a interpenetração entre os aspectos ontológico, epistemológico e cosmológico nos quais o homem está mergulhado. O homem existe, as coisas existem, o mundo existe, mas existem enquanto formam uma só coisa, assim são três coisas da mesma forma que o número três, segundo Erickson e Fossa (2006, p.111) é concebido “como a razão de uma trindade para uma unidade”,³ tal como a cidade perfeita é composta de três partes tendo em vista o todo de sua unidade.

É esta convivência onto-epistêmica e cosmológica que Platão tenta explicar esboçando as divisões que acompanha a estrutura da totalidade das coisas, a qual se pode entender, também, pela denominação “realidade” uma vez que a visão total que alguém tem de mundo é a realidade para essa pessoa.

Cada divisão corresponde a uma situação de vida, a qual se define, aqui, nos termos de condição onto-epistêmica e cosmológica, que abrange a compreensão de mundo, os desejos pessoais, o saber adquirido, a função na sociedade e tudo o mais que envolve o ser humano. Porém, os limites de uma divisão são definidos pela natureza (*φύσις*) inerente à pessoa. Cada um percebe somente a situação de vida que suas limitações naturais permitirem. Limitações, que tanto unem homem e mundo como diferenciam os homens entre si, determinadas desde o momento de fecundação no ventre materno e moldadas pela sociedade.

Platão observa que a realidade⁴ se estrutura em quatro divisões, assim, quem vive imerso, na primeira, pensa, age e se comporta segundo as características daquela divisão. Se há quatro divisões, são quatro os modos de agir, pensar, sentir e se comportar, o que leva a pressupor a coexistência de quatro tipos de pessoas e conseqüentemente de quatro níveis distintos um do outro, ou, segundo o significado que lhe foi atribuído, em quatro distintas realidades.

Nesse caso, a realidade não derivaria do homem, levando por água abaixo a afirmação de que o mundo se une ao homem? Não, pois para Platão os objetos conhecidos que definem uma realidade só são apreendidos pela alma – *psiché* - (*ψυχή*), porque o homem está imerso na realidade. Quando o homem de natureza (*φύσις*) filosófica, por exemplo,

³ Erickson e Fossa tratam desta questão referente à composição da primeira seção do inteligível. Este trecho aparecerá também no último capítulo deste trabalho ao fazer referência à disciplina mais elevada do currículo matemático.

⁴ “Realidade” é um termo que carrega em si muita ambigüidade, porém, para precisar melhor o significado que lhe é atribuído neste estudo, convém compreendê-lo no sentido de totalidade da compreensão de vida que uma pessoa possui. Por exemplo, uma pessoa compreende que as leis, normas e dogmas impostos pelo Estado são verdadeiras e devem ser obedecidas porque fazem parte de sua moral interna, caso seja questionada sobre a validade dessas leis, ele provavelmente irá defendê-las como sendo suas próprias leis. Então, a realidade para essa pessoa é o conjunto, a totalidade de coisas, que envolve sua compreensão de vida.

encontra-se no meio de outros de natureza inferior apenas consegue elevar a natureza que lhe é própria se for arrastado e forçado a vivenciá-la. Dessa forma, os pensamentos de um homem deste tipo, suas ações e toda a sua vida não mais estarão amarrados e aprisionados à realidade inferior que antes vivenciava, mas farão parte do novo mundo que está a contemplar passando a entender que esse novo é o real e o que vira até então eram meramente “realidades” que derivavam umas das outras feito cópias das cópias que derivam de outras cópias e, por isso inferiores, que, por fim, têm sua origem no que é verdadeiramente real e pode ser vivenciado pelo filósofo. Porém, devido as limitações naturais, cada pessoa acredita que seu nível de entendimento é o todo da realidade e não admite que possa existir outra superior.

Na filosofia platônica não se deve colocar o homem, enquanto ser pensante, de um lado e do outro as coisas que, numa linguagem neo-kantista, poderiam ser chamadas de realidade, ou, reduzir sua filosofia ao discurso que promove uma separação entre o sensível e o inteligível. Ser pensante e realidade são um, e o sensível é a condição necessária para se chegar ao inteligível mesmo que o primeiro deva ser governado pelo segundo. Portanto, o homem que é composto de corpo e alma torna-se inseparável do mundo que o envolve ou que ele consegue enxergar.

A passagem que expressa mais nitidamente as divisões que acompanham a estrutura da totalidade das coisas é a da linha dividida que, através de seus níveis, tenta expor e explicar como a realidade se estrutura. Alguns comentadores entendem que a realidade é algo mental e por isso a estrutura do que se vê seria algo puramente mental. Aqui se defende que o mental está unido e inseparável da realidade a ponto de que ao se falar de objetos do conhecimento está ao mesmo tempo tratando de operações da alma (*παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ*) e da realidade que é apreendida por essas operações.

Após essa contextualização, falta expor qual é mesmo o problema que se tenta analisar e propor uma possível resposta. A inquietação é a seguinte: se há quatro níveis de realidade com seus respectivos objetos que são apreendidos segundo um tipo de conhecimento, qual a interpretação que se faz da justiça segundo cada um desses níveis? Objetiva-se, portanto, logo após apresentar a questão do conhecimento segundo a estrutura da alegoria da linha dividida, demonstrar como a justiça é compreendido em cada um dos níveis de realidade. Aqui, entende-se que Platão utiliza a figura de alguns personagens de acordo com cada nível da linha dividida. Os personagens são: Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Gláucon, Adimanto e Sócrates, e, portanto, há uma noção do que seja justiça segundo cada um dos personagens.

A apresentação do que estrutura e compõe o mundo através da linha dividida, segundo as interpretações feitas por Erickson e Fossa, assume uma conotação nuclear neste estudo sobre o pensamento platônico porque os personagens supracitados são comentados em Erickson e Fossa (2006, p. 73) como homens presos no interior da caverna ou libertos fora dela. Porém, aqui, nesta pesquisa, coisa que Erickson e Fossa apenas sugerem sem maiores detalhes, será analisada como se dá essa analogia entre tais personagens e os segmentos da linha dividida no que se referem à questão da justiça uma vez que a Alegoria da Caverna⁵ é uma forma de explicar a Alegoria da Linha Dividida. Portanto, faz bem enfatizar que a ideia de relacionar os personagens d'*A República* com os níveis da linha dividida é indicada por Erickson e Fossa na obra *A linha dividida: uma abordagem matemática à filosofia platônica*, porém é desenvolvida com maiores detalhes nesta pesquisa de Mestrado.

Metodologicamente esse trabalho desenvolve-se por pesquisa bibliográfica e é estruturado em quatro partes. Inicialmente, através desta introdução, há a preocupação de apresentar o problema principal desta pesquisa e ao mesmo tempo, expor a perspectiva de interpretação sobre o pensamento de Platão. Depois, além de esclarecer alguns termos, responder a pergunta: o que é a linha dividida? A linha dividida é exposta demonstrando a relação de proporcionalidade que concede um caráter de inteligibilidade na sua estrutura e ao mesmo tempo em que enfatiza características nas suas divisões, consiste em um modelo referencial no qual se pautam os personagens. Após esta iniciação, resolve-se, em dois capítulos, verificar a interpretação sobre a justiça nos limites do sensível; e, depois, nas divisões do inteligível. Esta última etapa ergue um debate sobre a justiça a favor do inteligível através dos personagens Céfalo, Trasímaco e Sócrates. Neste debate, Platão demonstra mais uma vez que a forma de interpretar o mundo, os seres e a realidade devem deixar de ser pensados segundo o sensível, mas pelo inteligível.

Nesse sentido, este estudo é construído ao entender que o sensível, realidade detentora do devir, e o inteligível, do que não muda, não existem isoladamente um do outro. A existência do primeiro é caracterizada pelo contingente, pela mudança contínua, não sendo a todo instante, enquanto a do inteligível é o oposto, não muda, é sempre a mesma e, portanto, racional frente ao que é mutável. O único meio de elaborar afirmações racionais sobre o que está em contínuo devir é olhar o que muda a partir do que não muda. Assim, o sensível, por si só, não possui racionalidade, mas a recebe do que é inteligível. Dessa forma, as pessoas que acreditam que o sensível é a única realidade só podem afirmar que o que vêem é real porque

⁵ A alegoria da Caverna que se encontra no início do livro VII não será objeto de análise, pois o foco principal de reflexão são os níveis da linha dividida e o debate nos livros iniciais d'*A República*.

possuem em sua *psiché* um determinado grau de inteligibilidade, mesmo que não entendam e admitam a existência de uma realidade inteligível.

Através das diferentes maneiras de apresentar a estrutura do mundo, Platão aconchega cada um de seus personagens ao que condiz com sua natureza, forçando-os a silenciarem diante do que não conhecem ou a admitirem que o inteligível é quem tem o poder de determinar o ser de todas as realidades.

O homem consegue compreender o significado de algo se a explicação estiver ao nível de seu raciocínio. Não adiantaria explicar para os homens do sensível a estrutura da realidade e a função que tal homem desempenha nela, se a linguagem utilizada na explicação não fosse baseada nas imagens, mas no inteligível, por exemplo. Como o raciocínio do homem do sensível só admite a realidade das imagens, Platão apresenta para este tipo de homem uma explicação baseada em imagens, para, depois, erguer os de natureza divina que se encontram ainda no mesmo segmento destes outros, ao segmento que lhe é inerente. Para melhor entender os próximos capítulos, deve-se analisar a problemática: o que é essa linha dividida? Apesar de ser muito conhecida esta questão, condiz apresentá-la brevemente com a intenção de rememorá-la para facilitar a compreensão de alguns termos e contextualizar esta pesquisa.

2 A ALEGORIA DA LINHA DIVIDIDA E SUAS DIVISÕES

A linha dividida (*γραμμὴν δίχα*), ou melhor, a Alegoria da linha dividida encontra-se no final do livro VI com a preocupação de apresentar a estrutura da realidade. Nessa alegoria, a realidade assume uma estrutura que é dividida em quatro níveis (*τμημα* - segmento): imagens; mundo vivido e objetos produzidos; *hipóteses que caminham para a conclusão* ou formas geométricas e matemáticas (510c – 511a); hipóteses que conduzem ao princípio ou idéias (509e-511e). Estes níveis dizem respeito ao entrelaçamento dos objetos do conhecimento ou objetos conhecidos⁶ e da *psiché*⁷ ou alma humana.

Convém expor de forma breve, para que se desenvolvem os próximos capítulos, qual interpretação é adotada, neste trabalho, sobre a questão: o que é a linha dividida? Quais as suas características? Platão apresenta a linha dividida no seguinte formato:

- Supõe então uma Linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo sua claridade e obscuridade relativa, uma secção, a das imagens. Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo gênero, se está a entender-me.

-Entendo, sim.

- Supõe agora a outra secção, da qual esta era imagem, a que nos abrange a nós, seres vivos e a todas as plantas e a toda espécie de artefatos.

- Suponho.

- Acaso consentirias em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que, tal com a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo?

- Aceito perfeitamente?

- Examina agora de que maneira se deve cortar a secção do inteligível.

- Como?

- Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objetos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que, na

⁶ A expressão “objetos do conhecimento” é utilizada por Maria Helena da R. Pereira ao traduzir *A República*; enquanto “objetos conhecidos” é utilizada por Carlos Alberto Nunes. Observando que essas expressões se complementam, deve-se interpretá-las no sentido de que abordam um mesmo ponto, ou seja, tratam de uma intercomunhão entre as operações da alma e os objetos que as compõem no sentido de que é impossível tratar separadamente objetos dessas operações (*παθήματα*). Porém, mesmo que as vezes seja necessário refletir sobre a semântica das expressões, faz-se a opção pelo uso da tradução de Maria Helena.

⁷ Deve-se interpretar o termo alma como sendo a parte psicológica humana que permite perceber e compreender as coisas, sensíveis e abstratas. Portanto, quando se fala: alma, mente, interior humano, personalidade, é para fazer referência a palavra grega “*psiché* - *ψυχή*” traduzida para o português por alma e para o inglês por mente.

outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com o auxílio das idéias.(509d8-510b12)

Esta é a principal passagem que expõe a alegoria da linha dividida. A questão do conhecimento não se restringe em saber as coisas, a ter ciência sobre os acontecimentos, mas é algo, presente no homem, que se manifesta como operações na alma determinadas pela própria natureza psíquica e, ao mesmo tempo, na realidade apreendida, seja física ou não. Observe-se que, além de Platão não distinguir a *psiché* humana da realidade que ela está mergulhada, ele postula quatro divisões ou secções, intituladas, aqui, de situações onto-epistêmicas e ontológicas que compõem o todo da estrutura da realidade, são: *eikasia* (εἰκασία), *pistis* (πίστις), *diánoia* (διάνοια) e *noesis* (νόησις).⁸

Cornford (PLATO, 1945, p. 222-223), observando que para cada objeto do conhecimento há um estado mental, traduz o primeiro, imagens, chamada *eikasia* (511e) por *Imagining* que pode ser traduzido para o português como imaginando ou supondo; o segundo, *pistis*, “o que nos abrange a nós, seres vivos e a todas as plantas e a toda espécie de artefatos” (506c), por *belief*, quer dizer crença, convicção; o outro, *diánoia*, o que força a investigar a partir de hipóteses para a conclusão (533d), por *thinking* traduzido pelo substantivo pensamento ou o adjetivo pensativo (que pensa); e a mais alta divisão, *nóesis*, a que faz caminho só com o auxílio das idéias, (533e), por *intelligence* ou *knowledge*, isto é, inteligência ou conhecimento.⁹

Segundo essa interpretação, os objetos do conhecimento correspondentes a cada um desses estados são os seguintes: no mundo das aparências, o estado definido por supondo tem as imagens (*images*) como seus objetos; enquanto para a crença, são as coisas *visíveis* (*Visible Things*); assim, no outro segmento, no mundo inteligível, seu primeiro estado mental, o pensamento/pensativo abrange os objetos matemáticos (*Mathematical objects*); já o outro,

⁸ No grego consta da seguinte forma: “Ἰκανώτατα, ἣν δ’ ἐγώ, ἀπεδέξω. καί μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν [e.] δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὥσπερ ἐφ’ οἷς ἐστὶν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν” (511d-e. Grifos acrescidos). Este trecho em grego foi apenas para ressaltar o emprego dados aos termos: *eikasía* (εἰκασία), *pistis* (πίστις), *diánoia* (διάνοια) e *nóesis* (νόησις).

⁹ Para traduzir essas palavras para o português, serão utilizadas as seguintes expressões: *eikasia* = *suposição*, *pistis* = *crença*, *diánoia* = *pensamento*, *nóesis*=*inteligência*. Dessa forma há uma semelhança com a tradução de Cornford, mas não no sentido de que se referem a estados mentais, mas entendendo que tais termos indicam um nível de compreensão da realidade existente.

detém as formas e o Bem (*Forms and the Good*). Cornford utiliza o gráfico seguinte para representar o pensamento sobre a linha:

	Objetos	Estados da mente
Mundo inteligível	O Bem	D - Inteligência (<i>nóesis</i>) ou Conhecimento (<i>epistéme</i>)
	Formas	
	Objetos matemáticos	C - Pensamento/pensativo (<i>diánoia</i>)
Mundo das aparências	Coisas visíveis	B - Crença (<i>pistis</i>)
	Imagens	A - Supondo (<i>eikasia</i>)

- Gráfico 1: Gráfico de Cornford para representar a Alegoria da linha dividida¹⁰ (PLATO, 1945, p. 222, tradução nossa)

Observe no gráfico 1 acima que os objetos do mundo das aparências e os inteligíveis estão referidos a estados mentais definidores de diferentes modos de pensar e conhecer as coisas, o mundo, a vida. Este é um dos pontos que poderia ser pensado como relevante nessa interpretação, ou seja, a amostragem do distanciamento e da ligação entre os objetos conhecidos e o estado mental que favorece a apreensão destes objetos. Essa interpretação de Cornford deixa de ser relevante à medida que se assemelha a uma interpretação de fundo neo-kantista na qual há o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido, sendo que o primeiro, representado na figura do estado mental, é responsável pela apreensão do segundo.

O gráfico 1 de Cornford, além de demonstrar uma separação entre mente e objeto, enfatiza também uma ordem hierárquica na qual a divisão mais inferior do sensível possui

¹⁰ Esse gráfico é a tradução do pensamento de Cornford (PLATO, 1945, p. 221-222) sobre a Linha Dividida. Ele diz: “*The Allegory is here prefaced by diagram. A line is divided into two, whose inequality symbolizes that the visible world has a lower degree of reality and truth than the intelligible. Each part is then subdivided in the same proportion as the whole line, (thus $A + B : C + D = A : B = C : D$). The four sections correspond to four states of mind or modes of cognitions, each clearer and more certain than the one below.[...]*”

	OBJECTS	STATES OF MIND
INTELLIGIBLE WORLD	<i>The Good</i>	D - Intelligence (<i>nóesis</i>) or Knowledge (<i>epistéme</i>)
	<i>Forms</i>	
	<i>Mathematical objects</i>	C - Thinking (<i>diánoia</i>)
WORLD OF APPEARANCES	<i>Visible Things</i>	B - Belief (<i>pistis</i>)
	<i>Images</i>	A - Imagining (<i>eikasia</i>)”

uma extensão menor que as outras. Contrariando Cornford, neste trabalho se optou pela inversão dessa ordem, a divisão mais inferior é a de maior extensão da linha dividida devido o seu maior grau de ininteligibilidade; além deste fator, a menor divisão é a da *nóesis* porque dela deriva as outras numa progressão proporcional e matemática. Desse modo, adota-se a ordenação feita em um outro gráfico por Erickson e Fossa (2006, p.15):

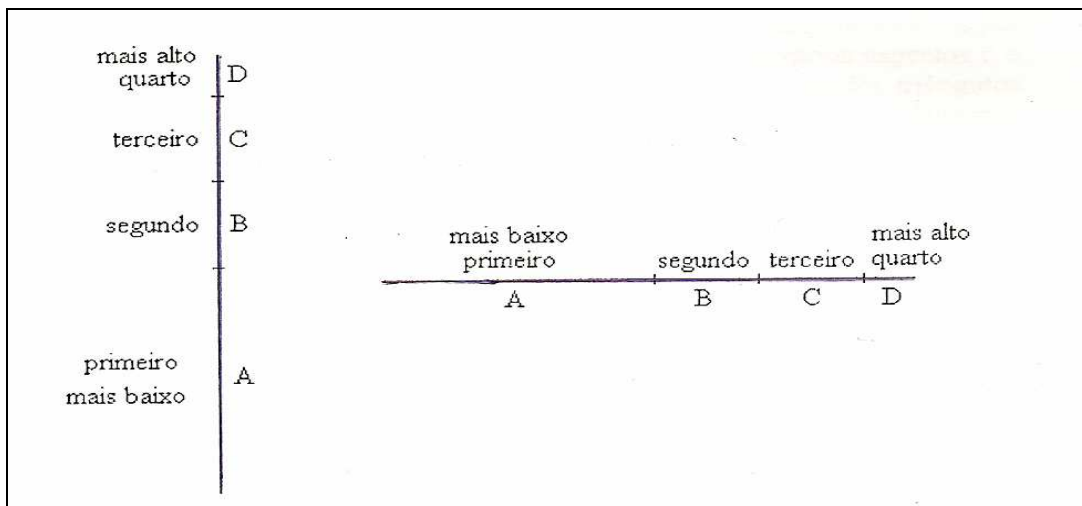


Gráfico 2: Gráfico de Erickson e Fossa sobre as convenções para a Linha Dividida

A ordem hierárquica acima, e adotada na interpretação sobre a linha dividida para este trabalho, coloca as divisões no sentido oposto dado por Cornford, permitindo perceber que a parte hierárquica da linha, juntamente com a proporcionalidade estrutural, demonstra uma seqüência de dependência de uma divisão inferior sob a superior. Enquanto Cornford assume que a divisão *A* é menor que a divisão *D*, Erickson e Fossa (2006, p. 15), postura aceita nesta pesquisa, dizem que no “final da linha [...], teremos, conseqüentemente, o ‘segmento mais baixo’. O segmento mais alto, o mais nobre, é representado como tendo o menor comprimento”. A divisão *D* é menor que *A* porque possui o menor grau de ininteligibilidade. A linha dividida, desse modo, estrutura-se através de uma certa proporcionalidade.

Sobre a questão da proporção (*λόγον*), Erickson e Fossa (2006, p. 13) adotam uma forma simples de resumir a alegoria da linha dividida a qual servirá, aqui, de modelo para facilitar a compreensão. Platão pede, ao destacar a estruturação do todo da linha e de suas partes, para dividir um segmento em duas partes desiguais e, logo em seguida, pede para dividir novamente cada parte segundo a mesma proporção que é dividido o todo.

2.1 RELAÇÕES PREDOMINANTES NA ESTRUTURA DA LINHA DIVIDIDA

Platão se refere a situações epistemológicas, ontológicas e cosmológicas, e estas constituem a realidade segundo relações de proporção levando em consequência outros tipos de relações a exemplo da igualdade, diferenciação e de hierarquização.¹¹ A principal relação que se realça é a de proporcionalidade pelo fato de que as outras derivam dela. A hierarquia, a igualdade, a diferenciação e complementaridade passam a existir concomitantemente com a de proporcionalidade, mas só porque esta serve de estrutura para a linha dividida.

A pergunta que se deve fazer agora é a seguinte: como é esta relação de proporção? Ou qual o significado que Platão impõe para a relação de proporção? Platão tenta mostrar que as divisões do todo são proporcionais ou análogas à divisão das partes e algo presente em seu pensamento é que entre o mundo imutável e o mutável deve existir a mesma proporção que há entre *nóesis* e *diánoia*, e entre *pistis* e *eikasía*.¹² Assim, tratando sempre da relação entre as coisas originais e as coisas que destas são cópias, a proporção delimita o campo e graus de racionalidade ou irracionalidade (maior ou menor inteligibilidade) possuídos em cada realidade na compreensão e interpretação da realidade que está a seu alcance de entendimento.

Erickson e Fossa (2006, p. 15-16), interpretam a linha dividida como uma alegoria da estrutura matemática de razões e proporção em que o Hum, 1, é o ponto de partida da hierarquia, e, ao citar como exemplo a música conclui: “Assim, um oitavo musical é geralmente expresso pela razão 2:1 em vez de 1:2. Desta forma, a linha dividida representa a proporção A:B:C:D” Por este fator, ao colocar a linha no sentido horizontal conforme o gráfico 2, eles preservam a relação de proporcionalidade porque o número maior de uma razão numérica é posto sempre antes do número menor.

A proporção pode, desse modo, ser expressa segundo o gráfico abaixo em que o símbolo de divisão $\underline{\quad} :$ representa a colocação de uma divisão sob a outra. É importante lembrar que Platão analisa estas divisões tendo como fonte de observação a própria manifestação da situação humana:

¹¹ Igualdade, diferenciação e hierarquização são tipos de relações na Linha Dividida que não serão detalhadamente enfatizados porque derivam e dependem da proporcionalidade.

¹² Além da passagem da Linha Dividida (509e – 510b), Platão expõe a idéia de proporção relacionada às divisões, no seguinte trecho: “[...] como anteriormente, chamemos ciência a primeira divisão, entendimento a segunda, fé a terceira, e suposição a quarta, e opinião as duas últimas, inteligência as duas primeiras, sendo a opinião relativa à mutabilidade, e a inteligência à essência. E, assim, como a essência está para a mutabilidade, está a inteligência para a opinião, está a ciência para a fé e o entendimento para a suposição” (534a).

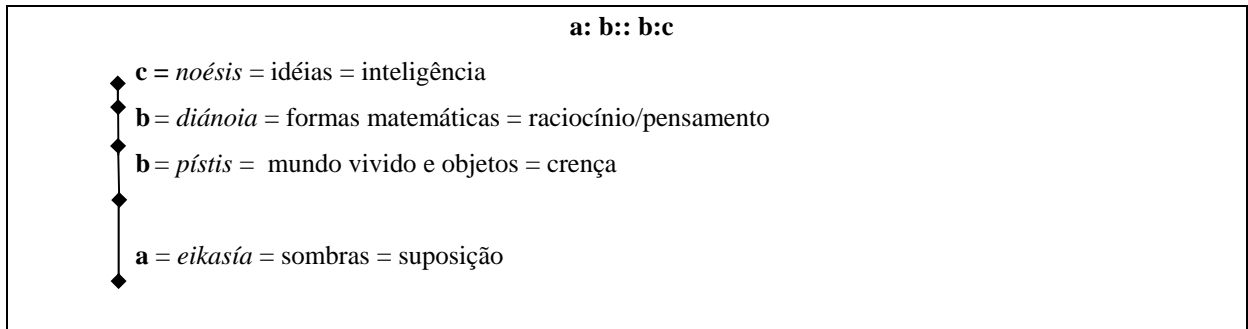


Gráfico 3: Estrutura proporcional da linha dividida.

Erickson e Fossa (2006, p. 59) interpretam que tanto a parte mutável quanto a outra são subdivididas segundo a mesma proporção (*lógos*) que relaciona o imutável com o mutável os quais são resultados da subdivisão do todo; tem-se, assim, a seguinte relação proporcional: “ $a+b:b+c::a:b::b:c$ ” sendo que os dois termos médios b e b devem ter a mesma grandeza. Desse modo, “ b é a média geométrica entre a e c , o que implica que a soma dos segmentos a e c formam o diâmetro de uma semicircunferência em que o perpendicular no ponto onde os segmentos correspondendo a a e c se unem é b .”¹³ Nesta ocasião há uma identificação entre *diánoia* e *pístis*, implicando que existe uma relação particularmente estreita entre o mundo visível e o mundo matemático. As semelhanças e diferenças entre esses dois segmentos se evidenciam quando a linha dividida é ordenada segundo relação de proporção, pois surge uma relação hierárquica que dispõe sempre uma secção sob a outra, ao enfatizar que cada um destes segmentos está organizado segundo seu maior ou menor grau de racionalidade.

Na medida em que se acentua a distinção na hierarquia, emerge proporcionalmente uma igualdade. Através da proporção hierárquica a igualdade na linha é uma igualdade numérica porque, por exemplo, se $a=1 / b=3$ conseqüentemente $b =3 / c=9$, daí b é numericamente igual ao outro b .¹⁴ A proporção matemática é responsável pela conexão entre

¹³ Erickson e Fossa (2006, p. 59) apresentam essa semicircunferência enfatizando a linha dividida no formato de uma cruz, afirmam eles: “Equivalentemente, a Linha Dividida pode ser transformada em uma cruz, cujos pontos extremos estão todos sobre uma circunferência de diâmetro $a+c$, como a figura 1 mostra:

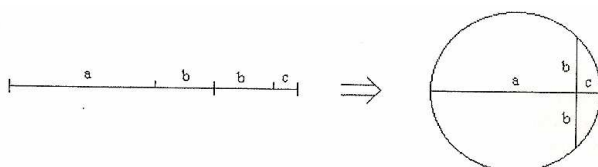


Figura 1: A linha dividida inscrita numa circunferência”

¹⁴ Semelhante ao exposto, Ericson e Fossa (1996, p. 67), ao falarem do número da sabedoria, indicam uma ordenação numérica que serve de modelo para ordenação proporcional do exemplo citado, dizem: “O que

o inteligível, imutável, e a opinião, mutável, e, ainda, pela ordenação de cada uma das secções.

Platão, tratando o sensível como cópia do inteligível e ao mesmo tempo dizendo que, por exemplo, b é cópia de b , ou b de a , enquadra as divisões no mesmo tipo de relação existente do sensível com o inteligível. Um outro comentador, Grube (1987, p. 53), expõe, em sentido semelhante a Erickson e Fossa, que a proporção na linha dividida segue o modelo abaixo:

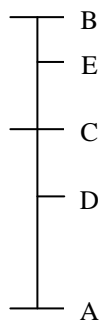
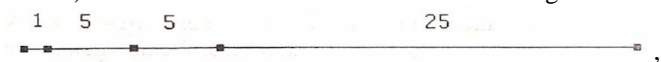


Gráfico 4: Gráfico de Grube para representar a Alegoria da linha dividida

No gráfico 4, Grube observa que AD está para DC como CE está para EB e AC para CB , ou seja, $AD:DC :: CE: BE$. Cada letra destas indica os limites de uma divisão, sua abertura e passagem à outra. Porém, a divisão principal está no ponto C , que separa e liga o mundo sensível ao das idéias.¹⁵ Aqui o problema da separação de uma divisão a outra é superado porque, mais que separadas, as divisões estão ligadas na constituição da totalidade da linha dividida. Ao tecer uma comparação da interpretação de Grube com a de Mueller (1999, p.

importa aqui, porém, é que a ‘linha dividida’ discutida por Platão no final do Livro VI da *República* (509 D – 511 E) se refere à virtude da sabedoria e tem as seguintes dimensões:



¹⁵ Grube em sua obra *El pensamiento de Platón* expõe o seguinte: “Resulta así que AD es a DC como CE es a E B y como AC es a CB (509d):



La división principal se establece em el punto C y representa la división entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas. Se há de entender que el punto más elevado em la escala de la verdad y de la realidad se localiza em B . A , por el contrario, representa el punto más bajo em que una cosa puede ser denominada existente.” (GRUBE, 1987, p. 53)

184)¹⁶, existe em parte uma discordância porque para esse último há, sim, uma brusca divisão que separa o sensível do inteligível na alegoria da linha dividida.¹⁷ Analisando conforme Grube, é mais plausível admitir que não há rompimento algum como propunha Mueller, o que há é o limite cognoscível que pode permitir a passagem do sensível ao inteligível, ou seja, a continuidade da proporção dos níveis superiores aos níveis inferiores.¹⁸

2.2 CARACTERÍSTICAS INERENTES ÀS DIVISÕES DA LINHA DIVIDIDA

Com efeito, a forma estrutural da linha dividida define quatro segmentos distintos, mas que se relacionam. Agora é importante levantar algumas considerações rápidas sobre o que é próprio a cada uma dessas secções, isto é, analisar as características inerentes a cada divisão. Portanto, propõe-se responder a pergunta: Qual mapeamento é possível fazer das características atribuídas às distintas divisões da linha dividida? Adota-se, nessa ocasião, a ordem da própria exposição de Platão n’*A República: eikasia, pistis, diánoia, e nóesis*.

Iglésias (2004, p. 236) traduz, sem comentar muito, os termos *eikasia* por conjectura, *pistis* por crença; mas resolve relacionar *dianoia* com *dianoeisthai* no sentido de processo discursivo “usado para nomear não só o método dos matemáticos, mas também o próprio estado de alma resultante”. Assim, sobre *nóesis*, situação não hipotética, traduz como *nous*, ou seja, inteligência.

A tradução interpretativa de Iglésias é similar a de Cornford supracitada que, por “suposição”, no sentido de ato de supor, traduz *eikasia*; também por “crença” quer dizer *pistis*; por *diánoia* quer significar pensamento no sentido de raciocínio articulado; e, em fim, por *nóesis*, quer dizer intuição racional.

Outra forma de interpretar os significados desses termos é, ainda, através de Erickson e Fossa.

¹⁶ Grube e Ian Mueller não se confrontam literalmente em seus textos, apenas discordam em pensamento sem nem citarem um ao outro. O confronto é percebido na medida em que se compara os comentários destes pensadores.

¹⁷ No texto *Mathematics and dialectic in Republic VI*, Mueller (conforme KRAUT, 1999, p. 184) diz: “The line and the comparison between the sun and the Good suggest a strong division, but the Cave allegory and the mathematical curriculum suggest a considerable continuity which is likely to have been an important feature of Plato’s general outlook.”

¹⁸ Mueller (1999, p. 184) se assemelha à Cornford em pensar Platão numa linha neo-kantista quando expõe que há condições mentais ou modos de cognição que são responsáveis pela apreensão dos objetos. Diz ele: “Socrates divides the intelligible world by reference to two mental conditions (*pathemata*) or what we might call modes of cognition.”

Desta maneira, podemos identificar *eikasia* como “opinião comum”; isto é, o tipo de conhecimento que surge naturalmente a partir da nossa convivência com a nossa experiência sensorial. *Pistis*, em contraste, é “opinião científica” porque é um tipo de conhecimento que é sistematizado e eu procede segundo certos princípios de investigação. Mesmo assim, porém, continua a ser opinião porque p seu objeto é o mutável universo físico. Quando conseguimos sair da esfera da opinião, chegamos primeiramente à *diánoia*, ou “raciocínio”, que não lida mais com o mundo físico, mas alcança os princípios matemáticos que estruturam a realidade. Finalmente, alcança-se *nóesis*, ou “intuição”, a apreensão imediata das idéias. (ERICKSON; FOSSA, 2006, p. 57)

Estes identificam *eikasia* como opinião comum; *pistis* como opinião científica; *diánoia* por raciocínio matemático; e *nóesis* como intuição no sentido de apreensão imediata de idéias transcendentais.

Em todas as três interpretações há pontos semelhantes, porque no caso referente às divisões do mundo sensível, os significados de *eikasia* e *pistis* estão sempre voltados ao mundo discursivo semelhante à denominação que Platão atribui chamando-a de *dóxa*, opinião. Também sobre o mundo inteligível todos concordam que a primeira parte se volta para uma apreensão de um saber matemático ou numérico, e a outra, para uma situação não hipotética, no dizer de Sócrates, e, portanto, que só pode ser intuída.

Neste contexto, opta-se, em vários momentos, pelo uso dos termos na própria expressão grega (*eikasia*, *pistis*, *diánoia* e *nóesis*) para conservar o ponto comum que dá condições de um mesmo entendimento entre os tradutores e comentadores.

No mundo visível, a secção das imagens corresponde “às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e aqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo gênero” (510a). As imagens não são reais, mas se apresentam como existentes e este fato trás uma inquietação: se as imagens retratam um reflexo, cópia do mundo, elas são inferiores aos objetos que lhes dão origem, portanto, porque conseguem aprisionar o homem? As imagens são discursos no sentido de suposição sobre algo ou de uma mera opinião fundada em outros discursos mais rigorosos que definem o ser dos objetos que compõe aquela opinião comum. Estas opiniões, compreendidas como discursos que dizem a verdade sobre o que o mundo é, brotam da natureza do homem que está dominada pela situação de vida chamada *eikasia*, suposição. Não existe algo semelhante a uma faculdade mental da *eikasia*, há uma condição natural da alma de alguns homens que já

nascer limitados ao nível das imagens. Portanto, a natureza da alma envolvida na *eikasia* lança o homem numa situação grave de ininteligibilidade.

Kraut (1999, p. 11) entende que a concepção dos homens, que vivem no nível mais inferior da linha, sobre sua existência e qualidades, é bastante limitada, sendo assim, são vítimas de sua própria situação.¹⁹ Este homem nasce no mundo da suposição e vive submetido a costumes, tradições, normas, e está acorrentado a isto, sem conseguir ver ou pensar na existência de outras realidades. Acreditar que as imagens, suposições discursivas sobre o que compõe o mundo, são a única e verdadeira realidade é inerente àqueles que possuem uma limitação na natureza de sua *psiché* porque possuem apenas a capacidade de partilhar uma opinião comum e não uma opinião com a maior carga de inteligibilidade. O homem, que raciocina a partir da suposição, vive segundo um grande mito, pois o que há em seu mundo são imagens, são discursos representantes de uma outra realidade. Portanto, o fator ilusório e irreal são as características marcantes dessa divisão.

Como não é possível enxergar outro mundo, constrói um mundo baseado em suposições. O que há de real ou irreal assume um significado imposto pelo contexto de suposições ao permitir entender o irreal como real já que é impossível pensar outra realidade. Quando se fala de irreal ou ilusório não se está confirmando a existência de coisas falsas, mas que há níveis que nos dão um acesso menos claro e, portanto, mais sujeito ao erro, pela própria natureza do estágio da realidade com a qual lidam. E se a suposição transforma o irreal em real para os que estão acorrentados em sua natureza psíquica, surge uma outra característica neste nível, esta é o grau mais elevado de irracionalidade, um tipo de não ciência porque o homem não consegue entender que o que está a sua frente não é o que parece ser.

A segunda parte da linha dividida, crença, *pistis*, apresenta um grau de clareza superior à outra parte que é mais irracional porque nela se concentra tudo o que “abrange a nós, seres vivos e a todas as plantas e a toda espécie de artefatos” (510a) dos quais as sombras, suposições e símbolos derivariam. Todo o saber que se ocupa da fabricação de objetos, dos estudos sobre as coisas materiais, dos corpos e do que os movimenta, predomina nesta secção.

A característica principal desse novo grau de racionalidade, superior ao que era ilusório e irreal, é, no dizer de Iglesias (2004, p. 251) ao interpretar Platão, a opinião

¹⁹ Kraut (1999, p.11), em seu artigo intitulado “Introduction to the study of Plato”, afirma: “Their conception of what exists and of what is worth having is so severely limited and the deception by which they are victimized is so systematic that cannot even recognize that they are confined, and would not immediately regard na interruption in their routine ways of thought as a liberation.”

verdadeira. Nesse sentido, não é uma simples opinião fundada nas suposições das sensações, mas uma opinião verdadeira, baseada na investigação rigorosa sobre o mundo.

Graças à diminuição da ininteligibilidade nessa divisão através do estudo rigoroso sobre as coisas que constituem o cosmo e a nós é que as imagens podem ser explicadas como puras imagens e não como entidades reais. Assim, seres humanos, todos os outros seres vivos e as coisas que o homem pode modificar e analisar, ou seja, tudo que pode ser estudado sistematicamente sobre o mundo físico, corporal ou da persuasão discursiva, caracterizam esta divisão. Na alegoria da caverna, Platão expõe, fazendo referência a esse saber mais aguçado, o seguinte: “homens que transportam toda espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de labor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados” (514c,515a). Na *pistis*, geradora da *eikasia*, vê-se a elevação da inteligibilidade a um grau superior capaz de entender a produtividade humana, o mundo, o próprio homem e a vida prática que o envolve.

A outra divisão da linha dividida apresenta o primeiro grau de inteligibilidade fora do mundo da *dóxa*, o humano possui em sua alma o poder de entender saindo da vida prática e apreendendo as formas matemáticas. Quando Platão discursa sobre a investigação que a alma naturalmente faz neste nível, diz que o desenvolvimento de tal atitude deve prosseguir “a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão” (510b). O que significa dizer que a alma ao investigar parte de hipóteses para a conclusão? A resposta é dada por ele mesmo.

Suponho que sabes que aqueles que se ocupam da geometria, da aritmética e ciências desse gênero, admitem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos, e outras doutrinas irmãs destas, segundo o campo de cada um. Estas coisas dão-nos por sabidas, e, quando as usam como hipóteses, não acham que ainda seja necessário prestar contas disto a si mesmo nem aos outros, uma vez que são evidentes para todos. E, partindo daí e analisando todas as fases, e tirando as conseqüências, atingem o ponto a cuja investigação se tinha abalanchado. (510c)

A inteligibilidade não se limita a ordenar o caos do mundo físico e prático, mas, saindo do campo da opinião, consegue alcançar as formas matemáticas que estruturam o mundo. Como já foi denominado, esta secção superior é *diánoia* ou pensamento e o saber que lhe é inerente é o matemático. A referência acima demonstra o saber próprio à *diánoia*, que é um saber hipotético que atinge uma conclusão esperada. Qual sua principal característica? Se há uma

relação proporcional na hierarquização dos níveis de realidade, o nível da opinião verdadeira se iguala ao das formas matemáticas, pois ambos são numericamente e proporcionalmente iguais apesar de um está posto sob o outro. Portanto, pode-se afirmar que uma de suas principais características é a de mediar o conhecimento apreendido do mais alto grau de racionalidade aos graus inferiores.

Por fim, tem-se o mais elevado nível na hierarquização ontológica e epistemológica, o nível da *noesis* ou inteligência. Em alguns casos Platão utiliza *noesis* para fazer referência às duas divisões do inteligível, mantendo o termo *diánoia* para a primeira secção, e, *epistéme* para o que no final do Livro VI é chamado de *noesis*. Aqui, segue a orientação de Iglésias quando diz:

Em 534a (*República VII*), Platão volta a essas divisões e usa uma nomenclatura um pouco diferente. Os dois *pathemata* do sensível conservam seus nomes, mas são chamados, em conjunto, *dóxa*. No inteligível, ele renomeia a *noesis* como *epistéme* e reserva *noesis* como o nome geral que abarca *epistéme* e *dianoia*. Essa variação terminológica não é aparentemente significativa. Platão, como se sabe, considera sofisticada a preocupação excessiva com a coerência no uso das palavras, uma vez que o importante é saber a que a palavra se refere. Os termos *noesis* e *dianoia* não escapam a essa falta de rigor; o importante é manter, no mesmo contexto, o contraste estabelecido entre eles, lembrando que, em outros contextos, eles podem ser sinônimos. Mas, considerando que um certo rigor e coerência não deixam de ter suas vantagens, vou usar o termo *dóxa* como o nome comum das duas apreensões referentes ao sensível, e conservar os nomes *dianoia* e *noesis* para as duas secções do inteligível. (IGLÉSIAS, 2004, p. 236-237)

Platão, no livro VII, conserva os termos empregados às divisões do sensível e utiliza uma nomenclatura diferente para as divisões do inteligível. Assim, ao considerar o significado dos termos dentro do contexto que Platão expõe a linha dividida, tal como faz Iglesias,²⁰ não se dará importância à variação entre *noesis* (*νοήσις*) e *epistéme* (*ἐπιστήμη*), pois se concorda que Platão não está preocupado com “a excessiva coerência no uso das palavras”, mas ao que

²⁰ Segue o trecho em grego referido por Iglesias para ilustrar os termos que se contrastam: Ἄρκέσει οὖν, ἣν δ' ἐγὼ, ὥσπερ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρί[534a]τὴν δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ συναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, συναμφότερα δ' ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅτι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅτι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν” (533e-534a). O termo *ἐπιστήμην* foi usado no lugar de *νόησιν* conforme o final do livro VI.

ela se refere. Portanto, o termo utilizado para indicar o nível mais alto da linha dividida será *noesis* (νοήσις).

Noesis é a secção (τμημα) “que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com o auxílio das idéias” (510b) ou, utilizando outras palavras de Platão, o homem, aqui, “seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua [...]. Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar” (516b). Na *nóesis* o que existe é a contemplação do *theios* (θείος - palavra equivalente ao adjetivo divino) das coisas puramente inteligíveis, ou seja, de idéias e princípios que transcendem o próprio raciocínio humano. Erickson e Fossa (2006, p. 60) nomeiam este nível de intuição, dizem: “o modo mais alto, como acabamos de ver, é *nóesis*, a intuição direta e imediata das idéias, ou princípios transcendentais”. Para eles, as pessoas que o alcançam são capazes de uma apreensão imediata das idéias sem mediação pela linguagem.

É imediata porque não é mediada por qualquer metodologia de investigação. Não há uma série de etapas que devem ser seguidas para a obtenção deste tipo de conhecimento, pois é uma apreensão simples. Assim sendo, *nóesis* não é mediada, em particular, pela linguagem e, portanto, não pode ser ensinada. Há, porém, um meio lingüístico que pode ser utilizado para levar o aluno a *nóesis*. Platão chama este meio de *dialektiké* (dialética). É um método heurístico que leva o aluno a abandonar seus pressupostos limitantes para que possa chegar no ponto de *insight*. O próprio *insight*, porém, não pode ser compreendido (nem justificado), pela *dialektiké*. A única função da dialética é, por assim dizer, tornar o ambiente propício para que a *nóesis* aconteça. Mesmo assim, como diz a Bíblia, “são muitos os chamados, mas poucos os escolhidos”. (ERICKSON; FOSSA, 2006, p.60)

Na *nóesis*, não existe mais a mediação da linguagem em que um homem pode ensinar a outro o que vivencia. Apenas pode ser ensinado os passos pela dialética para que a pessoa consiga o *insight* e passe a entender uma situação transcendental. Seguindo um caminho paralelo à Erickson e Fossa, Iglesias (2004, p. 249) expõe este nível como uma situação, também, não hipotética, que é alcançada no movimento de um salto após o processo dialético.

A dialética seria vista como o instrumento necessário para que se chegue a um ponto onde o ‘salto’ final, com apreensão do não hipotético, possa ser feito, mas não aquilo mesmo que realiza a cognição, aquilo mesmo sem o

que não há apreensão cognitiva a partir do princípio, *i.e.*, cognição propriamente dita dos próprios inteligíveis. (IGLÉSIAS, 2004, p. 249)

A dialética é simplesmente um instrumento para que se atinja o momento do “salto final”, o qual mergulha o homem na contemplação dos próprios inteligíveis.²¹ Em um ponto, esses comentadores concordam que *noésis* não pode ser mediada pela linguagem, e, o que é o “salto” para Iglesias, é chamado por Erickson e Fossa de: o *insight*. O que está após o “salto” e constitui o pós *insight* são objetos frutos da intuição intelectual não mais mediados pela linguagem, são totalmente imediatas porque independem de qualquer tipo de investigação.

Qual é a principal característica deste nível? Se os objetos da intuição são idéias e o homem assume uma postura de contemplação diante delas, assim, a principal característica é o elemento divino no sentido de elementos puramente inteligíveis. Platão, dessa forma, ressalta que a esfera do divino, ponto que não é só o mais elevado na clareza sobre a apreensão da realidade, mas é a própria clareza, impõe um sentido e fundamentação a todas as situações que foram tratadas como realidades.

As idéias conduzem a um princípio absoluto que está no topo da organização hierárquica e é responsável pela harmonia da estrutura de toda a realidade. Como cita Hare (2000, p. 67), nisto ele está certo, as idéias parecem estar organizadas numa “espécie de cadeia quase física em que os itens inferiores ‘vinculam-se’ ao bem no topo”. O vínculo, na afirmação de Hare, reporta-se apenas às idéias, realidade constituinte da divisão EB, segundo o gráfico de Grube (1987, p. 53) que seguem para o princípio Bem. O que se deve entender é que há um vínculo com o princípio bem, porém não só das idéias no inteligível, mas de todos os outros níveis figurados na linha dividida.

Se a realidade percebida pelo homem da suposição são cópias da realidade da crença, e esta realidade é cópia da realidade matemática presente na divisão mais inferior do inteligível, que, por sua vez, são imagens ou cópias das idéias, aquela situação na suposição participa, também, ainda que de maneira distante, de uma ligação com o princípio Bem. A dependência de uma realidade à outra é vista no sistema de proporção na alegoria da linha, pois graças à definição numérica do ponto mais alto é que a forma numérica dos outros é definida em uma seqüência de participação e de subordinação.

²¹ Iglesias não se preocupa a apontar os elementos cognitivos dos inteligíveis, tal como fazem Erickson e Fossa (2006, p. 61) ao indicar a idéia do Hum, identidade, diferença e ser. (Ver no último capítulo deste trabalho quando se comenta a harmonia pura na *noésis*).

2.3 LINHA DIVIDIDA: IMAGEM DA ESTRUTURA DA *PSICHÉ*

Com efeito, a principal característica da *eikasia*, suposição de aparências, imagens, é a ilusão ou o mais alto grau de ininteligibilidade enquanto panorama que esconde uma outra situação mais iluminada; da *pistis*, é o discurso sobre a vida prática e sensível; da *diánoia*, é o raciocínio matemático; e da *nóesis*, é o divino enquanto intuição intelectual de uma situação não mais mediada pela linguagem. Sendo que a primeira é uma mera opinião; a segunda está voltada para as coisas práticas, físicas ou cosmológicas e a nós, enquanto uma opinião mais rigorosa; a terceira característica é um conhecimento mediato que liga o transcendente ao físico; e a última, é a contemplação pelo humano do que existe de divino²².

Ora, pode-se entender, agora, o que é a linha dividida? Na medida em que é alegoria, a linha dividida é imagem discursiva sobre algo que possui maior inteligibilidade; porém, do mesmo modo que o sensível é cópia do inteligível, a linha dividida é imagem da estrutura onto-epistêmica e cosmológica de cada pessoa. Não é algo externo e fora do humano, mas é algo que constitui a estrutura da *psiché* de cada um. A linha dividida é mais uma alegoria de Platão que diz como são os fatores estruturadores da forma de pensar e sentir o mundo, da *psiché*, parte psicológica, da personalidade de cada pessoa.

No início, falava-se de uma fusão entre o epistemológico, o cosmológico e o ontológico em Platão. Mas não se pode esquecer que o *lógos* ou a proporção, razão, existente na alegoria da linha dividida, propõe uma subdivisão ao todo e as partes dela mesma. Esse todo e essas partes referem-se a duas situações que são naturalmente distintas. Uma é a *dóxa* (δόξα - opinião, equivalente às divisões do sensível) e a outra é a *epistéme* (ἐπιστήμη - ciência, equivalente às divisões do inteligível). Assim, são duas divisões que coexistem constituindo uma única totalidade. Totalidade em que *dóxa* e *epistéme* estão proporcionalmente unidas, formando uma única realidade, mas que é compreendida de forma diferente. O homem que participa do nível mais alto do inteligível (*nóesis*) consegue compreender essa totalidade, no entanto, os que estão nos limites da *dóxa* pensam que a totalidade da realidade se restringe na sua forma de compreender as coisas.

Contextualizando dessa maneira, declara-se, neste momento, ao aproveitar uma afirmação de Erickson e Fossa (2006, p. 73) que diz: “tanto Cephalus quanto Polemarchus, quanto Thrasymachus, são prisioneiros que nunca foram libertos”, que é possível ver no

²² Por “divino” não se deve entender no sentido cristão, mas o divino enquanto capacidade humana de racionalidade.

discurso de Céfalo e Polemarco as características de um homem preso nos limites da *eikasia*, e Trasímaco, de um homem nos limites da *pistis*.

Céfalo, Polemarco e Trasímaco, dessa forma, seriam personagens representantes do mundo da *dóxa*? Quanto aos outros principais personagens da *República*, ou seja, Gláucon, Adimanto e o próprio Sócrates, estará cada um distribuído segundo as divisões da linha dividida? No próximo capítulo, resgata-se a noção de justiça de Polemarco e Trasímaco, no que há de obscuridade do mundo sensível. Depois, em outro momento, apresenta-se Glauco e Adimanto, mas não como homens livres do mundo discursivo, e, sim, como figuras que estão no sensível e exigem uma outra situação de vida. Por fim, surge o personagem Sócrates, homem da *episteme*, acompanhado de outro personagem que antes apresentou um discurso em nível da suposição, mas que demonstra possuir uma natureza divina em um estágio já bem avançado.

3 JUSTIÇA NO SENSÍVEL: UM OLHAR A PARTIR DO PRÓPRIO SENSÍVEL

A justiça é o tema central de debate n'A *República* de Platão. Sócrates, após ser convidado por Céfalo a visitar seu lar, encontra na casa defensores das mais diversas linhas de pensar. Entre eles estão Polemarco, considerado herdeiro de Céfalo; Trasímaco, o sofista; Adimanto e Glauco, apresentados como irmãos ²³ de Sócrates n'A *República*. Para refletir sobre a justiça, Sócrates trava um debate com todos estes pensadores.

Erickson e Fossa (2006, p. 73), ao fazerem referência ao mundo sensível, concluem que “tanto Cephalus (*sic*) quanto Polemarchus (*sic*), quanto Thrasymachus (*sic*), são prisioneiros que nunca foram libertos”. Se, de fato, estes homens são prisioneiros da *doxa*, seus discursos se limitam na realidade que vivenciam. Como cada um deles promove uma definição própria sobre a justiça; é possível que essa conceituação represente a justiça olhada a partir do mundo sensível? Neste capítulo, o estudo enfatiza a justiça nos discursos de dois desses pensadores: Polemarco e Trasímaco, comparando-os, depois, com a estrutura da alegoria da Linha Dividida. Por que Céfalo fica de fora desta análise? A questão sobre Céfalo será retomada mais adiante, pois há uma contradição entre sua postura de vida e seu discurso enunciado, coisa não observada em Polemarco e Trasímaco, que precisa ser esmiuçada. Porém, convém iniciar logo com a exposição de Céfalo ²⁴ uma vez que Platão o utiliza para inaugurar a apresentação da problemática sobre o ser da justiça.

3.1 UM DISCURSO NO NÍVEL DA EIKASIA: A HERANÇA DE POLEMARCO

Depois de uma breve conversa com Céfalo, homem cheio de fortunas e de idade bem avançada, Sócrates pergunta-lhe sobre o maior benefício que uma vida provida de riquezas materiais pode dar ao ser humano. A resposta de Céfalo apela para a prática da justiça, no sentido de que, para o homem “comedido e prudente” (331b1), a posse de riquezas facilita o exercício do ser justo. Assim, define as qualidades da justiça do seguinte modo: “Não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios

²³ Platão apresenta Gláucon e Adimanto como irmãos de Sócrates, mas, nas em suas vidas históricas, os dois são irmãos de Platão.

²⁴ No último capítulo deste estudo será retomada a questão sobre Céfalo em que um dos pontos é a tentativa de demonstrar qual significado possui essa passagem. No momento, convém simplesmente apresentá-la sem maiores detalhes.

aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada” (331b2-b5). Para Watanabe (2001, p. 285), Céfalo é um homem rico, dono de indústrias de armas e de grandes propriedades, bastante conhecido de sua época e o enunciado sobre justiça está de acordo com seu cargo de poderoso comerciante. Então, sua afirmação está voltada para um grau de entendimento que limita o homem ao nível mais inferior do mundo sensível, porque o fato de devolver algo que se tomou antes pode, às vezes, parecer justo e em outros momentos aparentar injustiça, detalhes estes que giram em torno de interesses particulares.²⁵

Para Sócrates, o discurso de Céfalo não diz o que é a justiça, além de apresentar um argumento equivocado para os propósitos de uma reflexão rigorosa com os homens presentes no local. Assim, “dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou” (331d2) de alguém não pode ser uma qualidade da justiça. Como diz Neschke-Hentschke (2005, p. 243), sobre justiça em Platão, “a definição de justiça deve procurar a idéia do justo, e não designar um ato justo particular. Ela deve dizer em virtude de que todos os atos justos particulares são justos”.

²⁶ A definição de Céfalo não é a que deve ser atribuída à justiça. Platão, através dos personagens Céfalo e Sócrates, inicia a exposição sobre a justiça em uma situação que não seja mutável.

Sócrates parece refutar Céfalo que é imediatamente socorrido por seu herdeiro. Polemarco é o herdeiro e recorre aos dizeres do poeta Simónides, chamado por Sócrates de “homem sábio e divino” (331e7), ao enfatizar que se for para dar-lhe crédito é necessário admitir que Céfalo está correto. Céfalo, nesse momento, sai de cena e entrega a discussão para Sócrates, porém Polemarco toma o discurso para si, dizendo: “Então não sou eu – perguntou Polemarco – o teu herdeiro?” (331d9). Polemarco, mesmo que historicamente não seja parente de sangue de Céfalo,²⁷ torna-se seu herdeiro por parte do discurso. Sobre essa tomada de herança, o que Strauss diz ser “a herança intelectual de Céfalo” (1996 citado por RUFINO; MEABE, 2001, p. 80. Tradução nossa), Céfalo faz apenas rir e dizer “sem dúvida, absolutamente” (331d11), saindo ao mesmo tempo para cuidar do sacrifício a uma deusa.

²⁵ Sócrates refere-se à confusão de tratar uma mesma coisa como sendo composta de duas qualidades opostas. A justiça não pode ter uma qualidade que seja mesclada de contradição. O exemplo usado é o seguinte: “se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, toda a gente diria que não se lhe deviam entregar, e que não seria justo restituí-las, nem tão pouco consentir em dizer toda a verdade a um homem nesse estado” (331c).

²⁶ Ada Neschke-Hentschke (2005, p.243) argumenta no original da seguinte forma: “La définition du juste doit en effet rechercher l'Idée du juste, et non désigner un acte juste particulier. Elle doit dire in vertu de quoi les actes justes particuliers sont justes.”

²⁷ Na tradução de Pereira (PLATÃO, 1996, p.10), ela reforça em uma nota de rodapé a filiação hereditária entre Céfalo e Polemarco dizendo: “Jogo de palavras baseado no facto de Polemarco ser o filhos mais velho de Céfalo.”

Polemarco entende que a justiça dita por Simónides é a mesma de Céfalo, assim expõe: “é justo restituir a cada um o que se lhe deve” (331e). Sócrates assume a postura de reflexão sobre o que é a justiça, uma vez demonstrado que a justiça não deve ser interpretada segundo Céfalo. Cornford (PLATO, 1945, p. 08) tem êxito ao dizer que Polemarco não é capaz de entender a frase de Simónides porque não se ateuve aos significados das expressões “restituir o que se lhe deve”, fora da perspectiva de dever um bem material ou algo semelhante.²⁸ A interpretação de Polemarco é, portanto, limitada por que reduz o argumento de Simónides ao argumento de seu velho pai.

O que é a justiça para Polemarco e qual a contribuição desse seu entendimento para a definição da justiça em Platão? Quem responde é o próprio Sócrates.

Polemarco defende o discurso de Céfalo, porém, quando Sócrates força uma maior reflexão ao demonstrar que não há sentido na colocação do velho, o defensor desse discurso faz uma reelaboração de suas afirmações ao buscar uma nova interpretação para a frase de Simónides, diz: “É seguramente outra coisa, por Zeus! O parecer dele é que aos amigos se deve fazer bem, e nunca mal” (332a10). Cornford (PLATO, 1945, p. 12) comenta que essa redefinição está em consenso com a moral grega na época, questionada em Sócrates, pois esta não se preocupava em dizer que o homem devia fazer o que é bom e reprimir o que é danoso.²⁹ Assim, Sócrates, ao dialogar a respeito do significado da justiça, tenta ainda demonstrar que a exposição de Polemarco está imatura porque se mantém no nível das aparências e das sensações.

Nesse confronto com Polemarco, Sócrates segue dois caminhos: primeiro, o argumento que retrata a utilidade do justo e da própria justiça, enquanto o segundo envolve o significado do próprio Ser da expressão de Polemarco, por exemplo, o significado da amizade, inimizade, aparência, Ser. Sócrates começa a questionar sobre o ser dos conceitos, porém, somente mais tarde consegue refutar Polemarco, fato que não ocorre enquanto o discurso gira em torno da utilidade.

Com efeito, Sócrates tenta resgatar uma definição que imponha a perfeição sobre a justiça e pergunta: “A justiça não é a perfeição dos homens?” (335c). Para conduzir Polemarco a entender essa questão, Sócrates apela primeiramente para a utilidade do homem justo e da justiça, e diz:

²⁸ Cornford (PLATO, 1945, p. 08) questiona: “Polemarchus, too, has never thought out the implications of defining justice as ‘giving every man his due’. What is it that is due, and to whom?”

²⁹ No original lê-se: “This was a traditional maxim of Greek morality, never doubted till Socrates denied it: no one had ever said that we ought to do good, or even refrain from doing harm, to them that hate us” (PLATO, 1945, p. 12).

- E o justo? Em que atividade e para que serviço é mais capaz de ajudar os amigos e prejudicar os inimigos?
- No combate contra uns e a favor dos outros, me parece.
- Bem. Mas na verdade, meu caro Polemarco, para quem não estiver doente, o médico é inútil.
- É verdade.
- E o piloto, para quem não andar embarcado.
- Sim. (332e4-e12)

O justo é o homem capaz de prejudicar o inimigo? Para Polemarco, o justo é o homem aliado aos amigos, e a justiça é, neste momento, conveniente ao grupo de tal homem. A justiça está a favor dos amigos e contra os inimigos. Argumento que demonstra certa afinidade com o nível mais obscuro da linha dividida uma vez que leva a justiça ao nível dos sentimentos e das paixões. Polemarco permanece em defesa de seu argumento enquanto Sócrates elabora uma refutação no decorrer do diálogo.

- Logo, também é inútil o justo para quem não estiver em guerra?
- Não me parece lá muito.
- Então a justiça é útil também em tempo de paz?
- É.[...]
- E então? A justiça, para que utilidade ou aquisição dirias que é vantajosa em tempo de paz?
- Para os contratos, Sócrates.
- Referes-te a parcerias ou a qualquer outra espécie de contratos?
- A parcerias, sem dúvida. (332e13-333a16)

Sócrates questiona Polemarco e faz surgir uma nova hipótese sobre a justiça. A justiça não só é útil durante os conflitos, na iniciativa de prejudicar os inimigos, mas também é útil entre os amigos na medida em que ela deve conter um valor, no sentido de utilidade, durante a ausência de guerras. Assim, ainda voltada à vida prática do homem da *eikasia*, a justiça tem sua utilidade no cumprimento de contratos e na formação de parcerias. Neste momento, a noção de justiça no diálogo entre polemarco e Sócrates refere-se a um elo formal entre pessoas, regido por um termo de responsabilidade contratual ou de parcerias. Justiça não é só mais útil enquanto uma ação conveniente a um grupo em prejuízo de outro, mas também enquanto uma norma que, ao determinar as relações pessoais de confiança entre os que não estão em conflito, impõe uma harmonia. Porém, por ser norma é semelhante às imagens vistas

na *eikasia*, pois a norma tende a ser compreendida como algo que possui existência própria, coisa que não é, e ordena a vida das pessoas.

Sócrates, portanto, resolve seguir a conversa e arrastar Polemarco para outro tipo de debate.

- E em que parceria é que o homem justo é melhor companheiro do que o citarista, tal como este é melhor do que aquele a quem se associar para tocar?
- Na de dinheiro, em minha opinião. [...]
- Então quando é que, sendo preciso fazer uso de ouro ou prata, o justo será mais útil do que os outros?
- Quando se tratar de fazer um depósito que fique a salvo, ó Sócrates. [...]
- Logo, quando o dinheiro está sem se utilizar é que a justiça, por isso mesmo, é útil? (333b8-d1)

O debate coloca o dinheiro como preocupação principal da justiça. As parcerias em que o justo pode ser útil são as voltadas para as relações financeiras quando for necessário guardar um bem material ou dinheiro. Dessa forma, Sócrates faz uso de um recurso de linguagem que mantém a reflexão no nível da compreensão de Polemarco, ou seja, no nível do mundo sensível, porém com a iniciativa de erguê-lo até o inteligível ou até onde suas aptidões naturais permitirem.

Após desenvolver mais profundamente o próprio pensamento de Polemarco, Sócrates segue com uma primeira refutação.

- E em tudo o mais, e para cada coisa, a justiça é inútil, quando nos servimos dela, e útil, quando não nos servimos.
- Provavelmente.
- Então, meu amigo, a justiça não poderia ser uma coisa lá muito séria, se se dar o caso de ser útil para as coisas que não são utilizadas. Mas vamos examinar o seguinte: acaso o mais hábil a bater-se na luta, quer no pugilato quer em qualquer outra modalidade, o não é também para se defender?
- Inteiramente. [...]
- Portanto, se o homem justo é hábil para guardar dinheiro, é também hábil para o roubar.
- Assim o dá a entender o raciocínio.
- Logo, o homem justo revela-se-nos, ao que parece, como uma espécie de ladrão, e isso é provável que o tenhas aprendido em Homero. [...]. Parece, pois, que a justiça, segundo tua opinião, segundo a de Homero e a de Simónides, é uma espécie de arte de furtar, mas para vantagem de amigos e dano de inimigos. Não era isso que dizias? (333d13-334b7)

O raciocínio de Sócrates consome Polemarco, uma vez que este não consegue mais apresentar um contra-argumento. Platão utiliza os dois personagens demonstrando quem tem o poder sobre o discurso. Sócrates é quem controla o debate e força os seus interlocutores a silenciarem diante de seus questionamentos. Segundo o desenrolar do diálogo, a justiça demonstra-se útil quando a coisa³⁰ não é utilizada e inútil quando a coisa é utilizada. Portanto, Sócrates conclui que, se a justiça só é útil quando as coisas não são utilizadas, então não pode ser algo importante. E ainda, se as qualidades da justiça seguirem a interpretação alcançada até o momento atual do debate, elas demonstram certa confusão porque se sua utilidade é guardar bens materiais, também servirá para roubá-los, pois, no nível do discurso que Polemarco se encontra, na medida em que alguém for hábil em realizar alguma atividade, será ao mesmo tempo hábil para se defender dela. Assim, Sócrates conclui a refutação das afirmações de Polemarco, usufruindo o argumento da utilidade do homem justo e da justiça.

Mas irá Polemarco aceitar a refutação de Sócrates? Não. Mesmo silenciando e concordando durante a construção do raciocínio de Sócrates, não se dá por vencido e afirma: “Já não sei o que dizia. No entanto, ainda continua a parecer-me que a justiça é auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos” (334b8). Polemarco continua irreduzível. Não adianta Sócrates apelar para a questão da utilidade da justiça, uma vez que o útil e a vida prática são as características principais do nível onto-epistêmico e cosmológico vivenciado por Polemarco, ou seja, o nível da *eikasia*, em um primeiro momento, e depois da *pistis*, na perspectiva da linha dividida.

É possível observar que em uma primeira fase o diálogo coloca a justiça sob a pauta do nível mais inferior do sensível através da exposição de Céfalo e de sua continuação por Polemarco, porém, quando Sócrates leva Polemarco a criar um discurso próprio, este se desenvolve por uma gradação ascendente que sai do simples afeto entre amigos e contra inimigos até as relações contratuais financeiras, pois, como afirma Sócrates no livro IX d’*A República*, o homem do sensível em que pesa na sua natureza a “violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamamos-lhe amigo do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie” (580e3-581a1), é um homem que tem como amigo o dinheiro e o lucro (581a3-a9).³¹ Sócrates

³⁰ A expressão “coisa” está exposta no sentido de bens materiais ou dinheiro.

³¹ Platão liga os desejos e prazeres a três espécies de homens, diz: “É por isso que dizemos que são também três as espécies de homens, o filósofo, o ambicioso, o interesseiro. – Exatamente. – E três espécies de prazeres, correspondentes a cada uma delas” (581c3).

se apropria da utilidade da justiça envolvendo as relações afetivas e lucrativas por que são questões do mundo vivido por Polemarco.

Apelar para a utilidade da justiça não convence Polemarco. Sócrates, então, muda a estratégia do debate e começa a questionar o significado dos termos empregados na expressão. O ataque é direcionado não mais para o todo da expressão, mas para os termos que a compõem. Sócrates pergunta: “A quem chamas amigos: aos que parecem honestos a uma pessoa, ou aos que o são de facto, ainda que o não pareçam? E outro tanto direi dos inimigos?” (334c1-c4). Polemarco responde: “É natural – disse ele – amar a quem nos parece honesto, e odiar quem nos parece mau.” (334c5-c6). Nesta resposta, Sócrates define o tipo de raciocínio de seu interlocutor uma vez que percebe em Polemarco uma preocupação apenas com a aparência e não com o ser das coisas. Na discussão sobre a Linha Dividida, o nível das aparências fica restrito às divisões do mundo sensível, pois as imagens constituem um mundo não existente, mas que parece ser o contexto da vida para os que não conseguem ver algo mais que tais ilusões.

Sócrates inicia uma demonstração a Polemarco do valor superior do ser sobre o parecer. Na definição de Sócrates, amigo não é o que unicamente parece ser honesto, mas é o “que parece e é na realidade honesto. O que parece, mas não é, aparenta ser amigo, sem o ser. E, sobre o inimigo, a definição é a mesma” (334e12-335a2). Porém, ser honesto e justo não é ser bom para uns e mau para outros, não é ajudar os amigos e prejudicar os inimigos, porque se o justo é necessariamente o homem bom, este não pode praticar o mau. Assim, Sócrates conclui:

- Logo, ó Polemarco, fazer mal não é a ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a ação de um homem injusto.
- Parece-me inteiramente verdade o que dizes, ó Sócrates.
- Portanto, se alguém disser que a justiça consiste em restituir a cada um aquilo que lhe é devido, e com isso quiser significar que o homem justo deve fazer mal aos inimigos, e bem aos amigos – quem assim falar não é sábio, porquanto não disse a verdade. Efetivamente, em caso algum nos pareceu que fosse justo fazer mal a alguém.
- Concordo – disse ele. (335d14-e8)

O homem injusto é quem exercita o mal, e quando um homem parece ser justo, sem o ser, este está manifestando a totalidade de sua injustiça. Portanto, o homem que parece justo, mas prejudica seus inimigos e beneficia os amigos, é plenamente injusto. Dessa forma, a

afirmação de Simónides sobre a justiça não pode ser interpretada segundo o entender inicial de Polemarco. Sócrates consegue finalmente silenciar seu interlocutor, ao demonstrar que o significado dado por ele (Polemarco) à justiça não é uma conclusão formada por um homem sábio, mas é uma sentença criada por homens que visam o poder e lucro:

- Mas sabes de quem me parece que é essa sentença que diz que é justo fazer bem aos amigos e mal aos inimigos?
- De quem é?
- Penso que é de Periandro, de Perdicas ou de Xerxes, de Isménias de Tebas ou de qualquer outro homem rico, que se tinha na conta de poderoso.
- Dizes uma grande verdade. (336a1- a8)

Platão, apresentando Simónides como sábio admirado por Sócrates, não poderia dizer que aquele proclamaria uma sentença em defesa da aparência imperfeita, uma vez que, para Sócrates, à justiça cabe a perfeição dos homens. Afirmar que fazer bem aos amigos e mal aos inimigos é uma ação justa é uma postura de homens que visam o lucro e se denominam poderosos por deterem muitas riquezas materiais e não uma postura de um sábio, ou seja, de um amigo da sabedoria. Aqueles são homens que disseminam a injustiça sob a aparência da justiça. O ser justo e a justiça não estão na aparência ou nas imagens.

Sócrates, após expor sua refutação a Polemarco, questiona o que é, então, a justiça. Comenta: “uma vez que parece que a justiça e o que é justo não eram nada disto, que outra coisa poderá dizer-se que são?” (336a9-a11). O que é a justiça? A justiça não é o que disse Polemarco, mas o caminho para uma plausível resposta já está indicado na afirmação de Simónides. A tarefa é conseguir entender o que queria dizer este sábio poeta.

3.2 UM DISCURSO NO NÍVEL DA PISTIS: O RUGIDO DA FERA TRASÍMACO

No livro I de *A República*, Platão expõe a refutação de Polemarco e imediatamente apresenta a preocupação do personagem Sócrates a retomar a pergunta inicial: o que é a justiça? Porém, o debate é interrompido por outro personagem: Trasímaco. Para Rufino e Meabe (2001, p. 92) “a figura enérgica, cheia de força, seguro de si mesmo e dominante de Trasímaco emerge quando Polemarco e Sócrates esgotaram o comentário sobre a frase de

Simónides”,³² porém é preciso ressaltar que, de fato, o debate de Sócrates com Trasímaco só tem início após terminar o diálogo com Polemarco, mas não convém entender que cessou a investigação do significado da expressão de Simónides, essa busca continua nos demais debates d’*A República*. Assim, a resposta sobre a justiça não é definida, mas é impulsionada para um outro tipo de diálogo mais profundo que o intercalado por Polemarco. Sócrates não está mais diante de um discurso tímido como o que enfrentara, o confronto agora é com um homem aparentemente maduro e conhecedor do mundo discursivo.

Uma fera sedenta de sangue é Trasímaco, nas palavras de Sócrates: “lançou-se sobre nós como uma fera, para nos dilacerar” (336b6). A primeira atitude de Sócrates é demonstrar que foi capaz de se anteceder ao movimento da fera, observando primeiro os seus passos (olhar) antes dela perceber-lhe³³. Em outras palavras, Sócrates observou a inquietação de Trasímaco e já esperava seu ataque, porém o contra-ataque de Sócrates é com uma arma bem mais sutil que o ataque feroz e imediato: a calma, a ironia e a esperteza são as armas que domarão a fera Trasímaco.

Polemarco foi o herdeiro do discurso de Céfalo e, por este fator, iniciou seu raciocínio no nível mais inferior da linha dividida, porém Sócrates consegue levá-lo a uma maior rigorosidade de reflexão na interpretação das coisas, arrastando-o ao nível da *pistis*. O problema agora é o seguinte: o raciocínio de Trasímaco poderia ser atribuído a um tipo de discurso limitado a outro grau da linha dividida? A discussão de Sócrates atinge uma maior rigorosidade com o debate de Trasímaco.

Trasímaco não é um simplório pensador, é um dominador das manhas do discurso, alguém que conhece o poder de persuasão das palavras. Platão destaca a figura de Trasímaco atribuindo-lhe algumas características que podem indicá-lo como homem do mundo sensível.

O ataque impetuoso denota a fúria das paixões a exemplo de outra passagem narrada por Sócrates, no livro IV, sobre os elementos da alma:

Uma vez ouvi uma história a quem dou crédito: Leôncio, filho de Agláion, ao regressar do Pireu, pelo lado de fora da muralha norte, percebendo que havia cadáveres que jaziam junto do carrasco, teve um grande desejo de os

³² Rufino e Meabe (2001, p. 92) argumentam do seguinte modo no texto original consta: “La figura enérgica, llena de fuerza, seguro de sí mismo y dominante de Trasímaco emerge cuando Polemarco y Sócrates han agotado el comentario a la frase de Simónides.”

³³ A passagem que Sócrates comenta este episódio é a seguinte: “Ao ouvir isto, fiquei estarecido; volvi os olhos na sua direção, atemorizado, e parece-me que, se eu não tivesse olhado para ele antes de ter ele olhado para mim, teria ficado sem voz. Mas neste caso, quando começou a irritar-se com a nossa discussão, fui eu o primeiro a olhá-lo, de maneira que fui capaz de lhe responder” (336d-e).

ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; durante algum tempo lutou consigo mesmo e velou o rosto; por fim, vencido pelo desejo, abriu muito os olhos e correu em direção aos cadáveres, exclamando: “Aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo!” (439e-440a, grifos do autor)

Grube (1987, p. 204-205) enfatiza que na história a ira se opõe às paixões e por isto se distingue delas.³⁴ Mas, também, pode-se observar que Sócrates narra o poder das paixões e dos sentimentos obscuros que dominam o homem, sobre a razão. Leôncio, que vinha do Pireu, lugar sagrado e de contemplação do divino, e passava por um lugar que havia cadáveres junto ao carrasco não resistiu à tentação de olhá-los mesmo contra a sua vontade de não o fazer.

A interpretação da passagem acima pode ir mais além do que uma simples história. Surge, aqui, uma interpretação plausível quando colocamos essa história de Leôncio, em nível de metáfora, tal como faz Platão. O desejo de olhar com o de não olhar entram em confronto. O primeiro desejo, o de olhar os cadáveres, faz parte do impulso instintivo do homem, chamado de paixões. O desejo de não olhar, situa-se no campo de controle das ações humanas, chamado de razão e, ainda, a raiva demonstrada por Leôncio, no momento que cede às paixões, demonstra que a atitude de olhar contraria uma outra vontade que ele tem como a vontade certa que deve guiá-lo. Assim, a raiva está aliada à razão no controle das paixões.

Porém, é possível interpretar de outra maneira essa história. Leôncio se encontrava num templo, lugar representante da contemplação do divino. Contudo, nessa nova proposta de interpretação é feito um convite para pensar no templo como um lugar em que se encontra o homem, que tem a natureza dominada pelo inteligível.³⁵ Ele está a regressar da contemplação do inteligível, dirigindo-se para a cidade, lugar em que habita todos os homens, semelhante ao filósofo que, após “inclinando a luz radiosa da alma para a contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas” (540a8), deve “cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas” (520c2-c4). Os cadáveres podem figurar as pessoas que vivem submersas nas imagens, as pessoas que acreditam que as imagens no mundo da suposição constituem o que existe no mundo. Essas pessoas estão metaforicamente mortas, iguais a cadáveres.

³⁴ Grube (1987, p. 204-205) cita: “La anécdota de Leôncio (439e) [...], demuestra que la ira puede oponerse a las pasiones y, portanto, es distinta de ellas.”

³⁵ Olhando nessa perspectiva a interpretação proposta assume uma conotação neo-platônica cristã por apresentar um homem do inteligível. Mesmo assim, pode-se observar que este homem de natureza inteligível não indica dissociação entre inteligível e sensível, mas uma complementaridade em que o homem, apesar de viver na vida prática da *polis*, consegue interpretar o mundo e a vida segundo o inteligível, isto se a situação que é inerente à sua natureza não for sensível.

Segundo Pereira (PLATÃO, 1996, p. 198), Adam explica que Leôncio avistava o lugar onde o carrasco jogava os corpos dos criminosos executados, e, naquele momento, era o que acontecia. Leôncio é atraído instintivamente por aquela situação de vida que, em certa medida, não consegue evitar por também possuir corporalidade, mas ao mesmo tempo repreende essa atração não deixando tomá-lo por completo.³⁶ Desse modo, a história narra o poder de atração que o mundo sensível exerce, na parte mais forte de sua irracionalidade, a parte da *eikasia*, na vida de qualquer homem, apesar de que o homem inteligível não pode deixar-se dominar pelo mundo do discurso e da opinião, principalmente da mera opinião. “Gênios do mal” é como a história chama essa força que contraria a razão, semelhante à outra frase atribuída à Céfalo no início d’*A República*: “Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exatamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos” (329c8-d2). Baseando-se nessas colocações de Sócrates e Céfalo, Trasímaco seria o homem dominado pelos gênios do mal ou representante dos déspotas furiosos e selvagens.³⁷

Seguindo o argumento acima, Platão destaca o personagem Trasímaco em uma situação de vida preso no mundo sensível. Antes apresentava Polemarco, agora indica Trasímaco, mas em que estes dois se diferem? Polemarco, definindo a justiça como relação contratual e normativa entre as pessoas, seja para beneficiar uns ou prejudicar outros, discursa fundado em argumentos de outras pessoas que têm como objetivo o aumento de riquezas materiais,³⁸ embora Polemarco só tenha ficado ciente da origem de seu pensamento depois do debate com Sócrates. Trasímaco, ao contrário de Polemarco, sabe da ligação direta que sua noção de justiça possui com os poderosos, e Platão demonstra que ele, Trasímaco, está ciente da veracidade de seu discurso na medida em que discorre sobre a justiça praticada entre os governantes de sua época. Platão, utilizando a ironia de Sócrates, define Trasímaco como um homem sábio e esperto,³⁹ mas sua sabedoria e esperteza se assemelham ao de uma fera selvagem que espreita sua presa esperando o momento de atacar e, então, avança ferozmente

³⁶ Ao comentar *A República* durante o ato de tradução, Pereira (PLATÃO, 1996, p. 198), ao citar Adam, expõe o seguinte: “Este pormenor topográfico tem sido bastante discutido. Segundo Adam, o lugar que Leôncio avistava era o *βάραθρον*, ravina profunda, fora das muralhas, onde se lançavam os criminosos executados; a esse acto estava a proceder o carrasco.”

³⁷ Essa interpretação pode parecer com certo maniqueísmo cristão no que se refere ao conflito entre o bem e o mal, entre deus e o diabo, mas a relação feita entre homens que estão amarrados ao sensível com a expressão “gênios do mal” dita por Céfalo indica a condição inferior que a natureza de tais homens se encontram diante do homem de natureza racional.

³⁸ Anteriormente é feita esta ligação do pensamento de Polemarco com o de homens poderosos com a citação seguinte: “- Penso que é de Periandro, de Perdicas ou de Xerxes, de Isménias de Tebas ou de qualquer outro homem rico, que se tinha na conta de poderoso” (336a5-a7).

³⁹ Sócrates diz: “É que tu és um homem esperto, ó Trasímaco” (337a9).

dando-lhe um golpe mortal. Trasímaco não é uma simples fera, é igual a um leão, fala Sócrates: “Julgas-me tão delirante que tente fazer a tosquia de um leão, pondo-me de mau partido contra Trasímaco?” (341c1-c2). Platão tem a preocupação, através do personagem Sócrates, de demonstrar a semelhança entre Trasímaco e uma fera voraz que basta o seu rugir, discurso, para impor medo às pessoas que a afrontam e, por ser fera, move-se pelos instintos e não pela inteligibilidade. A diferença entre Polemarco e Trasímaco encontra-se no nível do discurso.

A impetuosa entrada de Trasímaco no debate delineia uma das características de seu perfil que é a de um homem sábio no discurso. Mas Platão demonstra outras características de Trasímaco, que o qualifica como homem movido na *doxa*, opinião. Trasímaco não é só amigo do discurso, mas também do dinheiro, do lucro, ele diz para Sócrates: “Mas, além de aprender, terás de pagar também dinheiro” (337d6). Ser amigo do dinheiro é participar da mesma realidade dos poderosos que visam unicamente o lucro, além desta participação, Trasímaco está ligado aos que possuem riquezas materiais por que são estes que podem pagá-lo para ensinar sobre como persuadir através das palavras.

Ser uma fera selvagem, possuir a capacidade de construir um discurso sistemático e organizado com fins de persuasão, cobrar pelos seus serviços de sábio são outras características que apontam Trasímaco como personagem representante de uma situação de vida que gira em torno e por dentro de um dos níveis da linha dividida, porém não o nível da simples opinião, como acontecia com o personagem Polemarco, mas o nível de uma opinião aparentemente mais verdadeira, ou seja, o nível da crença, *pistis*.

A justiça definida por Trasímaco supera a definição de Polemarco, pois percebe que os contratos não estão à mercê de qualquer pessoa para o benefício dela mesmo; Contratos, normas e leis são criadas segundo os interesses dos que possuem o poder econômico e político da sociedade para a manutenção de seu grupo, que é o do mais forte. Trasímaco, após criticar e ser criticado por Sócrates, expõe seu ponto de vista sobre a justiça nos seguintes termos: “Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (338c). Ser justo não tem ligação com uma lei natural que está no interior do homem, não há no homem um princípio que indica o agir correto, esta ação correta é simplesmente o agir conforme a vontade dos governantes. Veja:

- Ora, em cada Estado, não é o governo que detém a força?
- Exactamente.

- Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira. Uma vez promulgadas estas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há só um modelo de justiça em todos os Estados – o que convém aos poderes constituídos. Ora estes é que detêm a força. De onde resulta para quem pensar correctamente, que a justiça é a mesma em toda parte: a conveniência do mais forte. (338d11-339a5)

O governo, independentemente do modelo de Estado, possui o poder de elaborar leis conforme seus próprios interesses. Como diz Vegetti (2003, p. 15) “Trasímaco revela a força, o ‘kratos’, não contra a lei, mas por trás dela [...]. Portanto, se a justiça é o respeito das leis, e se as leis são instrumentos do poder, ora, a justiça, conclui Trasímaco, não é outra coisa senão a vantagem (*sic*) do mais forte, *tou kreittonos xympheron (sic)*”. O que é justo e injusto é definido pela força do governante, e, seus governados, para não serem punidos, devem internalizar, memorizar e cumprir as decisões dos mais poderosos. Uma ação injusta é aquela que se ergue contra as deliberações do governante e não contra o governado. Em todas as formas de governos existentes na história da humanidade, foi assim que aconteceu: justo é quem cumpre as leis do Estado, leis formuladas pelos que estão no poder e que não têm como fim o bem dos governados, mas o bem dos próprios governantes. Assim, a justiça, tal como se apresenta na história, é a conveniência do mais forte. No dizer de Cornford (PLATO, 1945, p. 21), o mais forte, do grego *τύραννος*, significa o superior, o melhor, sem alusão à moralidade. Porém, nesse debate tem o significado não somente de homens que governam pela força superior, mas dos que controlam o conhecimento necessário para governar.

A compreensão sobre a justiça por Trasímaco parte dos acontecimentos históricos, do mundo vivido até a época que eles se encontram. Não houve um governante, segundo Trasímaco, que colocasse suas leis a favor dos governados. Na história, quando o governante trata bem seus governados é com a mesma intenção que um pastor teria ao cuidar de seu rebanho. Qual é a intenção do pastor segundo Trasímaco? Diz:

É que tu julgas que os pastores ou os boieiros velam pelo bem das ovelhas ou dos bois, e que os engordam e tratam deles com outro fim em vista que não seja o bem dos patrões ou o próprio. E mesmo os que governam o Estado, aqueles que governam de verdade, supões que as suas disposições para com os súditos são diferentes das que se têm pelos carneiros, e que velam por outra coisa, dia e noite, que não seja tirarem proveito deles? E és

tão profundamente versado em questões de justo e justiça, de injusto e injustiça, que desconheces serem a justiça e o justo um bem alheio, que na realidade consiste na vantagem do mais forte e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo; enquanto a injustiça é o contrário, e é quem manda nos verdadeiros ingênuos e justos; e os súditos fazem o que é vantajoso para o mais forte e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmo. (343b1-d1)

O pastor engorda as ovelhas para poder se alimentar, comercializar ou então por que é obrigado por seu patrão. Assim, o governante, quando demonstra algum zelo pelos cidadãos, é porque necessita deles para o benefício próprio. O que é tido como justiça e justo deriva da vontade dos governantes. A pessoa só tem conhecimento do que é justo em uma sociedade porque o governante difunde entre os cidadãos um significado de justiça que esteja mais apropriado a torná-lo mais poderoso.

Muller (2005, p. 279), depois de chamar a justiça de um *bien étranger* (bem alheio, estrangeiro) no sentido de que não está naquele que a pratica, salienta que, na visão de Trasímaco, a diferença entre governante e governado, sobre a compreensão de ser justo, reside unicamente no cinismo dos fortes, que podem utilizar o manto da justiça para encobrir suas ações e interesses, enquanto recomendam o exercício do ser justo aos outros.⁴⁰

Desse modo, o mais fraco, o governado, será sempre prejudicado porque é forçado a ser justo, e a justiça estará sempre como benefício ao mais forte, ou seja, o governado é obrigado a assumir em suas ações uma prática de ser justo definida pelo governante. Ser justo é um bem para o mais forte e não para o governado porque se resume a agir de acordo com a vontade dos que têm o poder. Uma justiça, segundo esses parâmetros, não é justa para os cidadãos porque não está a favor deles. Nesse contexto, do ponto de vista dos governados, a justiça imposta numa sociedade dessa se constitui uma injustiça. Porém, os governantes são os que detêm a força e assim obrigam os cidadãos a obedecerem as leis, o que faz com que a justiça esteja a favor do poder. Trasímaco, nessa sua exposição, tem a preocupação de descrever como a prática da justiça ocorre na história.

⁴⁰ Muller (2005, p. 279) afirma: *Les faibles, les forts*: “La différence entre les deux positions reside uniquement dans le cynisme des forts, qui peuvent se passer du manteau de la justice pour couvrir leurs propres actes, tout en recommandant la justice aux autres.”

3.3 A INCOMPREENSÃO DE UMA SITUAÇÃO IMUTÁVEL: CONSENTIMENTO DE POLEMARCO E SILÊNCIO DE TRASÍMACO

Quando Trasímaco expõe sua interpretação, a preocupação de Sócrates é investigar se esse raciocínio está correto. A estratégia é a mesma que foi utilizada para refutar o pensamento de Polemarco, Sócrates questiona os significados dos termos da expressão tentando definir o que é de fato cada coisa. Argumenta: “define claramente o que quer significar com o governante e o mais forte” (341b6-b7). Porém, Trasímaco percebe rapidamente a intenção de seu interlocutor e revida dizendo: “Quero significar governante no sentido mais rigoroso do termo” (341b11-b12). A expressão “sentido mais rigoroso do termo” denota a preocupação dos dois debatedores em adotarem o significado mais preciso sobre o ponto central da discussão, isto é, a preocupação de encontrarem um significado que revele o que os termos “governante” (ἄρχοντα) e “o mais forte” (κρείττονος) de fato queiram expressar.

O mais forte, para Trasímaco, é o homem detentor de riquezas e poder, a exemplo dos governantes. Por governante entende-se os chefes de Estado que existiram e existem historicamente – homens que estiveram ou estão no poder político de uma sociedade. A justiça é conveniente a esses homens por que lhes ajuda a manter seus poderes e a aparente imagem de detentores da força. Não há um significado para “governante” ou “mais forte” separado da história, da situação presente e passada. Trasímaco não está preocupado se um dia vai existir um governo que tenha como fim o cidadão, a sua preocupação é com ‘o que existe’, ‘o que é’, e não com o que ‘pode existir’, com o que ‘pode ser’.

Na visão de Sócrates, o “governante” deve assumir em sua prática de vida a busca da perfeição cravando-a na sociedade. Alguém que assuma o poder, mas não se preocupa com a harmonia, o todo do Estado, não é um governante de verdade. Sócrates usa a seguinte comparação para demonstrar o papel natural do governante: Do mesmo modo que o verdadeiro médico não exerce sua função com o objetivo de ganhar dinheiro,⁴¹ mas de curar os doentes; ou verdadeiro piloto não é marinheiro, mas dirigente deles, o verdadeiro governante não está para si mesmo, mas para os governados. A partir dessas colocações, Trasímaco reconhece que deve silenciar por que o discurso segue para um nível que seu entendimento não consegue compreender.

⁴¹ Sócrates diz: “- Ora nenhum médico, na medida em que é médico, procura ou prescreve o que é vantajoso ao médico.”

Governar é uma arte da mesma forma que pilotar ou medicar. Para Sócrates, uma arte, para ser verdadeiramente arte, deve ser incorruptível e pura. Ele afirma:

Efectivamente nenhuma arte possui imperfeição ou falha alguma, nem é próprio de uma arte procurar a conveniência de outra pessoa, senão a daquele a que pertence. Ao passo que cada arte, se o for de verdade, é incorruptível e pura; enquanto que, tomada no seu sentido exacto, é inteiramente o que é. (342b3-b9)

A verdadeira arte de governar não está mesclada de corrupção. O verdadeiro governante deve estar envolvido na perfeição exigida pelo cargo que exerce. Os governantes que Trasímaco faz referência são todos corruptos e imperfeitos nas suas práticas de governo, eles não são governantes de verdade, segundo a exigência da interpretação de Sócrates.

Rufino e Meabe (2001, p. 103) acreditam que Sócrates e Trasímaco encontram-se na mesma plataforma e enfrentam de forma diversa a mesma questão: o primeiro utiliza o senso normativo para explicar as coisas, já o outro segue uma orientação empírica. No entanto, é preciso enfatizar que a orientação normativa está presente nos dois, porém, cada qual explica, sejam as normas e leis ou a parte empírica, ou qualquer outra coisa, ao olhar através de uma lente chamada imutabilidade e o outro, através de uma lente chamada mutabilidade. Portanto, os termos em Sócrates estão voltados à perfeição; e em Trasímaco, à imperfeição.

Em Sócrates, o termo “governante” alude a algo que seja perfeito e incorruptível apesar de ser a mesma palavra usada por Trasímaco: *ἄρχοντα*. Só que, em Sócrates, a verdadeira arte de governar, que envolve o verdadeiro governante, nunca vai estar a serviço de si mesmo, mas do governado. Para Sócrates, “nenhuma ciência procura ou prescreve o que é vantajoso ao mais forte, mas sim ao mais fraco e ao que é por ela governado” (342c11-c12). Nessa interpretação do papel do verdadeiro governante está presente sua participação numa situação imutável. Portanto, para um governo se manter imutável é necessário que proclame que a justiça não está na conveniência do mais forte (*τοῦ κρείττονος*), mas na do mais fraco (*τοῦ ἥττονός*). Trasímaco, então, não pode mais conflitar Sócrates por que o discurso deste ultrapassa os limites da contingência e mutabilidade das coisas.

Trasímaco silencia e quando se manifesta é sempre para destacar a justiça encarnada na vida do ser humano. Na medida em que Sócrates apela para um “dever ser”, Trasímaco expõe “o que é”. No mundo e na vida das sociedades existentes a justiça está na conveniência

do mais forte por que eles criam leis para o benefício próprio sem se preocuparem com uma sociedade harmônica e perfeita. No entanto, conforme conota Rufino e Meabe (2001, p. 112), Sócrates consegue silenciar Trasímaco porque submete sua interpretação a uma idéia suprasensível de poder que se localiza na razão – *logos*.

Nesse sentido, o discurso de Trasímaco traz um governante também verdadeiro, são os que governam de verdade - *οἱ ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν* (343b5), mas o que diferencia esse termo da expressão “governante verdadeiro” de Sócrates? Agora está fácil perceber a diferença de interpretação exposta por Platão entre Sócrates e Trasímaco.

Verdade para Trasímaco é o que acontece na vida, na história, no mundo. A verdade surge na experiência da vida, no discurso. Assim, o governante verdadeiro de Trasímaco se refere aos governantes que existem ou existiram no mundo contingente, imperfeito, impuro e mutável da história humana.

Verdade para Sócrates se refere à perfeição, imutabilidade, pureza das coisas e o governante verdadeiro é o que possui sua natureza voltada à imutabilidade, à perfeição. Assim, a verdade, a justiça, a injustiça, o poder, o mais forte e qualquer outro termo, segundo Trasímaco, possui significado na atividade concreta de tal termo dentro do contexto em que a vida se manifesta.

Platão, através desse diálogo entre Polemarco, Trasímaco e Sócrates, demonstra o modo de uma pessoa, que está naturalmente preso no mundo sensível, compreender as coisas. Polemarco demonstrou uma postura que foi possível igualá-lo no nível da suposição, e Trasímaco no nível da crença, mas quando os dois perceberam que eram incapazes de compreender o contexto imutável que Sócrates empregava à justiça, um foi forçado a concordar e o outro a silenciar.

Nesse contexto, o mundo que os dois, Polemarco e Trasímaco, vivem é desarmônico, caótico e mesclado de contradições. Mas, por ser necessário manter o mínimo de harmonia possível para a convivência humana, um acredita que o que rege a vida são normas construídas nas necessidades das pessoas sob o título de verdade; enquanto o outro se prende a um discurso mais claro por que as pessoas não têm o poder de criar leis para o benefício delas mesmas; as leis são criadas pelos governantes e mais poderosos. Neste caso, a harmonia em uma sociedade é mantida pela força do governante que elabora as leis e obriga os cidadãos a obedecerem-nas sob a crença de que estarão sendo justos se assim fizerem.

Para Polemarco, a justiça se refere às normas porque são estas que impõem certa harmonia, mesmo que mínima possível, nas relações sociais. Normas construídas em favor

dos cidadãos, ou seja, contratos que facilitam a convivência; Para Trasímaco, as normas são criadas não pelos cidadãos a favor deles, mas pelos governantes. Os contratos normativos não existem por que os cidadãos decidem que devem existir, mas por que têm uma força maior que define o que deve existir. Esta força maior é a força do Estado responsável pela criação, manutenção e cancelamento dos contratos. Com efeito, Trasímaco está num degrau mais elevado que Polemarco porque percebe que o mundo deste é criado pelo poder político.

Polemarco representa o homem que se encontra na *eikasia* e pensa que justiça consiste na força normativa dos contratos estabelecidos entre os membros comuns de uma sociedade para benefício deles mesmos e prejuízo dos que se denominarem inimigos daquela associação; Trasímaco representa o homem limitado no mundo da *pistis*, mundo da crença “que nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie de artefactos” (510a7-a8). Assim como na passagem da linha dividida, as imagens são reflexos dessa secção que se encontra Trasímaco, as normas são reflexos da vontade do governante.

A linha dividida demonstra que há um nível superior ao nível da crença e até agora o diálogo sobre a justiça cumpre essa relação de superioridade e inferioridade no que diz respeito às colocações de Polemarco e Trasímaco.

Qual noção de justiça Platão evidencia como sendo superior à noção dada por Trasímaco? É possível compará-la com alguma divisão na Linha Dividida? A justiça na *pistis* gera a justiça na *eikasia* do mesmo modo que as imagens derivam dos seres vivos, plantas e artefactos; então é possível dizer que há uma noção de justiça no nível da *diánoia* que é reflexo do nível da *noesis*? E ainda, que essas noções de justiça derivam uma das outras tal como cada divisão da linha dividida é gerada por outra superior? Para responder estes questionamentos, primeiro deve-se olhar as diferentes formas de interpretar a justiça no mundo sensível, a fim de que depois seja menos doloroso o arrastamento para a pura luz.

Neste capítulo, houve a compreensão da justiça adotado por homens que estão com suas naturezas presas na escuridão do sensível e, portanto, o conhecimento adquirido não impulsionou à busca do inteligível. No próximo capítulo, ao seguir homens de uma natureza mais pura, Gláucon e Adimanto, aconselha-se escutar Sócrates na continuidade da insistência de abarcar uma situação inteligível, apesar de que, como dizem Erickson e Fossa (2006, p. 60) ao citarem a Bíblia, “são muitos os chamados, mas poucos os escolhidos”.

4 JUSTIÇA NO SENSÍVEL: UM OLHAR A PARTIR DO INTELIGÍVEL

Platão altera o discurso no Livro II de *A República* ao deixar de debater com Polemarco e Trasímaco e ao iniciar um novo diálogo com Gláucon e Adimanto. Estes, mergulhados no sensível, sentem a necessidade de encontrar uma situação inteligível. No entanto, uma vez que os dois estão ainda presos na *doxa*, a justiça assume um significado distinto do que era exposto por Polemarco e Trasímaco? É possível traçar um paralelo do nível de raciocínio exposto por Gláucon e Adimanto, com alguns dos níveis da linha dividida? Sócrates pode ajudar estes dois a ascenderem do sensível ao inteligível?

Gláucon e Adimanto, ao terem o discurso comparado com os níveis da Alegoria da Linha Dividida, demonstram certa familiaridade com um momento específico, pois se encontram na divisão do sensível prestes a transpassarem suas barreiras e alcançarem o inteligível. A natureza inerente às almas destes homens os torna inquietos e os impulsiona a superar os obstáculos impostos pela situação de vida presente no mundo sensível.

Polemarco e Trasímaco tinham suas naturezas entranhadas no sensível e só conseguiam formular um raciocínio sobre a justiça segundo suas limitações naturais. Gláucon e Adimanto também estão com o raciocínio momentaneamente preso ao sensível, mas aspiram ao inteligível.

4.1 O DESPREZO DA JUSTIÇA NA SOCIEDADE DA ÉPOCA DE GLÁUCON

Gláucon, a quem Sócrates chama de “o mais destemido em tudo” (357a4), não se dá por satisfeito com a conclusão do debate em ênfase no capítulo anterior e solicita que não se encerre a discussão sobre a justiça, mas, pelo contrário, faça-se uma análise mais rigorosa. Para a realização desta análise, Gláucon, dispondo-se a discorrer sobre justiça segundo o que era exposto por Polemarco e Trasímaco, propõe a Sócrates que se encarregue de dizer o que é a justiça sem ligação com o sensível.

Pigler (2005, p. 288) comenta que para Gláucon a justiça não tem sua gênese na lei do mais forte no sentido exposto por Trasímaco, mas se origina de um pacto entre os homens que, com o objetivo de realizar os interesses comuns a todos, comprometem-se a obedecer às leis, que definem o que é justo. Aparentemente, o pacto tem origem no que é comum às

habitantes da cidade, mas surge um outro fator de interferência, este é o egoísmo inerente à natureza, porque desde que as circunstâncias sejam favoráveis, os homens não exitam em romper os limites da lei, e menosprezam o que fora decidido em conjunto para satisfazer seus próprios interesses.⁴²

A justiça, agora, é exposta por Gláucon como um tipo de bem estimado por si mesmo, mas que tem se demonstrado como um bem alheio, penoso, e só exercido porque é útil para a convivência entre as pessoas, afirma:

Ora diz-me: não te parece que há uma espécie de bem, que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas conseqüências, mas por o estimarmos por si mesmo, como a alegria e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuímos?

- Parece-me – disse eu- que existe um bem dessa espécie.

- E aquele bem de que gostamos por si mesmo e pelas suas conseqüências, como por exemplo a sensatez, a vista, a saúde? Pois tais bens, apreciamos-los por ambos os motivos.

- É, sim – repliquei.

- E vês uma terceira espécie de bem, no qual se compreende a ginástica e o tratamento das doenças, e a prática clínica e outras maneiras de obter dinheiro? De tais bens diríamos que são penosos, mas úteis, e não aceitaríamos a sua posse por amor a eles, mas sim ao salário e a outras conseqüências que deles derivam. (357b5-d2)

Há três espécies de bem: uma espécie, (*εἶναι ἀγαθόν*) que é estimada por si mesmo e não por suas conseqüências a exemplo da alegria e do prazer não prejudicial; outra espécie (*ἀγαπῶμεν*) é ao mesmo tempo afeiçoada em si mesmo e por suas conseqüências como a vista e saúde; e, uma última, que é a maneira de obter remuneração pelo serviço concedido por contratos. Esta terceira espécie de bem (*εἶδος ἀγαθοῦ*) é considerada útil, necessária para a sobrevivência humana, mas penosa e difícil e as pessoas só o exercem por causa do lucro que irão ter, do salário e status social, não porque estimam o bem por si mesmo.

Para Gláucon, a justiça sempre se destacou na figura de um bem penoso, assim seu esforço é de entender se há condições de tecer uma interpretação da justiça sem submetê-la a

⁴² Consta da seguinte forma: “Pour Gláucon, la justice, contrairement à ce que vient d’exposer Thrasymaque, ne se ramène pas à la loi du plus fort, mais résulte d’un pacte par lequel, tous intérêts bien compris, les hommes s’engagent à obéir aux lois, lesquelles définissent à elles seules ce qui est juste. Cependant, parce que ce pacte n’a pas d’autre origine que l’intérêt et le souci de la sécurité, et parce que, par ailleurs, c’est l’égoïsme qui domine dans la nature humaine, dès que les circonstances sont favorables, les hommes n’éprouvent aucun scrupule à rompre le respect dû aux lois et à laisser libre cours à leurs passions et à leur avidité.” (PIGLER, 2005, p. 288)

salário e a conseqüências, para daí, como entende Sachs (1971, p. 40), alcançar uma definição de justiça através de Sócrates que demonstre, no lugar de uma carga penosa, uma situação de bem aventurança e felicidade.⁴³ Pensar um novo significado para a justiça “sem ligar importância a salários e a conseqüências”(358b8) é querer compreender e apreender um conhecimento fora dos limites do mundo da opinião ou sensível, para subjugá-la à verdadeira felicidade de um mundo inteligível.

Platão cria um outro personagem que vive no mesmo mundo que Trasímaco, porém possui uma natureza totalmente diversa. A natureza inerente à alma de Gláucon o arrasta a procurar o que é a justiça em uma situação não sensível e a pedir ajuda a Sócrates sobre como entender a justiça como um bem em si mesmo; portanto, para Sócrates ajudá-lo, faz-se necessário aprofundar a discussão de Trasímaco, diz:

[R]etomarei o argumento de Trasímaco, e, em primeiro lugar, direi o que se afirma ser a justiça, e qual a sua origem; seguidamente, que todos os que a praticam, o fazem contra vontade, como coisa necessária, mas não como boa; em terceiro lugar, que é natural que procedam assim, porquanto, afinal de conta, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo, no dizer deles. (358c1-c8)

Segundo a interpretação de Trasímaco, é melhor praticar a injustiça do que a justiça. Para aclarar essa questão, Gláucon segue três pontos: o primeiro tenta entender o que é a justiça e qual sua origem seguindo o parecer da maioria; depois, faz uma análise sobre a má vontade na prática da justiça; e, por fim, percebe em que termos a vida do injusto é melhor do que a do justo.

Ao desenvolver os três tópicos acima há uma pretensão de confirmar e revisar o discurso de Trasímaco com o objetivo de que Sócrates demonstre uma outra interpretação que dissocie o significado da justiça do que é apresentado por aqueles homens do sensível. Assim, sobre o primeiro tópico argumenta:

Escuta então o que eu disse que iria tratar primeiro: qual a sua essência e a origem da justiça.

⁴³ “Glaucón’s words are clear; according to the many, he is saying, justice in itself, since it is harsh or painful, should be avoided. The troublesomeness and harshness of it, then, are included under the heading “in itself”. By analogy, the blessedness or happiness which Socrates thinks being just produces may be placed under the same heading” (SACHS, 1971, p. 40).

- Dizem que uma injustiça é, por natureza um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar a pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça. (358e1-359b8)

O homem age de maneira justa porque tem medo de sofrer a injustiça. Nesse sentido, a injustiça é um bem por evitar sua própria prática e gerar o comportamento justo. O fato dos homens estarem cientes de que podem sofrer injustiças, obriga-os a elaborarem e cumprirem contratos mútuos que proibam ações injustas. Dessa forma, inventam leis para definir o comportamento que deve ser seguido por todos, pois a lei, fruto do acordo entre os homens, prescreve o que é legal e justo.

Em outras palavras, o que é uma ação boa ou o que é o bem e o que é uma ação má e o que é mal deriva da injustiça e não da justiça. O maior bem consiste em não ser castigado por praticar injustiça e o maior mal se resume em ser incapaz de se vingar de uma injustiça. Assim, a justiça só é manifesta no formato de lei ao controlar o equilíbrio entre o maior bem e o maior mal, e, a partir de então, torna o homem impossibilitado de cometer injustiças.

Essa visão sobre o menosprezo da justiça está presente no diálogo entre Polemarco, Trasímaco e Sócrates, principalmente, apesar de Gláucon citar Trasímaco, no debate entre os personagens Sócrates e Polemarco.

A questão da criação das leis a partir de acordos, contratos entre pessoas, o parecer justo sem o ser, o emprego aparente da justiça a favor dos amigos são pontos que existem nos dois diálogos. A diferença consiste no fato de que Polemarco compreendia a justiça tal como propunha em sua exposição, enquanto Gláucon tenta descrever o mundo que vive através de uma postura de estranheza e de não aceitação das coisas observadas. Destarte, disserta sobre a justiça exposta no cotidiano, na vida das pessoas.

Na exposição de Gláucon, a justiça não é um bem por si mesmo, mas é um bem apenas porque os homens, devido à injustiça, os verdadeiramente homens, são todos injustos. O único meio de torná-los justos é pela imposição do exercício da ação justa através da lei. Não há homem naturalmente justo, os que aparentam ser justos são injustos na mesma medida dos que não escondem suas práticas injustas, narra:

[N]ão haveria ninguém ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. Comportando-se dessa maneira, os seus atos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levariam o (*sic*) mesmo caminho. E disto se poderá afirmar que é uma grande prova, de que ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido, por entender que a justiça não é um bem para si, individualmente, uma vez que, quando cada um julga que lhe é possível cometer injustiças, comete-as. (360b5-c11)

Os praticantes da justiça agem contra a sua vontade. Segundo Gláucon, diz Cornford (PLATO, 1945, p. 41), a essência da justiça é que todas as regras e leis são impostas nos indivíduos por sanções sociais coordenadas pela inteligência humana. Não há lei natural ou divina, mas são construções humanas que podem ser alteradas de acordo com a vontade dos que controlam o poder legislativo.⁴⁴ Não há quem queira ser justo se for-lhes dado o poder de fazer o que quiser sem nenhuma punição. Um homem que pareça justo se lhe permitirem fazer qualquer coisa, as suas ações seriam as mesmas de um homem que se diz injusto. A justiça mascara a injustiça, pois, mesmo os homens que são chamados de justos, “todos os homens acreditam que lhes é muito mais vantajosa, individualmente, a injustiça do que a justiça”(360d). Portanto, não é estranho as pessoas elaborarem leis para criar um comportamento justo porque é necessário conter a ação injusta.

Com efeito, o primeiro tópico sobre a origem e o ser da justiça; e o segundo, sobre a natureza injusta inerente ao ser humano, desemboca em outra questão: Se a justiça nasce da prática da injustiça e se não há homem que resista em praticar a injustiça quando lhe é retirado o poder coercitivo das leis, então é forçoso admitir que a vida do injusto é melhor do que a vida do justo? Na linguagem discursiva do mundo sensível, a resposta é “sim”. Mas para entender este “sim”, é preciso tratar os termos separadamente na sua perfeita maneira de ser,

⁴⁴ Consta, no texto original, que Cornford (PLATO, 1945, p. 41) comenta sobre Glaucon da seguinte forma: “Glaucon opens with one of the earliest statements of the Social Contract theory. The essence of this is that all the customary rules of religion and moral conduct imposed on the individual by social sanctions have their origin in human intelligence and will and always rest on tacit consent. They are neither laws of nature nor divine enactments, but conventions which man who made them can alter, as laws are changed or repealed by legislative bodies. It is assumed that, if all these artificial restraints were removed, the natural man would be left only with purely egoistic instincts and desires, which he would indulge in all that Thrasymachus commended as injustice.”

ou seja, deve-se observar o justo enquanto perfeitamente justo e o injusto na medida em que é perfeitamente injusto. Gláucon propõe:

Demos, portanto, ao homem perfeitamente injusto a mais completa injustiça; não lhe tiremos nada, mas deixemos que, ao cometer as maiores injustiças, granjeie para si mesmo a mais excelsa fama de justo, e, se acaso vacilar nalgum coisa, seja capaz de a reparar, por ser suficientemente hábil a falar, para persuadir; e, se for denunciado alguns de seus crimes, que exerça a violência, nos casos em que ela for precisa, por meio da sua coragem e força, ou pelos amigos e riquezas que tenha granjeado. Depois de imaginarmos junto dele um homem justo, simples e generoso, que, segundo as palavras de Ésquilo, não quer parecer bom, mas sê-lo. Tiremos-lhe pois essa aparência. Porquanto, se ele parecer justo, terá honrarias e presentes, por aparentar ter essas qualidades. E assim não será evidente se é por causa da justiça, se pelas dádivas e honrarias, que ele é desse modo. Deve pois despojar-se de tudo, excepto a justiça, e deve imaginar-se como situado ao invés do anterior. Que sem cometer falta alguma, tenha a reputação da máxima injustiça, a fim de ser provado com a pedra de toque em relação à justiça, pela sua recusa a vergar-se ao peso da má fama e suas conseqüências. (361a8-d1)

O homem perfeitamente injusto possui três características: a) parecer justo sem o ser; b) ter habilidade de falar para persuadir; e c) usar qualquer meio, seja violência ou outro, para encobrir seus crimes e alcançar seus objetivos. Mas como saber que um homem é de fato justo sem o aparentar, para, então, concluir que ele é perfeitamente justo? Deve-se tirar tudo do homem, exceto a justiça, para certificar-se que suas ações continuarão sendo justas, assim, para provar de todas as formas que é um homem no extremo da justiça ele deve ser condenado como se tivesse cometido alguma injustiça e conduzido à toda prova, até à morte, com o fim de ser testado na continuidade do exercício de seu ser justo. O homem que parece ser justo sem o ser não suportaria imensa pressão e rapidamente usaria de seu ser injusto para ludibriar os castigos porque a aparência de ser justo só é mantida quando lhe traz algum benefício. A vida do homem injusto torna-se melhor do que a do homem justo.

Segundo é opinião corrente, diz Gláucon, o injusto se passa por justo e pratica a injustiça sem que as pessoas que o vêem como justo percebam suas ações. Desse modo, porque o homem perfeitamente justo teme cometer injustiças, o perfeitamente injusto o supera em tudo, a exemplo de poder “desposar uma mulher da família que quiser, dar as filhas em casamento a quem lhe aprovar, fazer alianças, formar empresas com quem desejar, e em tudo isto ganha e lucra por não se incomodar com a injustiça” (362b-c). O injusto não teme

prejudicar os inimigos e ajudar os amigos, receber elogios e honrarias, consolidar contratos injustos e apresentá-los como justos uma vez que tem o poder de persuasão.

4.2 A GLORIFICAÇÃO DA JUSTIÇA NA SOCIEDADE DA ÉPOCA DE ADIMANTO

Nessa situação de vida enfatizada por Gláucon, não há sentido em elogiar a justiça como algo que é um bem em si mesmo, porque a injustiça é a representação do bem necessário para sobreviver. No entanto, Adimanto, irmão de Gláucon, compreende de forma diferente a discussão, e se propõe a apresentar exemplos de momentos em que a justiça é honrada. Ora, se Adimanto está no mesmo nível de entendimento de seu irmão, como é possível apresentar a justiça diferente da exposição de Gláucon? Essa outra exposição ainda gira em torno da justiça presa ao mundo sensível, mas na perspectiva de pessoas que elogiam a justiça.

Quando Gláucon encerra sua descrição sobre a justiça e Sócrates se prepara para replicar o que fora dito, Adimanto toma a palavra e se expressa do seguinte modo:

Mas ouve ainda mais isto que te vou dizer. Pois é preciso que examinemos também as afirmações contrárias às que ele fez, as daqueles que honram a justiça e vituperam a injustiça, a fim de tornar mais claro aquilo que Gláucon me parece querer dizer. Os pais apregoam e recomendam aos filhos, bem como todos aqueles que têm algo a seu cargo, a necessidade de ser justo, sem elogiarem a coisa em si, a justiça, mas o bom nome que dela advém, a fim de que aquele que parece ser justo receba dessa fama magistraturas, desposórios e quantas outras vantagens Gláucon a pouco enumerou, e que o justo tem, devido à sua reputação. (362e2-363a6)

Agora, para complementar a exposição de Gláucon, Adimanto enfatiza, não que a injustiça é melhor que a justiça, mas que há pessoas, também naquela época, que elogiam a justiça e condenam a injustiça. O primeiro exemplo é sobre a educação familiar. Os pais educam seus filhos a seguirem o caminho da justiça porque a prática do ser justo é bem acolhida na sociedade. Agir justamente é útil para a construção de uma imagem de homem bom em que todos podem confiar. Aqui, a justiça não é elogiada pelas qualidades inerentes a si mesma de um bem que existe por si próprio, mas porque o ser justo, ou melhor, o parecer justo, conduz

o homem, aparentemente justo, a uma reputação superior a todos os outros conhecidos como injustos. A diferença de Adimanto para Gláucon nesse tópico resume-se em que este último descreve o elogio à injustiça no fato de alguém se passar por justo, mas Adimanto descreve o elogio a justiça no ato de alguém parecer justo porque, corriqueiramente se entende, não há uma justiça fora dos limites da aparência. Então, se não há justiça fora da aparência, a justiça elogiada é a única existente, ou seja, a justiça do parecer justo. Desse modo, os pais ensinam a seus filhos a elogiarem a justiça tal como ela se manifesta - a aparência da justiça.

Outras evidências de elogios a justiça, dada por Adimanto, consta nas narrações sobre os deuses; na herança de seus ancestrais e descendentes;⁴⁵ nos hinos proclamados em todos os lugares; e nos discursos dos mendigos e adivinhos para a purificação da alma por ter cometido alguma injustiça.

Essas narrações, incluindo contos, histórias e mitos, visualizam os deuses como sendo seres divinos que concedem benefícios aos homens praticantes da justiça, enquanto condenam os que são injustos. Além disso, os filhos dos justos serão considerados herdeiros da justiça e os dos injustos assumirão a má fama da injustiça. Como se não fosse suficiente esses exemplos, Adimanto complementa o elogio à justiça ao salientar mais duas questões:

Todos em unísono entoam hinos sobre a beleza da temperança e da justiça, embora difíceis e trabalhosa, ao passo que a intemperança e a injustiça são coisa suave e fácil de alcançar, odiosas apenas à fama e à lei. Proclamam que a injustiça é, em geral, mais vantajosa do que a justiça, e estão prontos a pretender que são felizes os maus, se forem ricos ou possuidores de outras formas de poder, e a honrá-los em público e em particular, ao passo que desprezam e olham com sobranceira os que forem fracos e pobres, embora concordem que são melhores do que os outros. (364a1-b2)

As pessoas cantam hinos ao supervalorizar a beleza da justiça não obstante suas dificuldades, e, ao mesmo tempo, menosprezam a injustiça, apesar de que a única coisa odiosa nela é a má fama e a penalidade prevista na lei. Além disto, reconhecem que a justiça é menos vantajosa que a injustiça e que os injustos são felizes. Adimanto traz novamente o mesmo discurso de

⁴⁵ Diz Adimanto: “Efectivamente, levam-nos em imaginação ao Hades, instalam-nos à mesa, preparam-lhes um banquete dos bens-aventurados, coroado-os de flores, e fazendo-nos passar todo o tempo, daí em diante, a embriagar-se, imaginando que o mais formoso salário da virtude é uma embriaguez perpétua. Outros alargam ainda mais do que estes os benefícios por parte dos deuses, pois afirmam que do homem puro e fiel aos seus juramentos permanecem os filhos dos filhos e a raça vindoura. São estes e outros elogios no gênero os que eles fazem à justiça. Quanto aos homens ímpios injustos, esses pelo contrário, enterram-nos no lodo no Hades, e obrigam-nos a transportar água num crivo, e ainda em vida lhes imputam má fama” (363c-e).

Gláucon, porém grifa que, mesmo com a convicção da vantagem da injustiça, a defesa feita é a favor da justiça. Pela clareza de entendimento que as pessoas têm sobre a vantagem da injustiça, quem tem poder e é rico arrecada elogios e é aceito pela sociedade, porém o pobre e fraco, seja justo ou injusto, é menosprezado e alcança algum elogio apenas se for justo, portanto, convém que seja justo. Mas por que os homens elogiam a justiça quando todos têm a percepção de que é mais conveniente ser injusto? Adimanto responde essa questão após expor o último argumento a favor da justiça.

O louvor à justiça é realizado e incentivado por feiticeiros e adivinhos que, ao dizer que estão imbuídos de poder divino, procuram os homens ricos para persuadi-los da necessidade de realizar sacrifícios aos deuses e, assim, alcançarem a expiação de suas injustiças.

Mendigos e adivinhos vão às portas do rico tentar persuadi-los de que têm o poder, outorgado pelos deuses devido a sacrifícios e encantamentos, de curar por meio de prazeres e festas, com sacrifícios qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados, e, por outro lado, se se quiser fazer mal a um inimigo, mediante pequena despesa, prejudicarão com igual facilidade justo e injusto, persuadindo os deuses de serem seus servidores – dizem eles – graças a tais ou quais inovações e feitiçarias. [...] Outros, para mostrar como os deuses são influenciados pelos homens, invocam o testemunho de Hoemero, pois também ele disse:

Flexíveis até os deuses o são.
Com as suas preces, por meio de sacrifícios,
votos apazíveis, libações, gordura de vítimas, os homens tornam-nos
propícios, quando algum saiu do seu caminho e errou.

Além disso, [...] executam os sacrifícios, persuadindo não só particulares, como também cidades de que é possível a libertação e purificação dos crimes por meio de sacrifícios e de folguedos apazíveis, quer em vida quer depois da morte. Ora isso é o que chamam iniciação, que nos liberta dos males no além, ao passo que a quem não executar esses sacrifícios, terríveis desgraças o aguardam. (364b-365a)

Em outras palavras, Adimanto, ao citar a presença desses adivinhos e feiticeiros, demonstra pessoas que se dizem intermediadores entre os deuses e os homens, esses possuem o poder de invocar a compaixão e atenção dos seres divinos através de sacrifícios e invocações para negociar e trocar favores com os mortais. Assim, tentam persuadir a todos, da força de seu poder e pregam a flexibilidade das decisões dos deuses diante de suas súplicas e solicitações. A passagem de Homero n' *A Ilíada*, mencionada por Platão na fala de Adimanto, reflete ainda

duas coisas: a primeira é sobre a postura intelectual do poeta Homero, a outra é a tranquilidade na alma em saber que deuses, representantes do poder supremo, após o ritual de purificação, podem prestigiar os homens dando-lhes a purificação. Platão enquadra o discurso de Homero nos limites do sensível tirando-lhe o prestígio de ser um poeta sábio no sentido que era Simónides. Sobre a tranquilidade da alma, é preciso dizer que o homem deve constantemente buscar ser justo e enaltecer a justiça para alcançar o caminho divino orientado pelos deuses. Portanto, o que em Gláucon era menosprezado, é aqui elogiado numa perspectiva diferente.

Adimanto, após expor esses fatores que levam os homens a louvar a justiça, constrói uma crítica sobre essa teoria. Para ele, o homem pobre venera a justiça, não somente porque pode receber elogios, mas por não estar em condições de praticar a injustiça e se desviar das obrigações legais, afirma: “a menos que alguém, por um instinto divino tenha aversão à injustiça ou dela se abstenha devido à covardia, à velhice ou a qualquer outra fraqueza, censurará a injustiça, por estar incapacitado de a cometer” (366c9-d4). A fraqueza, inerente ao homem sem poder, conduz-lhe a condenar a ação injusta. Daí o mais fraco é obrigado a ser (parecer) justo e a exigir que os outros sejam também, com medo de sofrer injustiças.

A justiça continua sendo a máscara que esconde a face da injustiça, mas com uma variável a ser considerada, o elogio. Deste modo, o homem perfeitamente injusto, narrado por Gláucon, deve, em Adimanto, elogiar aquilo que ele parece ser e exercer, ou seja, ser justo e justiça, com o fim de alcançar uma vida feliz e divinamente boa. Veja a passagem:

Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, <<uma vez que a aparência>>, como me demonstram os sábios, <<subjuga a verdade>> e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. (365b9-c4)

Na história e na época de Platão, o homem aparentemente justo mostrava-se feliz por possuir bens materiais e honrarias derivadas de seu interior injusto. A aparência, o mutável, nesse sentido, supera a essência e o imutável. A verdade que está ligada em Platão à idéia de perfeito e eterno cede lugar à falsa verdade presente na contingência. Portanto, é para o lado da verdade aparente e do parecer justos que todos devem ser guiados.

Ora, quanto aos castigos dos deuses por sermos um injusto sob a pele de um justo, se eles existem e se preocupam com os homens, diz Adimanto, o que expõe as leis e os poetas

que narram sobre sua genealogia: “ e são esses mesmos que dizem que eles são de molde a deixarem-se flectir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas” (365e5-e3). Os deuses, portanto, não são empecilhos para a escolha de uma vida em que se pratique a injustiça, louvando a justiça uma vez que o homem no extremo da injustiça é o que parece justo.

Os ricos e que detêm o poder também valorizam a justiça. Mas qual o interesse de uma pessoa da classe dos mais poderosos cultivar a justiça se não há receio de cometer injustiças pois pode pagar sacrifícios aos deuses e promover benefícios junto dos homens que escondam suas ações injustas? Adimanto expõe:

Segundo tudo quanto dissemos, como será, ó Sócrates, que há-de querer honrar a justiça uma pessoa que tenha a vantagem de possuir força de ânimo, capacidade econômica ou física, ou nobreza de nascimento, sem que seria ao ouvir elogia-la? [...] E a causa de todo isto não é senão aquela da qual toda esta discussão contigo, do meu irmão e minha, partiu, ó Sócrates, o dizer: << Meu caro amigo, de todos vós, que vos proclamais defensores da justiça, começando nos heróis de antanho, cujos discursos se conservaram, até aos contemporâneos, ninguém jamais censurou a injustiça ou louvor a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes, dela derivados. (366b11-e5)

A reputação, honrarias e presentes são as causas que levam os homens a conservarem um discurso de censura à injustiça e louvor à justiça. Os homens ricos e poderosos manipulam a justiça ao criar o modelo de vida do ser justo na medida em que são responsáveis pela formulação das leis. Há duas espécies de justo: o mais fraco e o mais forte, rico. Os mais fracos louvam o ser justo e, então, dispõem-se seguir a lei por temerem sofrer punições e por ser o único meio de alcançar honrarias; os mais fortes louvam a justiça porque são eles que inventam as leis e, uma vez que representam o homem que todos gostariam de ser, dizem-se justos para que as pessoas queiram ser justas e, também, concedam-lhes elogios. O comportamento do mais fraco é, desse modo, determinado pelo mais forte com o objetivo de exercer seu poder e se manter cada vez mais classificado como mais forte.

Adimanto não aborda simplesmente o louvor que as pessoas fazem à justiça, também resgata o discurso de Trasímaco sobre o poder do mais forte em relação ao mais fraco. Sua explicação aborda e supera a de Trasímaco por demonstrar não só o interesse do mais forte em defender a prática da justiça, mas, também, o porquê do mais fraco, ou das ovelhas na comparação com Trasímaco, absorverem a passividade do ser justo, em outras palavras, o

porquê das ovelhas aceitarem sua condição de ovelhas. A justiça, portanto, ainda é exposta como conveniência ao mais forte, pois o homem que age de forma justa o faz seguindo as leis, ou seja, seguindo a vontade dos que elaboram as leis que definem a ação justa. Anteriormente, Gláucon se concentra também na exposição de Polemarco, enquanto Adimanto desenvolve mais o pensamento de Trasímaco.

4.3 ÚNICA POSSIBILIDADE DA MANIFESTAÇÃO DA VERDADEIRA JUSTIÇA: A SOCIEDADE PENSADA POR SÓCRATES

O reforço de Gláucon e Adimanto às idéias de Polemarco e Trasímaco não é para defender estes dois, e, sim, para Sócrates expor uma compreensão da justiça distinta da apresentada, isto é, uma justiça não aparente e imperfeita. No dizer de Sachs (1971, p. 38), a concepção de justiça dos dois irmãos de Platão possui todos os elementos necessários ao desenvolvimento da concepção platônica.⁴⁶ Desse modo, Sócrates classifica-os como homens divinos, diz: “há em vós algo de divino, se não estais convencidos de que a injustiça é superior à justiça, sendo capaz de falar sobre ela desta maneira” (368a7-a9). A divindade presente nos dois une-os de forma parentesca, pois se não fossem irmãos de sangue, seriam irmãos de natureza por partilharem a mesma divindade.

Após a definição de qualidades de homens de natureza divina, Sócrates se empenha a demonstrar que a justiça é o bem maior ao atender o apelo de Adimanto:

Exalta então na justiça o que ela tem de vantajoso por si mesma para quem a possui, e, na injustiça, o que ela tem de prejudicial, deixando a outros o cuidado de elogiar os ganhos e a reputação. Já que eu poderia aceitar de outras pessoas que honrassem desse modo a justiça e censurassem a injustiça, elogiando e vituperando, a propósito de cada uma, a sua fama e lucros, mas não de ti, a menos que a tal me obrigasses, porque tens passado toda a sua vida a examinar esta questão, e só esta. Portanto, não nos demonstre apenas, com a tua argumentação, que a justiça vale mais do que a injustiça, mas também por que motivo, pelos efeitos que cada um produz por si mesma em quem a possui, quer passe despercebida a deuses e homens, quer não, uma é um bem, e a outra um mal. (367d3-e7)

⁴⁶ “Although the speeches of Glaucon and Adeimantus at the beginning of Book II give expression to the vulgar conception of justice, elements of the Platonic conception are also prominent in them. Commentators have often recognized that the speeches are vital for an understanding of how Plato conceives justice and for grasping what he tries to establish concerning it.” (SACHS, 1971, p. 38)

O anseio de Gláucon e Adimanto, ao exporem a justiça como fruto de uma convenção social sem nenhuma ligação a uma natureza inata no homem, o que segundo Cornford era a doutrina que rondava os círculos intelectuais da época,⁴⁷ exige uma maior e profunda apresentação da justiça e injustiça em si mesmo, fora da aparência, sem sustentar-se na ênfase do lucro e da fama, mas no porquê uma é um bem e a outra é um mal, para assim ver os verdadeiros efeitos produzidos por ambas em quem as possui. Com essa tarefa, Sócrates, representante do homem do inteligível por dedicar sua vida às coisas da perfeição, assume a difícil missão de fazer com que aqueles homens de natureza divina, ainda presos nos limites do sensível, alcancem uma situação de vida segundo a divindade que lhes é inerente.

Como fazer para arrastar Gláucon e Adimanto ou os homens na mesma situação que estes dois, de seu mundo obscuro para uma que seja pura claridade? Como fazer para os dois superarem os obstáculos do ponto de união e separação entre o mundo sensível e o inteligível alegorizados na Linha Dividida? Sócrates teme não conseguir cumprir a solicitação feita por aqueles dois herdeiros do divino: “Disse-lhes então qual era o meu parecer, que a pesquisa que íamos empreender não era coisa fácil, mas exigia, a meu ver, acuidade de visão”(368c9-c11). Faz-se necessário, assim, iniciar uma análise com bastante cautela. Então, a primeira medida a ser tomada é começar o diálogo em um nível de entendimento que Gláucon, Adimanto e qualquer um outro, no local dos debates, possam compreender. O entendimento dos homens que se encontram na casa de Céfalo está limitado no mundo discursivo da política e vida prática da cidade. Portanto, Sócrates constrói um caminho para tentar levá-los da justiça na cidade à justiça na alma, ou seja, da justiça no sensível olhada por um homem do inteligível, à justiça no próprio inteligível.

Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é de toda a cidade?

- Também é – replicou.

- Logo, a cidade é maior do que o indivíduo?

- É maior.

- Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes, então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executa-la-e-mos em

⁴⁷ No original, Cornford (PLATO, 1945, p. 45), ao comentar Platão, diz: “The case which Socrates has to meet is reopened by Glaucon and Adeimantus, young men with a generous belief that justice has a valid meaning, but puzzled by the doctrine, current in intellectual circles, that it is a mere matter of social convention, imposed from without, and is practised as an unwelcome necessity.”

relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor. (368e3-369a4)

Sócrates analisa a formação da cidade para depois tratar da formação do indivíduo. Neste contexto, dá continuidade à exposição de Gláucon e Adimanto porque procura a justiça na estrutura de um Estado, mas uma justiça perfeita. Ao modificar a forma de interpretar o mundo vivido por aqueles personagens, num movimento dialético, Sócrates tenta conduzi-los à contemplação da justiça em si mesmo.

Sobre a cidade há dois momentos: o primeiro narra a origem de uma simples cidade enquanto o segundo fixa-se na ereção de uma cidade de luxo. Essa descrição de Sócrates sobre as duas cidades pode ser comparada às relações pessoais narradas em Polemarco e Gláucon e depois em Trasímaco e Adimanto.

Sócrates, na imaginação da origem da cidade, está em acordo com o argumento de que a cidade se origina nas necessidades de ajuda mútua entre as pessoas uma vez que cada um não é auto-suficiente, nas suas palavras: “um homem toma outro para uma necessidade, e o outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade” (369c1-c5). A cidade é a associação entre as pessoas para suprirem o que necessitam na busca do que é melhor para todos. Polemarco enfatizara algo semelhante ao apelar para os contratos financeiros (332e-333c) e Gláucon, ao tratar o assunto em termos de “acordo mútuo” (359a1). Esses dois, naquela ocasião, discursavam diretamente sobre a justiça, mas Sócrates não demonstra que a justiça, bem em si mesmo, emerge nessas associações ou transações lucrativas ⁴⁸, apenas relata o surgimento de uma cidade ao pedir para seus interlocutores imaginarem sua fundação.

Entre as necessidades que originam a associação, por primeiro surge, como “a maior de todas” (369d1), a obtenção de alimentos para a sobrevivência e existência; depois, a habitação; e, em terceiro lugar, o vestuário. Assim deve haver um homem para suprir cada uma das necessidades, sejam as três citadas ou outras que venham a surgir. Neste momento, Sócrates faz ver que os homens não são iguais: “penso também que, em primeiro lugar, cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa” (370a9-b3). Aqui, o que distingue os homens é o interior de cada um e não sua aparência na medida em que suas ações devem estar em harmonia com o que lhes é natural.

⁴⁸ Por “lucrativas” entenda-se bem mais do que relações comerciais, mas a ajuda mútua é uma forma de obter certo lucro de um bem ou serviço.

Em uma cidade, segundo esses preceitos, o número de pessoas estará subjugado pelo número de suas necessidades. Aí surgem os artífices que se ocupam com o que é relativo ao corpo a exemplo dos sapateiros, lavradores, pedreiros, tecelões, e outros que se ocupam da fabricação de utensílios utilizados por esses primeiros, como os carpinteiros, ferreiros e tantos outros desse gênero; ainda, boeiros, pastores e outros guardadores de gado; e, também, mensageiros que, ao trazerem à cidade coisas que precisam e não conseguem produzir, levam seus produtos para trocar por outros bens. Nessa relação de troca se sustenta a necessidade de um número suficientemente grande de lavradores e de mais artífices. Além destes, faz-se necessário aumentar o número de negociantes, navegadores, e dos que compram para revender. Finalmente, há os que vendem sua força física, Sócrates os denomina de assalariados. Cada um desses homens deve executar suas tarefas visando o todo da associação.⁴⁹

Após a construção dessa cidade, Sócrates dialoga com Adimanto: “Onde existiriam então dentro dela a justiça e a injustiça? [...] - Cá por mim não vejo, ó Sócrates, a não ser acaso em qualquer dessas transações que eles fazem uns com os outros” (371e1-372a3). Em uma cidade como a erigida até agora, só é possível perceber a justiça na forma, que foi exposta anteriormente por Polemarco, de parcerias lucrativas, transações e contratos (333b). Ainda sobre a formação dessa cidade Sócrates expõe:

É evidente que não de fazer cozidos com sal, azeitona, queijo, bolbos e legumes, coisa que há no campo. Havemos mesmo de servi-lhes sobremesa de figos, grão-de-bico e favas, e torrarão ao fogo bagas de murta e bolotas, enquanto bebem moderadamente. E assim passarão a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade.

- Se estiveres a organizar, ó Sócrates – interveio ele – uma cidade de porcos, não precisava de outra forragem para eles. (372c7-d8)

Uma sociedade sustentada nas necessidades básicas das pessoas é suficiente para conceder uma vida tranqüila e feliz a todos da família. O necessário é usado como pano de fundo de um projeto de vida humana em que as únicas regras e normas são as exigidas no cumprimento dos contratos uma vez que “reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes”(369c) para trabalharem cooperativamente. Platão, através de Sócrates, expõe o surgimento dessa cidade

⁴⁹ Sócrates expõe a estrutura dessa cidade em construção em 369e-371e.

sem um governante central para depois demonstrar em que nível está os que pensam dessa maneira. Imediatamente surge o personagem Gláucon e repreende o discurso, qualificando tal cidade de “cidade de porcos”, um animal imundo e que se alimenta de sobras. Os homens que vivem defendendo que as imagens são objetos reais, e não cópias destes, não se assemelham aos porcos por se alimentarem de sobras? Sim. Do mesmo modo que os porcos se alimentam de restos, esses homens vivem das imagens de outro mundo a exemplo de Polemarco e seus iguais que se sustentam nas idéias de Céfalo (331d4) e de homens que se tinham na conta de poderosos (336a1-a7).

Nesse contexto, após a repreensão, Gláucon pede a Sócrates que retome o conteúdo e aborde a justiça em uma cidade com todas as características da cidade na época deles. Então, Sócrates diz: “Compreendo. Não estamos apenas a examinar, ao que parece, a origem de uma cidade, mas uma cidade de luxo” (372e3-e5). Necessita-se acrescentar nesta nova cidade, além de todas as coisas da primeira, “leitos, mesas e outros objetos, e ainda iguarias, perfumes e incenso, cortesãs e guloseimas, [...] e entender-se-á que se deve possuir ouro, marfim e preciosidades dessa espécie” (373a3-a10). Assim, ao aumentar o número de necessidades deve proporcionalmente alargar o número de pessoas.

Quando o número de pessoas amplia e “a região que então fora suficiente para alimentar a população de outrora, de bastante que era, se torna exígua” (374d5-d7) nasce uma outra necessidade, isto é, como terras para produção de alimentos tornam-se insuficientes gera, a partir disto, a necessidade de guerrear tomando à força ou por acordos as terras alheias. Sócrates, assim, traz para a cidade um outro morador que é o guerreiro, mas não adianta ser apenas um guerreiro, precisa-se de um exército completo (374a1) para atacar e se defender. Portanto, se cada pessoa deve executar unicamente sua tarefa com o fim de exercê-la em perfeição, o guerreiro tem que se ocupar somente com sua arte de guerrear.

Os guerreiros e os demais cidadãos, segundo Sócrates, possuem diferenças significativas porque na medida em que a natureza de um está envolvida na parte prática de sobrevivência, a outra se prende à custódia da cidade. A natureza do guerreiro, portanto, deve ser moldada para que o homem nascido com as qualidades da arte da guerra não se desvie para atividades que não lhe sejam inerentes.

Devem, pois, vigiar-se logo desde a infância, propondo-lhes empreendimentos em que mais facilmente poderiam esquecer-se de tal doutrina e deixar-se iludir, e maneira a poder-se escolher quem se lembra e quem é difícil de ludibriar, e excluir quem não o é. Não é assim?

- Devem, além disso, impor-se-lhes trabalho, sofrimentos e lutas, através dos quais devem ser observadas as mesmas reações.
- Exatamente.
- Ora, nós devemos também montar-lhes uma terceira espécie de prova, a da impostura, e observa-los. [...] E quem tiver sido sempre posto à prova, na infância, na juventude e na idade viril, e sair dela inalterável, deve ser posto no lugar de chefe e guardião da cidade, devem prestar-se-lhe honrarias, quer em vida, quer depois de morto, e caber-lhe-ão as mais altas distinções na sepultura e demais monumentos à sua memória. Quem assim não for, deve excluir-se. É mais ou menos esta, me parece, ó Gláucón, a escolha e nomeação de chefes e guardiões, para me exprimir de um modo geral, e não com rigor.
- Também eu sou do mesmo parecer.
- Ora, para verdadeiramente os designar com exactidão, serão guardiões perfeitos os que cuidam dos inimigos externos e dos amigos internos, a fim de que uns não queiram, os outros não possam fazer mal, e os novos, que há pouco apelidávamos de guardiões, serão os auxiliares e defensores da doutrina dos chefes
- Acho bem. (413c11-414b7)

As crianças devem ser postas à prova para testar sua natureza a fim de que desenvolvam as habilidades próprias de um guardião. O chefe e o guardião da cidade não podem ser qualquer homem, suas ações precisam refletir harmonia para com a sua natureza. Sócrates, a partir da passagem acima, retoma a discussão sobre o guerreiro guardião, ao demonstrar que este, ao assumir a missão de defender as doutrinas de seus chefes, é um dos tipos de guardiões, o outro é o chefe da cidade indicado como guardião perfeito. A natureza do guardião perfeito deve ser composta de dois elementos: coragem e sabedoria. Coragem por ser o principal elemento do guerreiro e sabedoria por ser o do filósofo. Os chefes que cuidam dos inimigos internos e externos da cidade são os guardiões perfeitos por possuírem a experiência do guerreiro e a vida em busca da sabedoria do filósofo.

Os guardiões perfeitos são homens em idade avançada que foram guerreiros em sua juventude e, após passarem pela ciência da dialética, tornaram-se aptos a exercer a função de chefe. Por necessidade de serem provados em todas as circunstâncias, os chefes precisam primeiro ser guerreiros. Definir o governante como homem de idade já avançada está em acordo com a passagem que diz: “Quando tiverem cinquenta anos, os que sobreviverem e se tiverem evidenciado, em tudo e de toda a maneira, no trabalho e na ciência, deverão ser já levados até ao limite, e forçados a inclinar a luz radiosa da alma para a contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas” (540a4-a9). Cinquenta anos é a idade correta para o homem de natureza divina desenvolver todas as suas habilidades e alcançar seu estágio final que é de

zelar pelo bem de todos na medida em que promove a harmonia do homem consigo mesmo e com toda a cidade.

Os outros guardiões, os auxiliares dos chefes, são homens também de natureza filosófica, mas jovens ainda, numa média de 24 a 30 anos de idade (537d4). Assim, dentre os guardiões auxiliares serão selecionados os guardiões perfeitos. Desse modo, há uma divisão do termo guardião: os auxiliares ao se ocuparem da força militar, e os governantes responsáveis pela criação e execução das leis.

A cidade de Sócrates, até o momento, apresenta características semelhantes às cidades de sua época narradas por Trasímaco. Se Trasímaco e Adimanto expunham que a justiça consiste no parecer ser justo sem o ser, Sócrates procura imaginar, pelo contrário, um Estado em que a justiça não consista no parecer, mas no ser justo. Então, como a justiça se faz presente na sociedade pensada por Sócrates tendo em vista sua similaridade com a estrutura do Estado narrado por Trasímaco? Trasímaco esclarece que a cidade está organizada segundo a vontade do mais forte e, como consta em Sócrates, o governante é responsável pela organização, também, de todo o Estado. A questão de Sócrates se dá ao encontrar em algo contingente e prático, a exemplo da política que estrutura uma sociedade, um ponto de apoio que permita a permanência da perfeição. No meio da cidade, a forma que a perfeição pode existir é sob o viés da política, através do exercício da verdadeira justiça. A prática da verdadeira justiça permite a existência da harmonia impondo um caráter de imutabilidade e perfeição à sociedade, diferenciando-a da enunciada por Trasímaco.

Para se perceber que reina a justiça em uma cidade, segundo a semântica de Sócrates, é necessário observar sua composição harmônica. As pessoas devem ser inseridas nos setores cujas atividades estão alinhadas com suas aptidões naturais. Desse modo, na diferenciação entre as naturezas das pessoas, ergue-se uma forte unidade, fenômeno não visto em nenhuma outra cidade.

Porquanto cada uma delas é, como diz o provérbio, não uma cidade, mas muitas. São pelo menos duas, inimigas uma da outra, uma dos pobres e outra dos ricos! Em cada uma destas duas há muitas outras. Se as tratares como sendo uma só, enganas-te redondamente; se as tratares como sendo numerosas, dando a uma os haveres, a força ou mesmo as pessoas das outras, terás sempre muitos aliados, mas poucos inimigos. E, enquanto tua cidade for sensatamente administrada, como determinámos há pouco, será a maior, não digo quanto à forma, mas grande no verdadeiro sentido da palavra, ainda que conste apenas de mil guerreiros. Na verdade não encontrarás facilmente uma cidade assim grande nem entre os Gregos, nem entre os bárbaros, embora pareça haver muito maiores ainda do que esta.

- Por Zeus que não!
- Este seria, portanto – prossegui eu – o mais belo limite para os nossos chefes imporem a grandeza que a cidade deve ter; e, uma vez atingida ela, para a quantidade de território que devem reservar, deixando o restante.
- Que limite?
- Em minha opinião, o seguinte: até onde puder aumentar permanecendo unida, até aí poder crescer; para, além disso, não.
- Muito bem!
- Por conseguinte, imporemos ainda outro preceito aos guardiões: que velem com todo o empenho por que a cidade não seja pequena nem grande só de aparência, mas suficiente e unida. (422e7-423c5)

Sócrates explica que, nas atuais cidades conhecidas historicamente, parecem existir duas outras cidades devido à discrepância antagônicas das suas classes: uma seria a classe dos pobres e outra a dos ricos as quais sobrevivem conflituosamente em um conjunto maior, ou seja, na cidade; e, ainda, no cerne de cada uma desta pode haver várias cidades. Portanto, são Estados caóticos em que reina o poder egoísta dos poderosos os quais não se preocupam com o bem de todos, mas de sua própria classe. Um verdadeiro chefe, lembre-se que por verdadeiro quer significar que está voltado à perfeição, precisa ter em conta a coesão, unidade da estrutura, mesmo com as diferenças existentes. A cidade só pode aumentar se não for prejudicial a sua harmonia. Assim, não há sentido na ampliação dos limites territoriais, se não existe união entre as diferentes classes e pessoas da cidade. Homens são diferentes em sua natureza, mas são igualmente importantes para a grandeza da cidade.

4.4 SÓCRATES: A JUSTIÇA NO SENSÍVEL OLHADA A PARTIR DO INTELIGÍVEL

Na Cidade imaginada por Sócrates, as classes sociais são três: a classe que envolve negociantes, artífices, produtores e fabricantes, agricultores e pecuaristas e todas as demais pessoas que prestam serviço à movimentação econômica; a classe dos guardiões auxiliares que são os guerreiros; e a classe dos governantes, os chefes e guardiões perfeitos da cidade. São classes distintas, mas devem manter-se unidas sobre o princípio de ajuda mútua ao buscar a felicidade para si e para todos através do exercício do que lhe é natural.

Nesse sentido, as diferenças de classes derivam das diferenças de natureza, pois se um homem nasce em uma classe e sua natureza está voltada a uma outra, então, deve ser

conduzido à classe que reúne os seus semelhantes. Uma cidade, construída sobre o princípio de unidade, exclui de si a multiplicidade pelo fato de que cada um só faz o que lhe é naturalmente devido com fins de beneficiar a cidade por inteiro. Mas em qual parte da cidade se observa a moradia da justiça? Sócrates profere:

Ora, nós estabelecemos segundo supenho, e repetimo-o muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para qual sua natureza é mais adequada.

- Dissemos isso, efetivamente.

- Além disso, que executar a tarefa própria, e não se meter nas dos outros, era a justiça. Essa afirmação escutámo-la a muitas outras pessoas, e fizemo-la nós mesmos muitas vezes.

- Fizemos, sim.

- Logo, meu amigo, esse princípio pode muito bem ser, de certo modo, a justiça: o desempenhar cada um a sua tarefa. (433a5-b5)

A justiça, portanto, está presente no ato de que as pessoas e cada classe devem exercer as funções que lhes são atribuídas com fins de fortalecer a unidade e harmonia da pessoa, da classe e do todo da cidade para consigo mesmo, uma vez que o indivíduo possui uma natureza própria e deve estar em acordo com ela, com sua classe, com o bem da cidade.

Na cidade, a justiça é um bem porque harmoniza a pessoa consigo mesmo, com sua classe e com toda a estrutura do Estado. Diante desse relato, responde-se uma inquietação: como se dá esse movimento harmônico entre indivíduo, classe e cidade? Isto é, como ocorre essa projeção harmoniosa do indivíduo para o próprio indivíduo, da classe para a própria classe e da cidade para si mesma? A resposta pode ser dada sem mais rodeios, é através do exercício de ser justo. Viver justamente é viver segundo o princípio de desempenhar cada um a sua tarefa sem se ocupar com outras que lhes sejam naturalmente diferentes, assim, a prática da justiça traz à cidade a perfeição; porém, para chegar a esse nível de imutabilidade ela não age sozinha, mas se impõe através de outros elementos.

A justiça, nos parâmetros que está definida por Sócrates, para ser exercida na cidade, não age com auto-suficiência, isolada, ela necessita que outros elementos existam para daí ser possível sua manifestação enquanto perfeição. Esses elementos, que agem nas diferenças da cidade, são: a sabedoria, a coragem e a temperança (429a1-432b1). A primeira manifesta-se na classe dos chefes do Estado no ato de deliberar “sobre a sua totalidade, sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesmo e perante as outras cidades” (428d2-d4); a coragem, destaca-se na classe dos guerreiros porque estes auxiliam os chefes a salvarem a cidade dos

males vindos de fora ou gerados interiormente; e a última, a temperança, responsabiliza-se pela relação harmoniosa entre os governados e governantes, os mais fracos com os mais fortes, “sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer no indivíduo” (432a10) porque os que não têm a força natural de ser guardião, cientes de sua fraqueza, devem se submeter aos fortes na medida em que a condição natural destes possui o atributo de zelar pela totalidade.

Mas, como esses três elementos que agem a partir do que é diferente na cidade contribuem para atuação da justiça, enquanto perfeição? A sabedoria, coragem e temperança ajudam a delimitar, por um processo de abstenção, o campo de atuação da justiça ao permitirem ver com maior nitidez o que transforma algo prático, como o Estado, em algo que reflita perfeição. Em outras palavras, não é a sabedoria que aproxima a cidade de uma situação de perfeição, de bondade? Ou não será a coragem ou a temperança? Nenhum dos três, essa função é inerente à justiça.

- Mas na verdade – prossegui eu – se fosse preciso julgar qual destas qualidades, pela sua presença, faz com que a nossa cidade seja boa, seria difícil de distinguir se era a concordância de opiniões dos governantes e dos governados, se a preservação, mantida entre os guerreiros, da opinião legítima acerca do que se deve ou não rezear, ou a sabedoria e vigilância existentes nos chefes, ou se o que a torna mais perfeita é a presença, na criança, na mulher, no escravo, no homem livre, no artífice, no governante, no governado, da noção de que cada um faz o que lhe pertence, e não se mete no que é dos outros.

- É difícil de distinguir – confirmou ele - . Como não o seria?

- Logo, a força que leva cada um a manter-se nos limites de sua tarefa rivaliza, ao que parece, relativamente à virtude da cidade, com a sabedoria, temperança e coragem da mesma. (433c4-d11)

O que faz uma cidade ser boa? A sabedoria, a coragem, a temperança ou a justiça? É difícil perceber qual delas traz em si mesma a bondade para a cidade. Ao eliminar qual delas, a cidade deixaria de ser boa? A cidade é boa quando permite a convivência em uma unidade das diferentes pessoas que a compõem. Portanto, sem a presença do princípio que cada qual deve agir consoante sua natureza, a cidade transformar-se-ia no caos. Se em algum momento um chefe se mistura com tarefas de outras classes, por mais que se diga sábio, está longe de tal posto. O emprego da justiça verdadeira permite o exercício da perfeição, transformando a cidade em um lugar bom para viver, uma cidade plenamente boa.

A justiça, porém, não entra no mundo prático da estrutura de uma cidade se não for através de alguém que a administre, Sócrates expõe:

- Repara então neste ponto, a ver se manténs a tua opinião. Vais incumbir os chefes das cidades a administrar a justiça?
- Sem dúvida.
- E eles nos seus julgamentos, acaso pretendem qualquer outra coisa de preferência a isto: evitar que cada um detenha bens alheios ou seja privado dos próprios?
- Não; é isso que eles pretendem.
- Considerando que é uma coisa justa?
- Sim.
- E deste modo se concordará que a posse do que pertence a cada um e a execução do que lhe compete constituem a justiça. (433e3-434a1)

A noção de justiça presente na cidade está definido, na passagem acima, pelo olhar de Sócrates. A justiça é dar a cada um aquilo que lhe pertence sob o comando do guardião perfeito; assim, é harmonia. O governante administra a justiça através das leis e de sua execução com o auxílio dos guerreiros, e define o ser justo baseado no que é melhor para a cidade e, por sua vez, o ser injusto, no que é prejudicial para todos. A injustiça surge na medida em que alguém tenta e se apodera de uma tarefa que não lhe é natural como, por exemplo, um artífice que queira se passar por guerreiro. Uma ação desse porte “seria o maior prejuízo para a cidade e com razão se poderia classificar de o maior dos danos” (434c1-c3), de injustiça em sua plenitude, plena desarmonia. Portanto, justiça é harmonia por unir toda a cidade sob o princípio do bem comum.

Agora Sócrates pode atribuir o verdadeiro significado à frase citada por Polemarco na defesa do discurso de Céfalo quando recorre ao dizer de Simónides para demonstrar que seu pai estava correto em afirmar que a justiça consiste em “dizer a verdade e restituir o que é devido” (331d3) :

- Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou.
- É-o absolutamente, ó Sócrates – interveio Polemarco – se , na verdade, se deve dar crédito a Simónides [...].
- Explica então – disse eu – tu, que és o herdeiro da discussão, que é que afirmas que Simónides disse tão acertadamente acerca da justiça?
- Que é justo restituir a cada um o que se lhe deve. Parece-me que diz bem, ao fazer esta afirmação. (331d2-e5)

A frase de Simónides: “restituir a cada um o que se lhe deve”, para Sócrates, não significa o que pensa Polemarco sobre a devolução de um bem material que foi tomado por alguém ou pelo Estado, mas é a entrega de si mesmo a sua própria natureza. É justo restituir o que se deve quando esse “restituir o que se deve” está se referindo a dar a cada um aquilo que é inerente a sua natureza e, por isto, lhe pertence. A interpretação de Sócrates sobre Simónides enfatiza a função da justiça de expor a harmonia em toda a cidade para o benefício de si mesma e de seus habitantes.

Em suma, após a exposição sobre a origem da cidade e a procura da justiça, bem em si mesmo, no interior de tal associação, Sócrates desvela o ser do ser justo e da prática da justiça sobre o termo de “harmonia”, mas não harmonia entre partes opostas, e sim, de cada um para consigo mesmo, ou seja, do homem para sua natureza, da classe para si mesma, e da cidade para a própria cidade. Agora, dá-se por encerrado um terceiro nível de discurso, o de Sócrates, para demonstrar como se dá a justiça no ser humano, especificamente, na alma do homem de natureza filosófica. Convém, então, resgatar uma linha metodológica que percorre os debates com Sócrates até agora em ênfase.

Primeiro, Platão expõe a explicação da justiça segundo homens que têm sua natureza presa ao sensível; Polemarco e Trasímaco são os que só acreditam na relatividade e aparência do mundo discursivo e prático (Capítulo anterior); depois, surgem Gláucon e Adimanto, homens que estão presos no sensível, mas aspiram um saber imutável distante da vida que vivenciam; e, por fim, emerge Sócrates a representar o homem que olha a situação de praticidade da política no Estado a partir do mundo inteligível.

Faz bem lembrar que, até agora, essa análise sobre a justiça em Platão fez ver somente o que é a justiça no mundo sensível segundo três interpretações: a justiça em Polemarco e Trasímaco a qual está aliada ao egoísmo pessoal e ganância dos poderosos, por isso Sócrates entende que nessa situação, o que é chamado justiça não é, porque se resume nas aparências, em um não ser; depois, a justiça como aparência nos discursos de Gláucon e Adimanto, mas que deve ser outra coisa, ou seja, um não ser e ser; e, por último, a justiça desvelada no seu ser imutável por implementar no mundo contingente da cidade, a perfeição de uma situação inteligível e sem contradições, o ser.

5 JUSTIÇA: UMA DEFINIÇÃO A FAVOR DO INTELIGÍVEL

Primeiro, houve a apresentação da alegoria da linha dividida; depois, a exposição da noção de justiça por Polemarco e Trasímaco nas suas relações que limita o homem ao mundo sensível, além disto, em um terceiro momento, enfatizou-se o debate de Gláucon e Adimanto com Sócrates ao enquadrá-los no mundo da opinião, mas desejosos de apreenderem uma compreensão de justiça segundo uma visão supra-sensível. Para essa compreensão, eles obrigam Sócrates a ajudá-los. Sócrates, portanto, tece justiça como perfeição que impõe uma harmonia da pessoa para consigo mesma e, conseqüentemente, para a totalidade do Estado.

Neste capítulo há a preocupação de analisar comparativamente os discursos oferecidos pelos principais representantes do sensível e do inteligível, ou seja, por Trasímaco e Sócrates, para compreender, mais claramente, a quem a justiça deve convir e o porquê dessa conveniência. Emerge a seguinte questão: Sócrates dá uma interpretação diferente da de Trasímaco para a justiça, porém, ao dizer que a justiça está a favor dos fracos, ele nega a outra afirmação de que a justiça está a favor do mais forte? Depois da investigação sobre essa problemática, haverá a tentativa de relacionar as afirmações de Sócrates com as de Céfalo, ao procurar responder: Céfalo é um dos prisioneiros da *doxa* que nunca foi liberto a exemplo do que se mencionou em capítulos anteriores? Nessa perspectiva, será investigado se o discurso de Céfalo está no mesmo nível das teorias de Polemarco e Trasímaco ou de Sócrates. Por fim, ver-se-á como a justiça se manifesta nas divisões do inteligível.

5.1 O CONFLITO ENTRE TRASÍMACO E SÓCRATES: O MAIS FORTE É O SENSÍVEL OU O INTELIGÍVEL?

A justiça continua como tema de análise no debate realizado entre Sócrates e Trasímaco exposto no livro I de *A República* de Platão. Trasímaco afirma categoricamente que a “justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (*República*, 338c1). Após vários contra-argumentos, Sócrates tenta provar que a justiça está de fato na conveniência (*συμφέρων*), mas não na do mais forte, sim na do mais fraco, uma vez que ela é administrada pelos guardiões perfeitos (434e4-e6).

Portanto, Trasímaco é, desde já, evidente que nenhuma arte nem governo proporciona o que é útil a si mesmo, mas, como se disse a pouco, proporciona e prescreve o que o é ao súbdito, pois tem por alvo a conveniência deste, que é o mais fraco, e não a do mais forte. (346e4-e9)

O mais forte que é o governante, na medida em que é o governante verdadeiro segundo Sócrates, está envolvido na arte de governar, e o inerente a toda arte é estar voltada a quem necessita dela; assim, o verdadeiro chefe do Estado, o guardião perfeito, tem como fim o bem de todos os seus governados, os naturalmente fracos, em benefício deles mesmos. Portanto, como os chefes da cidade são os responsáveis pela administração da justiça, esta está para a conveniência do mais fraco.

De um lado, o discurso de Sócrates defende a propagação de uma compreensão da justiça em favor dos governados inculcando-lhes que a vida em harmonia, na qual cada um deve desempenhar sua tarefa perfeitamente sem se preocupar com a dos outros (433a7-b5), é a vida justa (443c3-e9) e feliz cabendo aos governantes organizá-la harmonicamente.

Por outro lado, as afirmações de Trasímaco estão voltadas à realidade demonstrando a ocorrência dos fatos históricos e daquela época. Assim, defende que todos os possuidores do poder cuidam do povo para dele tirar proveito, como pastores cuidam dos rebanhos, engordam para depois devorá-los (343b1-c1).

Em Sócrates não há pretensão de negar a justiça como conveniência (339b5), mas é necessário afirmar o inverso do que Trasímaco expõe, uma vez que este não está sendo conveniente ao momento e sim, desagradável. O que deve ser propagado é que a justiça não é a conveniência do mais forte, mas um outro algo puro, imutável, colocado como sabedoria e virtude (351a4) que, portanto, está a favor dos mais fracos.

Mesmo não convencido, Trasímaco reconhece que está sendo inconveniente ao momento, demonstrando isso nas seguintes palavras: “[...] não serei eu quem te contradiga, a fim de não me tornar odioso aos presentes” (352b4-b5), por isso prefere silenciar. Apenas com esta atitude é que Sócrates passa a elogiá-lo, ao dizer: “[...] te tornas-te cordato e deixaste de ser desagradável” (354a15-b1), porém Trasímaco percebe através do exposto por Sócrates que o que pode ser dito a todos não é como a justiça tem se manifestado e como de fato ela é, mas como deve ser e como deve se manifestar.

Analisando dessa forma, a noção de justiça que postula um dever ser, infinitivamente distante dos acontecimentos da realidade, não seria uma falsidade? Em outras palavras, dizer

que a justiça é o que convém aos mais fracos, não seria divulgar uma grande mentira? Para dar esta resposta destacam-se dois pontos: sobre quem tem o direito de mentir e como a mentira deve ser entendida entre os fracos.

A mentira, para Platão, consiste em atribuir “aos objetos [e pessoas] o que não lhes é próprio, não se lhes pertence ou não lhes assemelha” (*Crátilo*, 429c– 431b. Grifos acrescidos). Sócrates estaria pronunciando uma mentira se concedesse aos fracos o que não lhes pertence. Mas o que pertence e não pertence aos fracos que vivem dentro da caverna ⁵⁰? Pertence aos fracos uma noção de justiça que aperfeiçoe sua natureza, esta é a fraqueza, ao contrário de uma compreensão que lhes imponha seu oposto como queria fazer Trasímaco. Dizer que a justiça convém aos mais fracos não condiz com os acontecimentos históricos e reais, mas, mesmo assim, esse argumento não pode ser caracterizado falsidade uma vez que é atribuído aos fracos, governados, o que se lhes assemelha e os constitui internamente. Portanto, o que poderia ser interpretado como falso é, ao governado, verdadeiro.

Poder-se-ia, ainda, pensar que a mentira compete aos fracos por viverem dominados por sensações, imagens, e, assim, devido à natureza de sua vida mesclada de contradições, não conseguem dizer das coisas o que elas realmente são (*República*, 523b1–524d). Estes, contudo, por não estarem orientados pela claridade da luz verdadeira, o Sol, ⁵¹ não possuem sabedoria suficiente para distinguir o verdadeiro do falso, a verdade da mentira, sua esperteza não entende que há, ao menos, contradições. Estão impossibilitados de perceberem pela inteligência o ser e a imutabilidade das coisas (515a6-d10). Logo, faz parte desses homens dominados por uma inferioridade natural, crer nas coisas sentidas como se apresentam, sendo que a verdade e mentira não têm diferenças significativas para eles, pois não é do seu ser distinguir o que é do que não é.

O mentir, diz Platão, “compete [não às pessoas da comunidade que formam o público, mas] aos [poderosos] chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso” (389b9-c1). Caso a mentira competisse aos cidadãos (fracos), estes poderiam pensar que a fraqueza não é de sua natureza e, por isso, enganar-se-iam (382a8-b12) abrindo brechas ao vandalismo dos cidadãos e ao ataque dos inimigos (414 b3). Veja:

⁵⁰ A expressão *CAVERNA* refere-se à alegoria da Caverna contida no início do livro VII de *A República* de Platão (ver 514a1-517c6).

⁵¹ Platão, para explicar sua teoria do princípio gerador da totalidade da realidade, utiliza a alegoria da caverna e da linha dividida, mas inicia com outra alegoria, que pode ser chamada de alegoria do Sol (ver 508a5-509c7).

Mas, se um particular mentir a tais chefes, diremos que isto é um erro da mesma espécie, mas maior ainda do que se um doente não dissesse a verdade ao médico, ou um aluno não revelasse ao mestre de ginástica os seus sofrimentos físicos, ou um marinheiro não referisse a verdade ao piloto sobre o navio e a tripulação, quanto à sua situação e à dos seus companheiros de viagem.

- É bem verdade – confirmou ele.

- Logo, se apanhar alguém a mentir na cidade

daqueles que são artífices,
ou adivinho, ou médico que cura os males, ou construtor
de lanças,

castigá-lo-á, a título de que introduz costumes capazes de derrubar e deitar a perder uma cidade, tal como se fosse um navio. (389c1-d7)

Os chefes, com o objetivo de manter a harmonia, não devem admitir a prática da mentira entre seus súditos, devendo admoestá-los severamente a fim de evitar conflitos internos e imperfeições. Ainda, as crenças e normas impostas pelos representantes da força necessitam ser entendidas pelos fracos no sentido de que são plenas verdades, porque quando uma decisão superior for interpretada como mentira e como conveniente ao mais forte, gerará desestabilidade na estrutura perfeita do Estado. Com efeito, a mentira deve transformar-se em verdade para o cidadão, fraco, se for conveniente à cidade e aos poderosos.

Quando Platão fala sobre os poderosos, os mais fortes ou os chefes da cidade, quer indicar os que são historicamente chamados dessa maneira? Não se pode ser ingênuo e defender essa postura, é preciso recordar que *A República* é uma construção utópica como consta a afirmação: “Ora pois! Concordais que não são inteiramente utopias o que estivemos a dizer sobre a cidade e a constituição” (540d1-d3) ou ainda quando diz: “Referes-te à cidade que edificamos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra” (592a11-a14). Uma cidade baseada no dever ser de um mundo dominado por filósofos reis (473c11-d1) representantes da força, da perfeição e do poder.

Os mais fortes representam uma categoria que por natureza possuem a força não lhes sendo próprio qualquer atribuição de fraqueza, não força física apenas, mas principalmente a intelectual.⁵² Os governantes, historicamente surgidos na humanidade, demonstraram-se incapazes da perfeição, mesclados de fraqueza, vivendo sempre na Caverna, conduziam suas cidades ao caos e corrupção (473d4-e6), desmerecendo o cargo tão sublime que ocupavam.

⁵² Ver a formação do filósofo no livro VI de *A República*. Passos 484a-511e.

Era de se esperar que uma natureza, movida nas sensações, fosse incapacitada de elevar uma cidade sob seu domínio à perfeição (434a11-b8).

Existe, realmente, este homem possuidor das características de um guardião perfeito (428c13-d12) e incorruptível capaz de governar? Pode não existir historicamente enquanto governador, mas é necessário que venha a existir. Esse governador, chefe da cidade, deve ser um verdadeiro amigo do saber e este é o filósofo (376b10-c2). Logo, “se queremos guardiões muito perfeitos devemos nomear filósofos” (503b6-b7) porque é o único habilitado em promover uma vida feliz a todos os cidadãos por causa de sua intimidade com a sabedoria (428c13-429a8). Enquanto isso não acontecer, será impossível haver “tréguas dos males [...] para as cidades, nem sequer [...], para o gênero humano” (473d6-e1). O verdadeiro filósofo, homem superior a todos os outros, é o que pode curar os males da alma e da sociedade.

Diferente das sociedades históricas, Platão constrói teoricamente uma nova estrutura social na qual o governador é esse guardião perfeito. Observe essa estrutura, a partir da figura abaixo, que tem como base a criação da “cidade de luxo” imaginada por Sócrates.

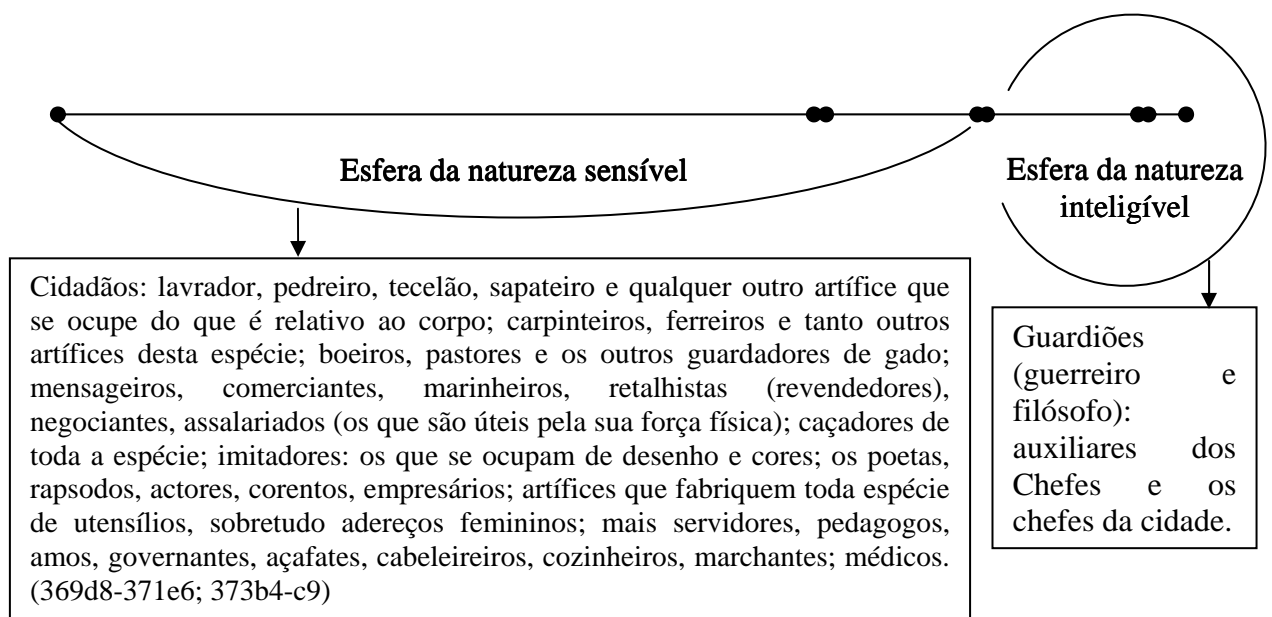


Figura 1: A estrutura da cidade perfeita narrada por Sócrates

Através da figura 1, vê-se claramente que, na estrutura de uma sociedade justa e harmônica, a classe dos mais fortes é constituída por filósofos (540a4-b5), os guardiões da cidade, capazes de contemplar o saber divino, e a classe dos mais fracos é composta pelos cidadãos (369d8-371e6; 373b4-c9), enfim, por todos aqueles que estão condenados a ser o que são segundo uma natureza limitada ao sensível.

Os Poderosos semelhantes aos governantes da época de Platão não possuem poderes no Estado idealizado, por que nem se quer existem como chefes de cidades, vivem apenas como qualquer cidadão, inseridos na classe dos fracos, exercendo a atividade que lhe é natural, ou seja, se sua natureza for de um artífice, essa será sua atividade, se for de um comerciante, será, então, comerciante. Isto pelo fato de que a natureza destes reis e soberanos sempre foi imperfeita e, portanto, inferior à natureza perfeita exigida pela importância da função de um governante.

Quanto à abrangência do dever das pessoas dentro da cidade, há uma projeção da função de cada um sobre o exercício da função dos outros com o intuito de que seja mantida a justiça, principal condição da manutenção de um Estado perfeito. Veja a reformulação da figura acima segundo o cumprimento do dever de cada classe:

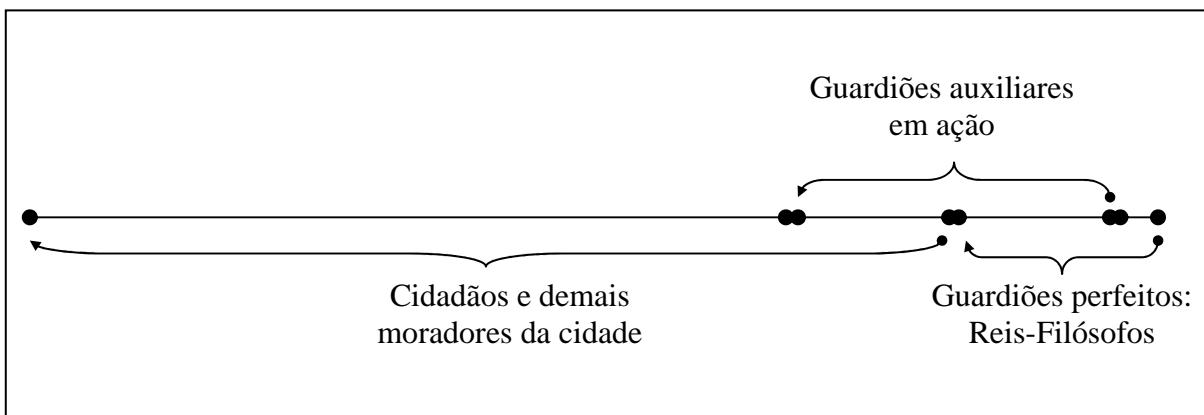


Figura 2 – A abrangência das ações de cada classe na Cidade perfeita

O Chefe deve administrar a totalidade do Estado, legislando e promulgando suas decisões sob a luz da sabedoria com o auxílio de seus guardiões auxiliares que servem para aplicar as leis e garantir seus cumprimentos entre os cidadãos. Estes devem obedecer aos seus superiores para contribuir à conservação da cidade perfeita. Portanto, os Reis-Filósofos definem as ações de seus auxiliares e por esse fator abrangem a dimensão que lhes é inferior; os auxiliares aplicam as leis e, assim, atingem, ao servirem como braço extensor da vontade do administrador de toda a cidade, o segmento dos cidadãos. Uma vontade administrativa que é submissa à natureza perfeita inerente ao guardião perfeito.

Convém enfatizar um pouco mais sobre os Guardiões perfeitos, entre eles são desenvolvidas duas atividades: a governação da cidade e a contemplação do que há de divino.

Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, agüentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim, não por que é bonito, mas porque é necessário. Depois de terem ensinado continuamente outros assim, para serem como eles, e de os terem deixado como guardiões da cidade, na vez deles retirar-se-ão para habitar nas Ilhas dos Bem-Aventurados. (540a9-b9)

Os reis-filósofos, com sua natureza superior (431c7), estão condenados a orientar e vigiar o todo em sua harmonia social, pelo fato que conseguem contemplar o totalmente perfeito e harmônico, a essência de cada coisa, o divino, alcançando o limite do inteligível (532b1-b2). Compete-lhe, portanto, retornar da contemplação e governar o humano segundo a plenitude do saber que fora conquistado (539e2-540a2).

Os reis-filósofos, representantes do poder superior, constituem a classe dos fortes detentores da verdade que nunca pode ser enunciada senão entre os da sua classe, entre os seus particulares, pois ao público, a seus governados, deve ser revelado unicamente discursos que promovam “a concórdia, harmonia entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores” (432a8-a10).

Agora, após definir quem são os fracos e poderosos, convém retornar o argumento de Trasímaco. O que quer Sócrates no seu debate com Trasímaco? Não seria defender sua glória de filósofo colocando-se superior a qualquer ser humano? Observe-se, ainda, que na sua crítica, esta é possível que seja a verdadeira preocupação socrática em toda *A República*, Sócrates está preocupado em silenciar Trasímaco (350e10) e em fazer com que se perceba que nem tudo debatido entre a classe dos particulares deve ser anunciado aos cidadãos de natureza diferente da divina.

A justiça interpretada segundo Trasímaco pode ser debatida apenas entre os particulares, enquanto a interpretação de Sócrates deve ser apresentada a todos. Lembre-se que o debate do livro I de *A República* ocorre entre representações de pensamento da época (329e4), que os filósofos estavam enquadrados nessa situação e que os intelectuais participavam de benefícios da classe dos poderosos e políticos. Assim, Sócrates e os seus seguidores constituíam a classe dos naturalmente mais fortes com todas as condições para assumir o poder da cidade.

Pode-se ver o quanto é necessário o silêncio de Trasímaco e o quanto é imprescindível a apresentação de Sócrates. Este não poderia admitir o que fora pronunciado visto que a verdade revelada em sua plena claridade não deve ser para todos, mas para a classe dos particulares, ou seja, aos filósofos, especificamente aos filósofos-rei e seus companheiros.

A justiça de Sócrates está a favor da classe dos fortes na medida em que reina a perfeição em todo o Estado, e, porque o filósofo é o único com condições de ser orientado pela sabedoria, é ele que pode fazer reinar a harmonia com a administração fundada na justiça perfeita.

Nesse contexto, como a força em sua plenitude não pode ser mais forte que si próprio, pois em si é força, os fortes representam um regime perfeito e imutável. Sempre que a noção de justiça divulgada indiscriminadamente a todas as pessoas venha representar perfeição e imutabilidade, ou seja, o regime do mais forte, os fracos entenderão que é natural a defesa e a necessidade de manter os poderosos.

- E a profissão de artífice e de trabalhador manual, por que motivo julgas tu que acarreta censuras? Diremos que é por qualquer outra razão, senão que se trata de alguém que tem a sua melhor parte tão débil por natureza, que não é capaz de comandar os monstros que nele habitam, antes os acalenta e a única coisa que aprende é a adúlá-los?

- Assim parece.

- Portanto, a fim de um homem nessas condições ser mandado por um poder semelhante ao homem superior, não diremos que ele precisa de ser escravo desse ente superior, cujo chefe é o elemento divino, sem julgar que essa sujeição seja em prejuízo do escravo, como pensava Trasímaco relativamente aos súditos, mas sendo melhor para todos ser governado por um ser divino e sensato, de preferência albergando-o dentro de nós mesmos, e, caso contrário, comandando-nos do exterior, a fim de que, sob a mesma égide, sejamos todos iguais e amigos, até onde for possível? (590c2-d8)

Os poderosos devem ser aceitos inquestionavelmente por sua natureza plena na perfeição e que, por isso, são sabedores, muito mais do que seus súditos, do melhor para todos. Para tanto, faz-se necessário recorrer a artifícios que convençam o público a manter aqueles representantes da força. As pessoas da esfera sensível devem assumir como algo inato em cada um, discursos reprodutores da vontade de quem governa como é o caso da noção de justiça que convém aos mais fracos, “a justiça [...] diz respeito [...] à atividade [...] interna [do

homem, n]aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence” (443c10-d2). Assim, a justiça sempre será a conveniência do mais forte.

Quando Platão afirma que a justiça é “o princípio de que o que nasceu para ser sapateiro faria bem em exercer esse mester, com exclusão de qualquer outro, [...] e assim por diante” (443c4-c8), quer, senão, dizer que é preciso enfatizar a questão da justiça como conveniência ao mais fraco por que, desse modo, os fracos estarão inseridos naquilo que lhes pertence, no conceito de fraqueza em sua plenitude e, por isso, submissos à força. Pode um fraco receber o seu oposto que é a força? Ao fraco compete a fraqueza, ao forte a fortaleza. Da mesma forma que a grandeza e a pequenez, a unidade e a multiplicidade percebidas pelo entendimento não estão misturadas, mas distintas (524c3-525a1), a fortaleza e fraqueza não podem ser misturadas uma a outra. Portanto, Trasímaco não pode propagar sem restrições o que afirmara, deve seguir as afirmações de Sócrates, até mesmo como modelo.

Argumentar para os que vivem no sensível que justiça é a conveniência do mais forte é querer atribuir aos fracos força e poder, como a força é para os fortes e a fraqueza para os fracos, é obrigatório os fracos tomarem ciência somente do que os torna fraco. O que torna fraco os fracos é entender que a justiça está na conveniência do mais fraco. Nisto, poder-se-á pensar que a justiça não deixa de ser algo perfeito e imutável e, no entanto, incoerente com o projeto de *A República* de Platão? Esta noção de justiça seria mutável e imperfeita se permitisse ao entendimento tratar de coisas contraditórias nas quais algo estaria mesclado de seu oposto como expusera Trasímaco, este queria atribuir fortaleza aos fracos e fraqueza aos fortes. Sócrates não deixa isso acontecer, pois na medida em que conduz o fraco ao que o caracteriza, assim como ao forte, ele está atribuindo à justiça o caráter de perfeição e imutabilidade exigido pelo seu sistema.

Platão, através da exposição de Sócrates contra Trasímaco na qual a justiça convém ao mais fraco, quer dizer o que deve ser internalizado pelo público, os cidadãos, enquanto que a verdade deve manter-se entre os particulares, os filósofos. Isto porque estes, na condição de guardiões perfeitos, são os fortes, a quem a justiça deve sempre convir. Conseqüentemente, Platão não defende uma mentira, visto que as coisas devem ser, desse modo, contrárias a forma que os acontecimentos se dão no cotidiano. Também, mesmo que fosse uma mentira, compete aos filósofos mentirem, desde que só eles pratiquem e saibam deste fato. Esse é o contexto pelo qual a justiça deve ser entendida. Deve-se dizer ao público somente o necessário para que cada pessoa cumpra o que lhe é determinado, sendo que esta determinação deve ser entendida como algo que faz parte de sua natureza.

Depois de analisar o fato de que “o governo [...] tem por alvo a conveniência deste, que é o mais fraco” (346e4-e9) e a justiça está sob a administração do governo - diz: “Vais incumbir os chefes da cidade de administrar a justiça? – Sem dúvida” (434e4-e6) – e, por isto, estaria a favor do mais fraco, foi possível interpretar a justiça no sentido de que ela conduz o fraco e o forte ao que lhe é inerente, desse modo assume o mesmo significado da expressão “a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”(338c), só que essa última interpretação encontra-se sob uma semântica distinta da de Trasímaco, uma vez que o mais forte, deste, não é o mais forte de Sócrates.

5.2 O DISCURSO DE SÓCRATES E O DE CÉFALO: ADMINISTRADORES DA MESMA FORÇA E HARMONIA?

Quando Sócrates define as qualidades da justiça voltadas aos mais fracos, cria uma definição segundo a situação onto-epistêmica e cosmológica dos homens que têm sua natureza presa na *doxa*. Nesse aspecto, iguala a definição de justiça a uma outra que inaugura o debate no livro I de a *República*. A definição de Céfalo, que também empurra o mais fraco para sua condição de fraqueza e obriga o mais forte a ascender a fortaleza inerente a sua natureza de forte.

Em alguns momentos, nos capítulos anteriores, fez-se alusão ao discurso do velho Céfalo como um discurso voltado ao mais baixo grau das divisões do sensível, mas ficou em aberto se Céfalo era um personagem de natureza imersa na obscuridade das imagens. Desse modo, agora já é possível perguntar: Qual a composição da natureza de Céfalo? Sensível ou inteligível? Pelo que consta no livro I, Céfalo se apresenta como homem que é amigo da sabedoria, mas em contraponto, define a justiça segundo um parecer que não tem nexos com sua prática de vida. Assim, convém refazer os passos do diálogo entre Céfalo e Sócrates, para investigar essa inquietação.

O cenário que Platão fundamenta a discussão da justiça não é dentro da cidade, mas em um lugar afastado, o *Pireu*, principal porto da Grécia, e que nos dias de Platão era ligado à Atenas por longas muralhas. O porto, lugar de atracamento de navios de todo o mundo, é caracterizado por transitar homens das mais variadas culturas. Platão escolhe o lugar perfeito para desenvolver seu diálogo, pois apesar do porto ser um lugar considerado sujo na cidade, lá se dá o encontro dos mais diferentes homens sábios, condição satisfatória para travar um

debate sobre qualquer tema, sem temer ser repreendido pelas lideranças do Estado. Platão inicia com as seguintes palavras:

Ontem fui ao Pireu com Gláucon, filho de Aríston, a fim de dirigir as minhas preces à deusa, e, ao mesmo tempo, com o desejo de ver com que maneira celebravam a festa, pois era a primeira vez que a faziam. Ora a procissão dos habitantes dessa terra pareceu-me linda; contudo, não pareceu-me menos aprimorada a que os Trácios montavam. Depois de termos feito preces e contemplado a cerimônia, íamos regressar à cidade. (327a1-b1)

Qual o melhor lugar para encontrar homens de natureza filosófica que precisam ser regatados a exemplo de Gláucon e Adimanto? O Pireu. Afinal, não há somente gregos atenienses, sim, homens do mundo todo. Platão inicia a *República* demonstrando que Sócrates está em retirada para a cidade após ter ido dirigir suas preces e ter contemplado a cerimônia de uma deusa no Pireu semelhante ao filósofo que, após contemplar o princípio no inteligível, deve retornar e governar a cidade. Durante esse retorno, Sócrates é interpolado por Polemarco que parecia estar também na cerimônia e o convida a visitar sua casa. Sócrates recusa, mas após ser coagido, aceita o convite. Aqui surge um prenúncio da natureza inerente a Polemarco e a Adimanto. Quanto a Gláucon, o fato dele se encontrar junto a Sócrates leva-se a pensar que sua natureza é divina.

No ato de coerção para Sócrates ir à casa de Polemarco, há dois discursos de níveis diferentes, um é o de Polemarco; o outro é o de Adimanto, observe:

Disse então Polemarco: - Ó Sócrates, parece-me que vos estais a pôr a caminho para regressar à cidade.
 - E não conjecturas mal – declarei.
 - Ora tu estás a ver quantos somos? Perguntou ele.
 - Pois não!
 - Pois então- replicou- ou haveis de ser mais fortes do que estes amigos, ou tendes de permanecer aqui.
 - Bem – disse eu – ainda nos resta uma possibilidade, a de vos persuadirmos de que deveis deixar-nos partir.
 - Por ventura seríeis capazes – replicou ele – de nos persuadir, se nos recusarmos a ouvir-vos.
 - De modo algum – declarou Gláucon.
 - Então compenetrai-vos de que não vos ouviremos.
 E Adimanto acrescentou: - Acaso não sabeis que logo à tarde vai haver uma corrida de archotes a cavalo, em honra da deusa?

- A cavalo? – perguntei -. É coisa nova! É a cavalo que eles vão competir a passar os achortes uns aos outros? Ou que queres dizer?

É assim mesmo – disse Polemarco - . E além disso vão celebrar uma festa nocturna, que merece ser vista. Portanto, vamos sair depois do jantar para ver a festa. Estaremos lá com muitos jovens e conversaremos. Fiquem, e não façam outra coisa.

- Bem, parece que temos de ficar – confirmou Gláucon.

- Se assim te parece – observei eu -, assim deve fazer-se. (327c4-328b5)

Polemarco apela para força bruta caso Sócrates diga não a seu convite e se propõe a não escutá-lo. Depois se refere à celebração de uma festa noturna para incentivar Sócrates a ficar. O argumento sobre a força bruta e uma vida de festas e paixões indica que o valorativo para Polemarco está nos limites do sensível. Porém, a postura de Adimanto é outra. Para convencer Sócrates, ele apela para um discurso que se prende a coisas divinas como a corrida em homenagem à deusa. Gláucon, então, porque vive ainda sob a opinião, toma a palavra e cede à sedução do convite de Polemarco. Sócrates, portanto, vê-se na obrigação de segui-los.

Gláucon e Adimanto são os que possuem uma natureza divina, mas ainda estão presos à *doxa*, nessa passagem os dois aceitam rapidamente o convite de um homem do sensível porque suas naturezas não foram ainda resgatadas para o inteligível. A aceitação de Sócrates é hesitante e só o faz depois dos apelos de seus dois amigos como se os seguisse para poder retirá-los da situação de imperfeição que os aproximava de Polemarco.

Ao chegarem à casa, encontraram Céfalo, o pai de Polemarco, com um semblante bem envelhecido. Céfalo havia terminado de fazer um sacrifício que, segundo Pereira (Platão, 1996, p.03), era a Zeus Herqueios, protetor da casa.

Fomos, pois, a casa de Polemarco; e aí encontramos Lísias e Eutidemos, irmãos de Polemarco, e também, além deles, Trasímaco de Calcedônia e Carmantidas de Paianieu e Clitofonte, filho de Aristónimo. Estava lá dentro também o pai de Polemarco, Céfalo. Pareceu-me bastante envelhecido; há tempos que não o via. Estava sentado numa cadeira almofadada, com uma coroa na cabeça, pois dava-se o caso de ela ter acabado de fazer um sacrifício no pátio. Sentamo-nos, então, junto dele, porquanto havia ali algumas cadeiras dispostas em círculo.(328b6-c6)

Ao redor de Céfalo havia cadeiras em círculo que criavam um ambiente propício ao diálogo. A postura dele reflete a atitude de um homem que após ter contemplado o divino prepara-se para iniciar um diálogo que tem como objetivo conduzir todos a ascender sua alma ao que lhe

competente. Sócrates chega e é saudado pelo ancião da casa que imediatamente o repreende porque só aparece raras vezes ali no Pireu para vê-los, diz: “na medida em que vão murchando para mim os prazeres físicos, nessa mesma aumenta o desejo e o prazer da conversa” (328d3). O que predomina, em Céfalo, não é mais a atração pelas paixões do corpo, mas pelo diálogo; e não é qualquer diálogo, uma vez que a conversa com Polemarco não o satisfaz, mas um, no nível do que Sócrates está por oferecer.

A idade envelhecida de Céfalo traz uma informação importante sobre seu caráter, pois representa a prova concreta da existência de um homem de natureza filosófica em seu estágio de desenvolvimento elevado.

- Com certeza, ó Céfalo – disse eu –, pois é para mim um prazer conversar com pessoas de idade bastante avançada. Efectivamente, parece-me que devemos informar-nos junto deles, como de pessoas que foram à nossa frente num caminho que talvez tenhamos de percorrer, sobre as suas características, se é áspero e difícil, ou fácil e transitável. (328d8-e4)

Os mais velhos são os que podem informar os mais jovens sobre o caminho da vida, se é áspero ou transitável, difícil ou fácil. Sócrates parece reconhecer em Céfalo o homem sábio que alcançou maturidade suficiente para enxergar os limites mais elevados do inteligível. Essa passagem se assemelha a todas as outras que indicam a ascensão do homem de natureza filosófica à condição divina que lhe é inerente para depois retornar e guiar os que estão presos no sensível. Céfalo não seria o rei-filósofo porque este não existia historicamente, mas retrata o homem que já superou todas as armadilhas do mundo discursivo e prático e, ao fixar seu olhar no divino, contempla a sabedoria em uma condição de vida imersa na perfeição do supra-sensível.

No dizer de Watanabe (2001, p. 285), Céfalo é um “dos maiores fabricantes de armas de toda a Ática”, mas Pereira (PLATÃO, 1996, p. x) delimita o tipo de arma: Céfalo era produtor de escudos.⁵³ Platão usa a imagem de Céfalo para demonstrar que no meio das sociedades da época os homens de natureza filosófica estão misturados aos demais. O fato de Céfalo ser um homem conhecido e produtor de escudos pode figurar muito bem, o homem que faz a proteção do Estado, o guardião. Na perspectiva de Watanabe, Céfalo está mais perto da imagem de um sofista porque é homem rico; assim, não poderá agir com justiça. Nesse

⁵³ Tanto Watanabe (2001, p. 285) quanto Pereira (PLATÃO, 1996, p. x) citam a mesma fonte que é *O discurso contra Eratóstenes*, escrito por Lísias.

sentido, Céfalo seria jogado para os homens do sensível a exemplo de Polemarco e Trasímaco. Porém, Platão destaca algumas características que força colocar na mesma plataforma Céfalo e Sócrates.

Céfalo e Sócrates possuem a mesma natureza? Teria Platão construído outra alegoria utilizando o prestígio que havia Céfalo para significar outra imagem do filósofo? Platão enfatiza outros pontos sobre Céfalo, o próprio nome significa “cabeça”, indicando que Sócrates está a dialogar com alguém do inteligível. Outro momento do diálogo que representa essa comparação com o mundo não sensível é o seguinte:

Na verdade, muitas vezes nos juntamos num grupo de pessoas de idades aproximadas, respeitando o velho ditado. Ora, nessas reuniões, a maior parte lamenta-se com saudades dos prazeres da juventude, ou recordando os gozos do amor, da bebida, ou recordando os gozos do amor, da bebida, da comida e outros da mesma espécie, e agastam-se, como quem içou privado de grandes bens, e vivesse bem então, ao passo que agora não é viver.[...] A mim afigura-se-me, ó Sócrates, que eles não acusam a verdadeira culpada. Porque se fosse ela a culpada, também eu havia de experimentar os mesmos sofrimentos devido à velhice, bem como todos quantos chegaram a esta fase da existência. [...] Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exactamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos. Mas, quer quanto a estes sentimentos, quer quanto aos relativos aos parentes, há uma só causa: não a velhice, ó Sócrates, mas o carácter das pessoas. Se elas forem sensatas e bem dispostas, também a velhice é moderadamente penosa; caso contrário, ó Sócrates, quer a velhice, quer a juventude, serão pesadas a quem assim não for. (329a2-b8; 329c8-d8)

Céfalo se reúne com outros homens de idade avançada em que a maioria se lamenta por não poder mais se entregar às paixões, aos prazeres do corpo e vivem reclamando que a velhice não tem valor, o bom era a época da juventude. Todos eles condenam a velhice, mas o verdadeiro culpado, diz o velho da casa, não é a idade é, sim, o carácter, a natureza da alma destes que reclamam. Neste instante, Platão distingue Céfalo dos demais companheiros idosos ao enfatizar que se fosse sua idade Céfalo também sentiria o mesmo penar, portanto, ele é o modelo de filósofo de sua época por não mais sofrer as atribulações das paixões e por repousar sua alma na paz e libertação dos sentimentos, porém essa paz e libertação só existem na velhice porque foram cultivadas na juventude.

Platão, após expor o desapego de Céfalo das paixões, vai colocar à prova sua postura enquanto amigo da sabedoria em quatro momentos: acima já se mencionou o que seria um primeiro questionamento que girou sobre a fase que Céfalo estava vivendo; contudo os outros

três abrangem a problematização das riquezas materiais para comprovar se Céfalo é ou não apegado ao dinheiro.

O primeiro momento diz respeito ao caminho que é percorrido até a velhice como foi visto acima; o outro, se a atitude de demonstração de felicidade não se dá pelo seu caráter, mas pela sua riqueza material; o terceiro abrange a aquisição das riquezas de Céfalo; e, a última, para que fins servem as riquezas. As maiorias das provocações são sobre a posse de bens materiais para evidenciar que o apego de Céfalo não é ao dinheiro, mas a um outro bem maior. Assim, mesmo vivendo rodeado de riquezas, o verdadeiro filósofo deve estar desapegado daquilo que possui, ao colocar em primeiro lugar a riqueza da sabedoria.

Sócrates, ao inquirir Céfalo, coloca-o à prova para ter certeza se sua felicidade na velhice deve-se ao fato de ser um homem rico, diz: “ó Céfalo, penso que a maior parte das pessoas, ao ouvir-te essas afirmações, não as aceita, mas supõe que suportas bem a velhice, não devido ao teu caráter, mas por possuíres muitos haveres” (329e1-e5). A provocação de Sócrates leva Céfalo a citar o “dito de Temístocles” para mostrar que sua verdadeira riqueza não reside nos bens materiais:

Está bem certo aquele dito de Temístocles, que, como um habitante de Serifo o ofendesse, dizendo que a sua celebridade lhe viera, não de si mesmo, mas da sua cidade, lhes respondeu que nem ele se tornaria ilustre se nascesse em Serifo, nem aquele se em Atenas. Adapta-se bem esta mesma história aos que, não sendo ricos, suportam a custo a velhice, porque nem o homem comedido aguentará facilmente a velhice na pobreza, nem o que o não é, ainda que rico, se tornará então cordato. (329e8-330a8)

Temístocles é ofendido por um habitante de Serifo o qual diz que a sua celebridade não advém de seus méritos pessoais, mas devido os méritos de Atenas, sua cidade. O exemplo utilizado por Céfalo é para explicar que sua felicidade não advém dos bens que possui e, sim, de sua própria pessoa. Platão faz uso dessa história para enfatizar a composição da natureza de Céfalo. É difícil suportar a velhice na pobreza, mas isso não quer dizer que todos os que são ricos a suportam também, coisa que o homem intemperante vive a se lastimar. Então a felicidade na velhice não pode estar nas riquezas materiais senão na riqueza da alma.

O olhar crítico de Sócrates é direcionado, em um outro momento, para a aquisição dos haveres ao perguntar se Céfalo os obteve por herança ou por conquista própria, pergunta:

- A maior parte dos teus haveres, ó Céfalos, obtiveste-a por herança ou por aquisição?

- Quanto é que eu obtive por aquisição, ó Sócrates?

Como homem de negócios, fiquei a meio caminho entre meu avô e o meu pai. Com efeito, o meu avô, que tinha o mesmo nome que eu, herdou uma fortuna aproximadamente igual à que eu agora tenho, e aumentou-a umas poucas vezes; ao passo que Lisânias, o meu pai, ainda a tornou mais pequena do que é presentemente. Eu dou-me por satisfeito, se não a deixar menor a estes moços, mas sim ligeiramente superior à que herdei.(330a9-b10)

Suas riquezas, pergunta Sócrates, foram adquiridas por herança ou por esforço pessoal? Céfalos, enquanto executava tarefas de negociante, ministrava uma fortuna herdada de seu pai, porém inferior a que seu avô havia deixado. Como homem de negócios ele conseguiu aumentar os lucros de sua empresa elevando seu valor ao da época de seu avô. Desse modo, mesmo adquirindo uma parte de suas riquezas por herança, teve que se esforçar para aumentá-la. Contudo, Sócrates faz uma pergunta altamente provocativa, só depois da resposta explica o motivo: “Se te fiz esta pergunta – disse eu -, foi porque me parecistes não prezar muito as riquezas; e isso fazem-no geralmente aqueles que não as adquirem por si”(330b11-c2). Céfalos, portanto, herdou a fortuna, mas batalhou para desenvolvê-la o que o faz livre da acusação de Sócrates. Porém, mesmo suando para aumentar suas riquezas, ele não se sente preso ao dinheiro, tendo-o somente na conta de um benefício que ajuda viver de forma justa e digna.

O último inquirimento de Sócrates antes da exposição do tema “a justiça” diz respeito à utilidade das riquezas. Para que servem as riquezas? Uma resposta imprescindível no fechamento da discussão sobre a composição da natureza de Céfalos.

Mas diz-me ainda isto: qual é o maior benefício que julgas ter usufruído graças à posse de uma abastarda fortuna?

- É tal que não seria capaz de convencer dele muita gente, por mais que dissesse. Tu bem sabes, ó Sócrates, que, depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e a preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente. [...]E essa pessoa – ou devido à debilidade da velhice, ou porque avista mais claramente as coisas do além, como quem está mais perto delas – seja qual for a verdade, enche-se de desconfianças e temores, e começa a fazer os seus cálculos e a examinar se cometeu alguma injustiça para com alguém. Portanto, aquele que encontrar em sua vida muitas injustiças atemoriza-se [...]. Porém aquele que não tem consciência de ter cometido qualquer injustiça, esse tem sempre junto de si uma doce esperança, bondosa ama da

velhice [...].Em face disto, tenho em grande apreço a posse de riquezas, não para todo homem, mas para aquele que é comedido e prudente.(330d1-331b2)

O aproximar da morte na velhice é crucial para uma reflexão sobre a utilidade das riquezas e da justiça. Quando a idade avança, as coisas que falavam sobre a existência do além passam a ser motivo de preocupação: o *hades*, lugar de expiação das injustiças cometidas, e todas as outras histórias, abalam a alma do enfermo e do idoso. E porque está perto da morte, como quem olha para o outro lado da porta onde residem as coisas do além, a pessoa começa a examinar se cometeu alguma injustiça. Nesta situação, a vida injusta traz agonia à alma enquanto que a justa repousa tranqüila na doce esperança que lhe acalma o coração. Assim, as riquezas servem para o homem comedido e prudente pôr em prática a justiça. As riquezas materiais, somente quando são submetidas ao valor maior que é a prática da justiça, adquirem um verdadeiro valor.

Depois de responder a Sócrates em que o dinheiro é útil, Céfalos emerge como a figura de um filósofo limitado pelas condições impostas nas sociedades de sua época. Cabe a ele iniciar a definição da justiça. Pelo que vem sendo exposto até o momento em defesa do papel de Céfalos na medida em que é filósofo, espera-se que sua definição sobre justiça esteja fora do sensível, porém, frustrando em um primeiro instante essa perspectiva, ele diz:

Não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada – para isso a posse das riquezas contribui em alto grau. Tem ainda muitas outras vantagens. Mas, acima de tudo, ó Sócrates, é em atenção a este fim que eu teria a riqueza na conta de coisa muito útil para o homem sensato. (331b2-b9)

Não mentir, não dever sacrifícios aos deuses nem dinheiro aos homens é a qualificação da justiça, útil ao homem sensato. Aqui está definida a expressão que significa justiça para Céfalos. No entanto, as qualidades da justiça segundo Céfalos aparentam alguma proximidade com o nível de compreensão segundo uma situação de vida voltada ao inteligível? Não mentir e não dever a homens e deuses não é uma característica do mais forte em Sócrates, mas dos mais fracos. São os fracos que não devem praticar a mentira assim como não podem

contrariar as classes superiores nos parâmetros de uma cidade perfeita. Devem, por sinal, restituir a sua natureza tudo que lhe for inerente afastando-a do que lhe é indiferente.

Então, uma vez que noção de justiça de Céfalo está no nível de compreensão dos fracos, dos governados, ou seja, dos homens que vivem limitados no sensível, é forçoso admitir que sua natureza, não era filosófica, mas era como afirmara Watanabe, um sofista que usou do discurso de homem correto e desprendido das riquezas com a intenção de ludibriar Sócrates? Não. É certo que as qualidades da justiça postuladas por Céfalo empurram cada vez mais o governado para sua submissão às leis no sentido de que este deve agir conforme a manutenção da harmonia em sua classe, em sua alma e em toda a sociedade, mas é esta mesma condução dos fracos à subordinação dos fortes que encaixa o discurso de justiça de Céfalo no nível do inteligível.

A expressão de Céfalo está, de fato, no nível da situação mais obscuro do sensível, mas o efeito de seu discurso que é conduzir o homem fraco a sua condição de fraqueza, impõe definir a natureza de Céfalo nas linhas do inteligível porque sua afirmação emerge carregada de imutabilidade semelhante à afirmação de Sócrates: justiça está na conveniência do que é mais fraco. Esta afirmação socrática também está no nível de compreensão da *doxa*, mas Sócrates a utiliza para conduzir os fracos à fraqueza e o forte à sua fortaleza tal como acontece com Céfalo.

Platão, com a abertura no livro I a partir de Céfalo, já antecipa outra discussão: um homem pode ser composto por uma natureza inteligível, e sua descendência possuir uma que seja diferente, como é expresso no mito da origem dos homens e das quatro raças:

Por isso o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição de suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhes atribuam a honra que compete à sua conformação, atirando com eles para os artífices ou os lavradores; e se, por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro ou de prata, que lhes dêem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares. (415b3-c6)

Um homem pode possuir uma natureza sensível e ser filho genético de outro que possua uma natureza divina. Polemarco não apresenta uma natureza divina. Desde o início Platão tece suas características de homem movido nas paixões. Portanto, Céfalo não poderia pronunciar

uma noção de justiça que contrariasse a natureza da alma de seu filho, o que deve fazer é guiá-lo para o que lhe é inerente. Assim, aos fracos, a fraqueza; e aos fortes, a fortaleza para que a harmonia e perfeição na cidade sejam completas.

Nesse contexto, o próprio Sócrates elogia Céfalo, porém depois o repreende porque é preciso resgatar os de natureza superior que nascem junto aos fracos, afirma:

- Falas maravilhosamente, ó Céfalo – disse eu -. Mas essa mesma qualidade da justiça, diremos assim simplesmente eu ela consiste na verdade e em restituir aquilo que se tomou de alguém, ou diremos antes que essas mesmas coisas, umas vezes é justo, outras injusto faze-las? Como neste exemplo: se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, toda a gente diria que não seria justo restituir-lhas, nem tão-pouco consentir em dizer toda a verdade a um homem nesse estado.
- Dizes bem.
- Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou.(331c1-d3)

Não basta afirmar que a justiça consiste em dizer a verdade e restituir o que se tomou a alguém porque essa afirmação pode tornar-se ambígua. No exemplo citado na passagem em destaque acima, pode-se dizer que o ato presente na expressão “receber armas de um amigo em perfeito juízo”, equivale à ação do guardião perfeito de reorientar o cidadão para sua condição natural; já por “loucura” se entende o fato de uma pessoa que possui a natureza presa a uma classe querer se apoderar das funções próprias à outra que não a sua, assim, “toda a gente diria que não se lhe deviam entregar, e que não seria justo restituir-lhas” a função que exercia sem merecimento natural. Ainda, uma pessoa nessas condições de loucura não merece a verdade porque não sabe distingui-la da mentira, merece apenas ser-lhas imposta um discurso que reduza seu ser fraco à situação de fraqueza sob o domínio dos fortes porque estes têm a sabedoria de restituir o “juízo”, a vida sob as leis, a quem quis desviar-se da classe que lhe é natural. ⁵⁴

Com efeito, observa-se que Sócrates não discorda de Céfalo pois as afirmações a nível do sensível, as quais levam o fraco a ser fraco e o forte a ser forte, igualam as semelhanças entre o velho e o visitante. Outro ponto de igualdade é a definição, em si mesmo, de justiça. Sócrates resume a definição de Céfalo da seguinte forma: “dizer a verdade e

⁵⁴ Em outra passagem Sócrates diz: “E quanto à mentira por palavras? Quando e a quem é útil, a ponto de não merecer o desprezo? Não será em relação aos inimigos e aos chamados amigos, quando, devido a um delírio ou a qualquer loucura, intentam praticar qualquer má acção, que ela se torna útil como um remédio, a fim de o desviar?” (382c)

restituir o que se tomou” (331d), enquanto o próprio Sócrates define a constituição da justiça (*δικαιοσύνη*) como a atividade interna do homem (*περὶ τὴν ἐντός πράξιιν τῶν αὐτοῦ*), “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” (443d1-d4). Analisando comparativamente as duas expressões surge o quadro abaixo:

Céfalo	Sócrates
dizer a verdade - ἀληθῆ τε λέγειν	aquilo que é verdadeiramente ele - ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν
e restituir o que se tomou - καὶ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι	e o que lhe pertence - καὶ τὰ ἑαυτοῦ

Quadro I: Quadro comparativo entre justiça em Sócrates e Céfalo.

As duas expressões fazem alusão à verdade (*ἀληθεια*), mas há uma evolução na interpretação de Sócrates porque sua afirmação pode ser utilizada para todos os homens na sociedade surtindo o mesmo efeito da afirmação de Céfalo na medida em que é absorvida pelos homens da *doxa*. A expressão “verdade” na afirmação de Céfalo deve ser interpretada pelos homens do sensível como não mentir a outra pessoa; enquanto a frase: “restituir o que se tomou”, pode ser compreendida no sentido de pagar as dívidas como Céfalo indica na sua fala, porque assim estará inserindo os fracos na sua fraqueza. Porém naquele local de diálogo há outros homens que estão ainda presos no sensível e possuem uma natureza distinta, que é o caso de Gláucon e Adimanto.

A preocupação de Sócrates será alterar passo a passo a afirmação de Céfalo para que os homens de interior divino sejam lançados no mundo que envolve sua verdadeira condição natural. Sem nenhuma orientação, Gláucon e Adimanto não conseguiriam compreender a justiça no inteligível. Assim, Sócrates os guia ao demonstrar que é necessário cada um dos que estão no debate encontrar o que verdadeiramente é numa atitude de encontrar a verdade em si mesmo, e, a partir daí, viver segundo o que lhe pertence internamente num ato de restituir a si mesmo sua composição natural. Portanto, é preciso a superação das barreiras do mundo de Polemarco e Trasímaco, para Gláucon e Adimanto entenderem o verdadeiro significado de contemplar o divino, o inteligível.

Em suma, o significado último da justiça para Platão está no que é conveniente ao mais forte, ao homem que alcança o mais alto nível do inteligível segundo a linguagem da linha dividida. Na condição da *eikasia* o mais forte se apresentou, nas exposições de Polemarco, Gláucon e Sócrates, na imagem da lei, fruto de contratos e associações entre os homens, a justiça está no que é conveniente ao cumprimento dessas leis. Porém, como consta em Trasímaco, Adimanto e também Sócrates, as leis são construções da vontade dos poderosos no exercício de sua função enquanto legislador; portanto, a justiça, que em qualquer um dos casos está sob a administração dos governantes, está a favor do que constitui a natureza interna da alma dos governantes, em outras palavras, está a favor do próprio Chefe do Estado.

5.3 HARMONIA PURA A FAVOR DO MAIS FORTE: A JUSTIÇA NAS DIVISÕES DO INTELIGÍVEL

O debate, até o momento, nestes capítulos, se concentrou no que é a justiça nas divisões do mundo sensível e, para saber a quem ela convém, foi definido quem é o mais forte para Sócrates. Agora, ao saber que a justiça está a favor do mais forte no sentido exposto por Sócrates, e que ela consiste no que impõe uma harmonia em cada segmento tendo em vista a harmonia do todo, convém analisar essas mesmas questões nas divisões do inteligível.

As divisões da linha dividida são nomeadas de *diánoia* e *noesis*. Estão não mais concentradas na vida prática do homem, referem-se à situação onto-epistêmica e cosmológica criadora de uma visão de mundo a partir, no caso da *diánoia*, de uma estrutura matemática ou, nos moldes da *noesis*, de idéias que transcendem ao princípio absoluto. Mas em qual aspecto pode-se constatar a justiça no saber numérico ou em outro contexto que envolva intuição intelectual? Justiça surge em cada uma dessas divisões na figura do que convém ao mais forte, ou melhor, ao mais puro de inteligibilidade nas secções e, ao mesmo tempo, no que permite uma projeção de uma harmonia no interior da própria divisão em benefício dela mesma e à totalidade das outras divisões.

Essa análise segue o pressuposto de que somente o homem de natureza filosófica tem condições de enveredar o caminho de ascendência pelo inteligível a saltar na contemplação do princípio gerador de todas as outras compreensões de mundo. Durante o percurso de ascensão

ao princípio, o homem vivencia contextos diferentes que alteram a compreensão sobre a justiça.

No mundo prático, político, a justiça foi aplicada no contexto da vida social enquanto algo que impunha perfeição ao Estado. Porém, como acontece no contexto do nível mais inferior do inteligível, ou seja, como a justiça é aplicada na *diánoia*? Parece que primeiro o problema deve ser posto de outra maneira a qual já está indicada no capítulo dois: qual o contexto que envolve a *diánoia*? Depois, sim, tentar-se-á responder a pergunta anterior.

O que é o contexto? O contexto onto-epistêmico e cosmológico é o saber que a alma foi capaz de apreender para conseguir percorrer esse primeiro nível do inteligível. Em outras palavras, utilizando os personagens, qual o saber que Gláucon e Adimanto devem possuir para serem resgatados do mundo da opinião e conduzidos através da *diánoia* até o momento de *inshigt* na *noesis*? Para andar nesse caminho de forma ascendente, Sócrates indica o estudo de um currículo com disciplinas suficientes para despertar no homem de natureza filosófica uma nova visão de mundo superior à complexidade do mundo sensível, esse currículo é chamado por alguns comentadores de Currículo matemático.⁵⁵

O currículo matemático traz à tona quatro ciências numéricas, estas são a aritmética, a geometria (geometria plana e estereometria), astronomia e a harmonia. Juntas, conduzem o homem à prática do raciocínio puro porque são as verdadeiras disciplinas capazes de permitir a compreensão dos objetos de um conhecimento imutável e eterno. No dizer de Mueller (2005) a realidade que envolve estas cinco disciplinas é inteligível e separada das coisas sensíveis.⁵⁶ Cabe analisar, agora, cada uma delas.

A aritmética não é simplesmente fazer contas, segundo Cornford (PLATO, 1945, p. 240-241), argumento que é coerente admitir, os gregos chamavam a arte de calcular de *logística* e a aritmética de teoria dos números. A primeira se ocupava com as coisas tangíveis, a outra tinha como seu objeto o número em si sem atribuição a entidades físicas. Uma vez que se sai do nível da calculação baseado em coisas do mundo e se abstrai à teoria do número, à aritmética, pelo exercício do elemento racional da psiquê, passa-se à contemplação do

⁵⁵ Erickson e Fossa (2006, p. 108-109) apresentam essa expressão currículo matemático ao indicar as quatro ciências expostas por Sócrates no processo de formação do Guardião perfeito. Assim, os dois preferem alterar essa ordem colocando primeiro a astronomia, depois a geometria, aritmética e, por fim, harmonia, pois, como Platão segue a doutrina pitagórica, soa muito estranho a proposta da aritmética ser “a forma mais baixa de conhecimento matemático”.

⁵⁶ Muelle (2005, p. 106) expõe: “Socrate [...] insiste sur le fait que les cinq disciplines ont certains liens de parenté entre elles et avec <<la nature de ce qui est >> (537c). Pour Platon, la réalité est, bien sûr, intelligible et séparée des choses sensibles.”

inteligível.⁵⁷ Enquanto na simples calculação seria possível entender que poderia haver duas qualidades opostas em um mesmo objeto, na aritmética o raciocínio é erguido à discussão de que essas qualidades não estão misturadas umas nas outras, mas são unas e distintas em si mesmo e independem de qualquer coisa material.

A geometria, segunda disciplina citada,⁵⁸ deve ser direcionada ao que pode elevar o espírito às alturas tendo “em vista o conhecimento do que existe sempre, e não do que a certa altura gera ou se destrói” (527b5-b6). As ciências dos números não têm sua origem no sensível, no que muda sempre, dessa forma será preciso distanciar também a ciência da geometria das práticas dos geômetras daquela época que a utilizavam para efeitos práticos.

Platão não minucia os detalhes da geometria, apenas apresenta qual deve ser seu objeto de estudo. Esta disciplina abrange duas dimensões: o estudo da superfície dos sólidos caracterizantes da segunda dimensão (528b2), geometria plana, e “o estudo metódico da dimensão da profundidade” (528d10-d11), terceira dimensão, que se ocupa dos cubos ou sólidos em si, geometria sólida, chamada por Platão de estereometria. Cornford entende, além de utilizar essas expressões *geometria sólida* e *plana*, que Sócrates expõe a geometria sólida como um recurso no preenchimento de uma lacuna entre a geometria plana e a astronomia.⁵⁹

A astronomia seria o estudo dos astros? Sobre a astronomia, Platão a apresenta como ciência dos sólidos em movimento (528a9-b1) e que trata dos movimentos das profundidades (528e1). Essa ciência estuda o conteúdo básico da geometria sólida ou da estereometria, porém, acrescida, no seu objeto de estudo, do movimento. O objeto de estudo da astronomia não se refere aos astros e o movimento entre si enquanto entidades físicas, mas às Leis do movimento entre objetos tridimensionais e não físicos.

O verdadeiro astrônomo não se admira ao observar os movimentos dos astros, antes, reconhecem que, apesar de serem movimentos belos e perfeitos aos nossos olhos, são “muito inferiores aos movimentos pelos quais a velocidade essencial e a lentidão essencial, em número verdadeiro, e em todas as formas verdadeiras, se movem em relação uma a outra, e com isso fazem mover aquilo que nela é essencial” (529d2-d6). O que os astrônomos

⁵⁷ Cornford (PLATO, 1945. p. 240-241) comenta o assunto no capítulo sobre a matemática enquanto educação superior, diz: “The Greeks distinguished the art of calculating or doing sums (logistic) from the theory of number (arithmetic). Calculation, dealing with collections of tangible things which can be counted, added together, divided, etc., is useful in the vulgar sense to the soldier and for other practical purposes. [...]. But the true utility lies in the escape from reckoning with material objects to the study of pure numbers in Arithmetic”

⁵⁸ Platão diz: “- Vamos então propor esta ciência em segundo lugar aos jovens? - Vamos. (A República.527c)”

⁵⁹ Conferir original sobre comentário de Cornfor (PLATO, 1945. p. 244): “After proposing to take astronomy next, Socrats retracts and inserts solid geometry as an independent subject which should logically fill the gap between plane geometry and the study of solid bodies in motion.”

costumam dizer não pode se referir à perfeição por se tratar de coisas físicas, somente se for no campo das coisas imateriais.

Por mais divinal que seja, o movimento percebido nos astros e em suas relações, até mesmo o dia, mês, ano, e coisas afins, não são perfeitos, a perfeição só há no não físico, no inteligível. Assim, o movimento expressa em Platão duas noções de tempo. O tempo derivado da observação sensível através do movimento percebido nos astros e o tempo derivado da observação inteligível pelo movimento presente entre os objetos da estereometria, um movimento entre esferas perfeitas. O verdadeiro astrônomo se concentra em entender o movimento das esferas inteligíveis estudadas na estereometria.

A quarta ciência ou disciplina é a música, mas não tem nenhuma relação com os estudos que os músicos desenvolvem, porque eles procuram a harmonia musical nos sons materiais. Se a música não condiz ao que os ouvidos podem captar, ao que ela se refere? Narra Platão:

Com efeito, eles procuram os números nos acordes que escutam, mas não se elevam até ao problema de observar quais são os números harmônicos e quais o não são, e porque razão diferem.
 - Tarefa divina, essa que tu dizes.
 - Útil certamente, para a procura do belo e do bom, mas inútil, se se levar a cabo com outro fim. (531c1-c7)

O som escutado demonstra ter intervalos num movimento harmônico, mas a harmonia e proporção das escalas musicais que são expressas em razões (oitava - $2/1$; quinta - $3/2$; quarta - $4/3$),⁶⁰ independem dos sons. Como afirma Theon de Smirna (1979, p. 33), o intervalo é definido como o relacionamento dos sons entre si, enquanto alguns agrupamentos, tais como o tetracorde, pentacorde e o octacorde, são chamados de sistemas de intervalos. Nesse sentido, a harmonia é a ordem desse sistema que estrutura a música.⁶¹

No entanto, a visão de mundo da pessoa que apreende o conhecimento dessas quatro disciplinas ou ciências numéricas emprega uma nova interpretação para a justiça, distinta da que era dada quando essa mesma pessoa possuía uma visão de mundo sem a compreensão do

⁶⁰ Cornford (PLATO, 1945. p. 249) faz alusão aos pitagóricos no que diz respeito à harmonia das escalas musicais: “The Pythagoreans (probably Pythagoras himself) had discovered that the perfect consonances of the musical scale (harmonia) could be exactly expressed by ratios: the octave being 2:1, the fifth 3:2, the fourth 4:3.”

⁶¹ Theon (1979, p. 33) afirma: “The interval is defined as the relationship of sounds among each other, such the fourth, the fifth and the octave. And a certain grouping, such as the tetracord, the pentacord and the octacord, is called a system of intervals.”

saber matemático. Aqui, a justiça continua do mesmo modo que no sensível, a favor do mais forte, porém, no sentido de que administra a harmonia no nível de *diánoia*. Portanto, há algo que coordena de forma administrativa a construção da harmonia semelhante ao chefe de Estado no ato de administrar a justiça? Como a pessoa desperta sua natureza a partir das quatro ciências, uma delas deve ser a administradora da justiça nesse novo campo de atuação. Na definição sobre qual ciência assume uma postura de superior as outras três, utiliza-se aqui as conclusões de Erickson e Fossa:

Perguntamos se há uma disciplina matemática, portanto, ainda dentro do domínio de conhecimento mediato, eu investiga as possibilidades de agrupamentos de unidades como números distintos e as relações entre estes agrupamentos. O correlato desta pergunta entre seres materiais tem uma resposta óbvia, pois cada indivíduo tem sua própria unidade inerente e grupos de indivíduos são relacionados segundo a sua multiplicidade. A multiplicidade, porém, tem a ver com a materialidade do objeto, o que permite a multiplicidade, pois números são entidades imateriais. Assim, precisamos nos perguntar sobre o correlato da multiplicidade em termos completamente matemáticos. Quando colocados nestes termos, é claro que o que permite a investigação destes agrupamentos de unidades, concebidos como números distintos, bem como as relações entre eles, é a noção de razão e, mais geralmente, proporção. Assim, três, por exemplo, seria concebido como a razão de uma trindade para uma unidade. Em seguida, as outras razões seriam investigadas, por exemplo, as razões da concordância: 2:1 (o oitavo), 3:2 (o quinto), 4:3 (o quarto) *etc.* Finalmente, razões são juntadas em proporções, como, por exemplo, a proporção da própria Linha Dividida: $x+y:z+w::x:y::z:w$ (onde, é claro, x , y , z e w são números naturais). Mas a disciplina que estuda razão e proporção é precisamente a música. Desta forma, a música é a variedade mais alta do conhecimento matemático. (Erickson e Fossa, 2006, p. 111)

Erickson e Fossa questionam qual a disciplina das ciências numéricas explica a manutenção da harmonia entre agrupamentos de unidades na medida em que são números distintos ao mesmo tempo em que explica as relações entre esses agrupamentos. Nesse aspecto, os dois comentaristas fazem uma apresentação da estrutura interna da *diánoia* no mesmo sentido que Sócrates expõe a estrutura da sociedade. Assim, na sociedade cada pessoa tem sua própria classe, unidade, que é inerente à natureza de sua alma. Essas classes, no formato de agrupamentos, diferenciam os indivíduos e geram as diferentes funções de cada pessoa e classes com o objetivo final de manter a unidade de todo o Estado. Posto nestes termos, o que permite as relações harmônicas dentro da cidade é a justiça administrada pelo guardião perfeito, já na *diánoia* é a noção de razão e, mais geralmente, de proporção. No exemplo

dado, o número três seria concebido como a razão de uma trindade para uma unidade o que concorda com a noção de tripartição do Estado em três classes: Três classes para uma unidade que é o Estado. Ainda, faz bem lembrar, a própria linha dividida liga suas divisões através da proporção, uma vez que, razões são juntadas em proporções. Por fim, a ciência apontada por Erickson e Fossa como disciplina que estuda razão e proporção, indicação que é aceita como plausível nesta pesquisa, é precisamente a música.

A música, portanto, ciência que se ocupa das proporções matemáticas que produzem a harmonia trata do que há de mais elevado nas ciências dos números, isto é, da razão e proporção determinantes da harmonia do todo.

Com efeito, o conteúdo da disciplina música é a harmonia, assim, o mais forte é a harmonia e a justiça assume a figura da própria harmonia numérica que está na conveniência da disciplina harmonia. O mais forte, portanto, é a música enquanto harmonia, por administrar a própria harmonia na totalidade estrutural da *diánoia* tendo em vista o desprendimento de cada ciência com suas ligações no mundo físico e corpóreo, porque se voltam para o que lhe é natural, ou seja, para o próprio inteligível.

Exposto como a justiça se manifesta e quem é o mais forte a quem ela favorece no nível em que predomina as formas matemáticas, convém analisá-la do mesmo modo, no nível superior da linha dividida, na *noesis*. Assim, devido as dificuldades de perceber n'A *República* o contexto determinante da visão de mundo nessa divisão, faz-se mais uma vez uso da interpretação de Erickson e Fossa (2006) a qual especula qual é o conhecimento apreendido por quem consegue olhar o mundo a partir da condição de vida elevada à *noesis*. Os dois tentam esclarecer a natureza dos objetos da intuição, nomeadas por eles, de idéias transcendentais:

[...] resta esclarecer, na medida do possível, a natureza dos objetos da intuição, ou seja, as idéias transcendentais. Há, para Platão, quatro idéias: o Hum, a identidade, a diferença e o ser. O ser sempre se manifesta como seres particulares. Mas, para qualquer coisa ser, é necessário que seja diferente de outros seres porque é só assim que terá uma existência própria: ser algo é ter certas propriedades e não ter outras, o que implica em limitações e, portanto, diferenças. Além disto, não somente é necessário que um ser seja sempre idêntico a si mesmo, mas também é necessário que as suas diferenças e limites constituintes permaneçam idênticos. Diferença e identidade, então, como acabamos de ver, dependem de limite ou medida, sem o que tudo se confundiria em uma massa caótica. Mas limite é o Hum, a última fonte que define ou delimita todos os seres. Assim sendo, há um movimento ontológico relacionando as quatro idéias transcendentais segundo uma nova

Linha Dividida, dentro do nível mais alto da Linha Dividida original: ser/diferença/identidade/Hum. (ERICKSON; FOSSA, 2006, p. 61)

As idéias transcendentais são: o Hum, a identidade, a diferença e o ser. Mas como saber que são essas idéias as que formam o todo da divisão *noesis*? A idéia de ser surge a partir da particularidade dos seres, mas para uma coisa ser, é necessário manter uma relação de diferenciação para com os outros seres no sentido de que ele possui propriedades distintas dos demais e que são inerentes somente a seu próprio ser. Uma das passagens que Sócrates faz alusão a essas idéias é:

- Uma vez que o belo é o contrário do feio, são dois.
- Como não?
- Por conseguinte, uma vez que são dois, também cada um deles é um.
- Também.
- E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as idéias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao fato de aparecerem em combinações com ações, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla. (475e12-476a10)

Quando se percebe a diferenciação, conseqüentemente emerge o ser na sua própria identidade. A explicação de Erickson e Fossa está em acordo com a exposição na passagem acima de Sócrates. Pode-se ver que, de fato, a diferença e identidade limitam os seres na sua manifestação, enquanto Hum na medida em que parecem ser múltiplos. Afastando-se do parecer e fixando o olhar no ser, há uma convergência na compreensão das idéias transcendentais. A mais elevada é a idéia de Hum, pois cada idéia, de per si, é uma. Este “Hum”, última fonte que limita e define todos os seres, é o que evita o ser manifestar-se como caos por empregar-lhe o caráter de unidade.

Nesse contexto, o mais forte, por ser o princípio, é o Hum para onde tudo converge e tudo se origina. O Hum, num movimento de geração da identidade e da diferença que definem a idéia de ser, tem o poder sobre a harmonia da totalidade que envolve todas essas idéias; mas uma harmonia pura, pois as três idéias convivem intimamente com a idéia de onde todas são geradas. Porém, a *noesis* expande essa força harmoniosa a todos os outros níveis, tal como o Sol que existe por si só e ilumina todos os outros seres. O filósofo é o homem com condições de apreender a composição dessa realidade da *noesis* para retornar no nível da *eikasia* e, seguindo a partir da pouca luminosidade que lá se encontra, arrastar seus irmãos de natureza

filosófica à contemplação do mais elevado segmento de inteligibilidade. Contudo, nesse arrastamento, como não há condições de saber previamente o que constitui a natureza interna de cada um, todos devem ser arrastados e abandonados quando atingirem o grau de compreensão de mundo que compete à sua natureza. A justiça age confortando o interior de cada um com o que lhe é natural e, ao mesmo tempo, ao indicar que nível de entendimento sobre o mundo a pessoa pode atingir, facilita a manifestação do inteligível, o mais forte, sobre o mundo perfeito e imperfeito do ser humano.

6 CONCLUSÃO

Este estudo se desenvolveu na tentativa de responder a um problema presente na reflexão sobre o diálogo *República* de Platão. A problemática principal derivou de outras que serviram de fundamentação, como: qual o significado da justiça em Platão? É possível relacionar a exposição sobre a justiça n'A *República* com a alegoria da Linha Dividida no final do livro VI? Assim, essas e outras questões foram resumidas em apenas uma: Se há quatro níveis de realidade com seus respectivos objetos que são apreendidos segundo um tipo de conhecimento, qual a interpretação que se faz da justiça segundo cada um desses níveis? Essas perguntas ajudam a contextualizar as conclusões alcançadas neste trabalho. Porém, outras questões surgiram na apresentação de cada capítulo, como veremos a seguir.

No segundo capítulo se respondeu a pergunta: o que é a linha dividida? Já no terceiro se questionou: existe algum personagem em *República* que ao dialogar com Sócrates assume um discurso no nível das divisões do sensível? Seriam Polemarco e Trasímaco? Quais noções de justiça apresentada pelos dois equivalem ao nível de *eikasia* e *pistis*? Depois, problematizou-se: Gláucon e Adimanto assumem no seu diálogo uma definição de justiça segundo um discurso preso no sensível ou no inteligível? Qual a compreensão de Sócrates sobre a justiça? Desse modo, surge a questão do último capítulo: A justiça segundo a interpretação de Sócrates está a favor de quem ou de quê? Está a favor dos homens do sensível, os governados, ou dos homens do inteligível, os fortes? Agora convém responder diretamente estas problematizações para demonstrar quais significados a justiça possui segundo cada nível da linha dividida.

O significado último da justiça em Platão é que ela está a favor do mais forte na medida em que harmoniza o indivíduo consigo mesmo na estrutura do Estado perfeito. A justiça é a harmonia em sua totalidade porque aperfeiçoa cada homem, cada classe, a cidade e a própria visão de mundo tendo em vista o todo da vida humana. O sentido desse significado não se altera, porém, o que muda é o contexto no qual ele é aplicado. Essa mudança de contexto funda uma compreensão diferenciada de acordo com cada situação onto-epistêmica e cosmológica que envolve as pessoas.

Agora, num movimento descendente, tal como o filósofo deve fazer a contemplar o inteligível, pois deve descer e governar a cidade, apresenta-se a justiça segundo a visão dos homens que representam as divisões da linha dividida a iniciar pela *noesis*, depois a *diánoia*, a *pistis* e, por fim, a *eikasía*.

Na *noesis*, secção que conduz ao princípio absoluto, o mais forte é o Hum para onde tudo converge e tudo se origina. O Hum, num movimento de geração da identidade e da diferença que definem a idéia de ser, tem o poder sobre a harmonia, ou seja, a justiça, da totalidade que envolve todas essas idéias. Mas uma harmonia pura, pois as três idéias convivem intimamente com a idéia de onde todas são geradas. Porém, a *noesis* expande essa força harmoniosa a todos os outros níveis, tal como o Sol que existe por si só e ilumina todos os outros seres. O filósofo, representado por Sócrates e Céfalo, é o homem com condições de apreender a composição dessa realidade da *noesis* para retornar no nível da *doxa* e, seguindo a partir da pouca luminosidade que lá se encontra, arrastar seus irmãos de natureza filosófica, Gláucon e Adimanto, à contemplação do mais elevado segmento de inteligibilidade. Contudo, nesse arrastamento, como não há condições de saber previamente o que constitui a natureza interna de cada um, todos devem ser arrastados e abandonados quando atingirem o grau de compreensão de mundo que compete à sua natureza.

Na *diánoia*, entre a astronomia, a geometria, a aritmética e a música, é esta última, portanto, ciência que se ocupa das proporções matemáticas que produzem a harmonia, que trata do que há de mais elevado nas ciências dos números, isto é, da razão e proporção determinantes da harmonia do todo. Com efeito, o conteúdo da disciplina música é a harmonia, assim, o mais forte é a harmonia e a justiça assume a figura da própria harmonia numérica que está na conveniência da disciplina harmonia. O mais forte, portanto, é a música enquanto harmonia, por administrar a própria harmonia na totalidade estrutural da *diánoia* tendo em vista o desprendimento de cada ciência com suas ligações no mundo físico e corpóreo, porque se voltam para o que lhe é natural, ou seja, para o próprio inteligível. Se há algum personagem utilizado por Platão para representar este nível é o próprio Sócrates no ato de descrever o currículo matemático e outras passagens n'A *República* que envolvem um conteúdo pitagórico.⁶² Além de Sócrates, há Gláucon, reconhecido como músico “- Quais são então as harmonias lamentosas? Diz-me, já que és músico”(398e) -, mas que precisa se dedicar a elevar-se “ao problema de observar quais são os números harmônicos e quais o não

⁶² Esta expressão demonstra Platão como um membro da escola pitagórica; Erickson e Fossa (2006, p. 98) expõe da seguinte maneira: “[...] além da escola ou irmandade pitagórica, outros pensadores, como Platão, adotaram o projeto pitagórico e o desenvolveram de várias formas, freqüentemente fundando suas próprias escolas, como a academia, que eram formalmente independentes da irmandade.”

são, e por que razão o diferem”(531c2). Gláucon deve deixar a multiplicidade do sensível e ascender sua natureza à unidade do inteligível através do caminho aberto pela prática da harmonia musical.

Na *pistis*, a justiça refere-se à força do Estado. A justiça é dar a cada um aquilo que lhe pertence sob o comando do guardião perfeito, assim, é harmonia. A devolução não é de um bem material que foi tomado por alguém ou pelo Estado, mas é a entrega de si mesmo a sua própria natureza. O governante administra a justiça através das leis e de sua execução com o auxílio dos guerreiros, e define o ser justo baseado no que é melhor para a cidade e, por sua vez, o ser injusto, no que é prejudicial para todos. Portanto, justiça é harmonia por unir toda a cidade sob o princípio do bem comum.

Sócrates desvela o ser do ser justo e da prática da justiça sobre o termo de “harmonia”, mas não harmonia entre partes opostas, e sim, de cada um para consigo mesmo, ou seja, do homem para sua natureza, da classe para si mesmo, e da cidade para a própria cidade. Dessa forma, se a justiça era manifesta no interior inteligível do homem, agora atinge a sociedade através da praticidade da vida política. Pode-se dizer que do inteligível a harmonia atinge o sensível através da projeção da natureza filosófica desenvolvida em sua totalidade sobre o mundo externo. E quando a justiça se manifesta como algo externo do homem, é porque estes não são capazes de perceber sua verdadeira origem, o inteligível. O principal representante dos homens que estão altamente imbuídos dessa situação de vida é Trasímaco, mas ele não está a olhar a cidade segundo a visão do verdadeiro filósofo e, sim, a partir da visão do homem limitado e preso à *doxa*.

Na visão de Trasímaco, não há homens com uma natureza perfeita, não há condições da existência de um Guardião perfeito, porque sempre aconteceu de todos os guardiões serem imperfeitos e a justiça servir a imperfeição de seus poderosos. Porém Gláucon e Adimanto suscitam a imagem de homens que estão presos ao sensível, mas querem compreender a justiça numa visão de perfeição. O reforço de Gláucon e Adimanto às idéias de Trasímaco não é para defender estes dois, e sim, para Sócrates expor uma noção de justiça distinta da apresentada, isto é, uma justiça não aparente e imperfeita a exemplo do que foi apresentado segundo as divisões do inteligível.

O contexto que envolve a justiça é a vida prática da política, e o que faz reinar a harmonia e a perfeição sobre a multiplicidade das coisas sentidas na sociedade é a administração da cidade quando constrói regras e as dissemina como inatas na alma das pessoas. Mas regras que tem como fim a unidade de todo o Estado. Nesse sentido, porque a

justiça define o comportamento a favor dessa unidade harmoniosa na cidade, é que tal noção é conveniente aos mais fortes, isto é, aos que contemplan o nível superior do inteligível.

Enfim, a *eikasia* tem como seu representante o personagem Polemarco. Este expõe que a justiça se refere às normas porque são estas que impõem uma certa harmonia, mesmo que mínima possível, nas relações sociais. Polemarco representa o homem que se encontra numa situação onto-epistêmica e cosmológica preso no mundo das imagens, e pensa que justiça consiste na força normativa dos contratos estabelecidos entre os membros comuns de uma sociedade para benefício deles mesmos e prejuízo dos que se denominarem inimigos daquela associação. Assim, os mais fortes seriam essas associações normativas porque são formas de manutenção da harmonia entre os próprios cidadãos. Desse modo, Sócrates percebe que os cidadãos se tornam cordato quando se diz que as leis e a justiça estão a seu favor e que eles são os mais fortes por criarem as leis, porém o governante iluminado pelo divino deve promulgar que todo o desempenho do Estado está a serviço do mais fraco, para que se sinta forte sem o ser, uma vez que a característica principal de sua realidade é a aparência. Mas essa aparência de forte não é no sentido de assumir o lugar do governante, mas de reconhecer que cada um, ao desempenhar a função que lhe compete na sociedade, estará agindo a favor do governado e não do governante.

Os governados não conseguem perceber que as leis não são criadas por eles, mas pelos Chefes das cidades; assim, não entendem que assumir a justiça, no sentido de estar a seu favor, é uma estratégia de seus administradores para evitar conflitos internos e externos sem maiores desgastes para o Estado. Para quem está imbuído na *eikasia* o ser justo precisa ser compreendido como estando no interior de cada um, e que consiste no ato de dizer a verdade e restituir o que se deve inclusive a seu próprio interior. A justiça seria a manifestação do ser justo no processo de elaboração das leis para a formação de associações entre os homens.

Esta pesquisa demonstrou que foi possível relacionar a justiça em Platão com a estrutura da Linha Dividida a partir do discurso dos Personagens principais d'A *República*. Há, desde o livro I, um movimento dialético crescente saindo da mera opinião, passando pela opinião verdadeira e atingindo os níveis do inteligível. Para cada nível, uma compreensão de justiça diferente por parte das pessoas que vivem com sua natureza limitada nos parâmetros daquela divisão. Polemarco pensa de uma forma, Trasímaco de outra, Gláucon e Adimanto aspiram algo não sensível, Sócrates já olha o sensível a partir do inteligível e Céfalo é homem na contemplação pura do inteligível pela sua condição de estar perto do além (morte), de cultuar aos deuses e de conservar a fortaleza presente no homem do inteligível e a fraqueza no homem do sensível.

Em suma, é preciso compreender que há dois movimentos na interpretação sobre a justiça em Platão. O primeiro, é olhar a justiça a partir da opinião; e o outro, a partir do inteligível. Sócrates, ao fixar sua visão na claridade de sua própria natureza, cria uma cidade perfeita sob o domínio da sabedoria e, portanto, do filósofo. Mas este filósofo não é somente Sócrates, é Platão que se projeta enquanto mais poderoso nas questões políticas, poéticas educativas e filosóficas, ao destruir, pelo processo dialético, as hipóteses mais imperfeitas e mescladas de contradições, impondo, como consequência, a utopia da perfeição refletida numa natureza divina, que é a própria natureza filosófica de Platão.

REFERÊNCIAS

1 OBRAS CITADAS

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Traduzida pelo Centro Bíblico Católico e revisada pelo Frei João José Pedreira de Castro, et al. São Paulo: Ave-Maria, 1998.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução de Desidério Murcho, et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ERICKSON, Glenn W.; FOSSA, John A. *A linha dividida: Uma abordagem matemática à filosofia platônica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

_____. *A pirâmide platônica*. João Pessoa: universitária/UFPB, 1996.

GAISER, Konrad. *La dottrina non scritta di Platone: studi sulla fondazione sistemática e storica delle scienze nella scuola platônica*. Milano: Vita e pensiero, 1994.

GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Tradução de Tomás Calvo Martinez. Madrid: Gredos, 1987.

HARE, R. M. *Platão*. Tradução de Adail Ubirajara e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2000.

IGLÉSIAS, Maura. Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão. *Idéias*. Campinas, ano 11, n.2, p. 233-262, 2004. Revista do instituto de filosofia e ciências humanas da UNICAMP.

KRAUT, Richard. The defense of justice in Plato's Republic. In: _____ (Org.). *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1999. cap. 10, p. 331-337.

_____. Introduction to the study of Plato. In: _____ (Org.). *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1999. cap.1, p. 01-50.

MULLER, Robert. La justice de l'âme dans la République. In: DIXSAUT, Monique (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p. 265-283. v.1: De la justice.

MUELLER, Ian. Mathematical method and philosophical truth. In: KRAUT, Richard (Org.). *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1999. cap. 5, p. 170-199.

_____. Remarques sur les cinq *mathèmata* chez Platon. Tradução de Dimitri El Murr. In: DIXSAUT, Monique (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p. 105-124. v.2: De la science, du bien et des mythes.

NESCHKE-HENTSCHKE, Ada. Justice socratique, justice platonicienne. In: DIXSAUT, Monique (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p. 227-246. v.1: De la justice.

PIGLER, Agnès. La justice comme harmonie de l'âme. In: DIXSAUT, Monique (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p. 285-304. v.1: De la justice.

PLATÃO. *Diálogos: Teeteto, Crátilo*. 3. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. *A república*. 8. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PLATÃO. *A República*. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, 1988.

PLATO. *The Republic of Plato*. Translated with introduction and notes by Francis MacDonald Cornford. New York: Oxford University Press, 1945.

ΠΛΑΤΩΝ. *Πολιτεία*. [S.I]: Elpenor, 2006. Disponível em: <
<http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/ancient-greece/plato/plato-politeia.asp>
>. Acesso em: 15 set. 2007.

PRESTIGE, G. L. *God in Patristic Thought*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1952.

RUFINO, Salvador Rus; MEABE, Joaquín E. *Justicia, derecho y fuerza: el pensamiento de Trasímaco acerca de la ley y la justicia y su función em la teoria del derecho*. Madrid: Tecnos, 2001.

SACHS, David. A fallacy in Plato's Republic. In: VLASTOS, Gregory (Org.). *Plato: Modern Studies in Philosophy*. New York: Anchor Books, 1971. . v 2. p. 35-51. (Col, Ethics, politics and philosophy of art and religion).

THEON de Smyrna. *Mathematics Useful for Understanding Plato*. Tradução de R. Lawlor e D. Lawlor. San Diego: Wizards Bookshelf, 1979.

THEIN, Karel. Justice dans la cité et justice em l'âme une analogie imparfaite. In: DIXSAUT, Monique (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p. 247-263. v.1: De la justice.

VEGETTI, Mario. Antropologias da Pleonexía: Cálicles, Trasímaco e Gláucon em Platão. *Boletim do CPA*. [Campinas] Ano VIII, n.16, p. 9-26.

WATANABE, Lygia. Sobre o envolvimento histórico do Livro I da República de Platão. In: BENOIT, Hector; FURNARI, Pedro Paulo A. (orgs.). *Ética e Política no Mundo Antigo*. Campinas: Unicamp, IFCH, 2001, p. 282. (Coleção Idéias; 3)

2 OBRAS CONSULTADAS

ADAM, James. *The nuptial number of Plato*. [S.I]: Kairos, 1985.

BRUMBAUGH, Robert S. Plato's Ideal Curriculum and Contemporary Philosophy of Education. *Educational Theory*. New Haven, v. 37, n.2, p. 169-177, Spring 1987. Disponível em:< <http://www.blackwell-synergy.com/toc/edth/37/2>>. Acesso em: 31 maio 2007.

CÍCERO. *Da República*. Tradução de Amador Cisneiros. São Paulo: EDIPRO, 1996.

CHÂTELET, François. *Platon*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. *Platão*. Tradução de Sousa Dias. Porto: Rés, [20--].

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. 2.ed. Tradução de Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.

DILLON, John. The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274BC). *Philosophical Books*. Malden, v. 45, n.2, p. 154-162, Apr. 2004 . Disponível em <<http://www.blackwell-synergy.com/doi/pdf/10.1111/j.1468-0149.2004.00336.x>>. Acesso em: 31 maio 2007.

DIXSAUT, Monique (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. v.1: De la justice.

_____. *Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. v.2: De la science, du bien et des mythes.

DUMONT, Jean-Paul. *A filosofia antiga*. Tradução de Luiz Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1962

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 5.ed. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1998.

ERICKSON, Glenn W.; FOSSA, John. *Estudos sobre o número nupcial*. Natal: SBHMat, 2001. 132p.

_____. *Número e razão: os fundamentos matemáticos da metafísica platônica*. Natal : EDUFRN, 2005.

FOWLER, D. H. *The Mathematics of Plato's Academy*. New York: Oxford University Press, 1987.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

_____. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. 5. ed. Tradução de Dion Macedo. São Paulo: Loyola, 1993.

GROSS, Barry. *The Great Thinkers on Plato*. New York: Capricorn Books, 1969.

HEIDEGGER, Martin. *Questions II*. Tradução de Kosta Axelo, et al. Paris: Gallimard, 1968.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 2. ed. Tradução de A. M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. 3.ed. Tradução de Helder Godinho. Lisboa: Presença, 1988.

KRAMER, Hans Joachim. *Plato and the Foundations of Metaphysics*. New York: State University of New York Press, 1990.

MAIRE, Gaston. *Platão*. Tradução de Rui Pacheco. Rio de Janeiro. Edições 70, 1966

MCCLAIN, Ernest G. *The Pythagorean Plato*. Boulder: Nicolas Hays, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70.

PERKINS, Franklin. Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns. *Journal of Chinese Philosophy*. Chicago, v. 31, n. 1, p. 137-140, Mar. 2004. Disponível em:< http://www.blackwell-synergy.com/doi/pdf/10.1111/j.0301-8121.2004.147_4.x>. Acesso em: 31 maio 2007.

PIETTRE, Bernard. *Platão: A República: Livro VII*. Tradução de Elza Moreira Marcelina. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

PLATÃO. *Diálogos: Timeu, Crítias, o segundo Alcibíades, Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3.ed. Belém: EDUFPA, 2001.

RICHARDSON, William J. Heidegger and Plato. *The Heythrop Journal*. [S.I], v. 4, n.3, p. 273-279, July 1963. Disponível em:< <http://www.blackwell-synergy.com/action/doSearch>>. Acesso em: 31 maio 2007.

ROGUE, Christophe. *D'une cité l'autre: essai sur la politique platonicienne, de la République aux Lois*. Paris: Armand Colin, 2005.

SCHLEIRMACHER, Friedrich D. E. *Interpretação aos diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte; revisão técnica e notas de Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

VLASTO, Gregory. (Org.). *Plato: Modern Studies in Philosophy*. New York: Anchor Books, 1971. v 2. (Col, Ethics, politics and philosophy of art and religion).

_____. *O universo de Platão*. Tradução de Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília: Editora da UNB, 1987.

WARE, Robert Bruce. Freedom as Justice: Hegel's Interpretation of Plato's Republic. *Metaphilosophy*. New Haven, v. 31, n.3, p. 287-310, Apr. 2000. Disponível em:< <http://www.blackwell-synergy.com/doi/pdf/10.1111/1467-9973.00150>>. Acesso em: 31 maio 2007.

WETZEL, James. God in the cave: a look back at Robert Merrihew Adams's finite and infinite goods. *Journal of Religious Ethics*. [S.I], v. 34, n.3, p. 487-520, sept. 2006. Disponível em:< <http://www.blackwell-synergy.com/doi/pdf/10.1111/j.1467-9795.2006.00279.x?cookieSet=1>>. Acesso em: 31 maio 2007.