

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GABRIELA CARVALHO CARNEIRO

**A relação entre a noção de justiça (*dikaíosunē*) e a
teoria das Formas na *República* de Platão**

GOIÂNIA (GO)

2017

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS
DE TESES E
DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☒ Dissertação ☐ Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor:

Título do trabalho:

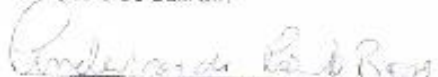
3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)*

Ciente e de acordo:


Assinatura do(a) orientador(a)*

Data: 06 / 09 / 2017

1. Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente
- Submissão de artigo em revista científica
- Publicação como capítulo de livro
- Publicação da dissertação/tese em livro

A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GABRIELA CARVALHO CARNEIRO

**A relação entre a noção de justiça (*dikaíosunē*) e a
teoria das Formas na *República* de Platão**

Dissertação desenvolvida no curso de
Mestrado da Faculdade de Filosofia da
Universidade Federal de Goiás, como
requisito parcial à obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Anderson de Paula
Borges.

GOIÂNIA (GO)

2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Carneiro, Gabriela Carvalho

A relação entre a noção de justiça (dikaiune) e a teoria das Formas na
República de Platão [manuscrito] / Gabriela Carvalho Carneiro. -
2017.

86 f.

Orientador: Prof. Dr. Anderson de Paula Borges.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2017.

1. Justiça. 2. Forma. 3. República. 4. Platão. 5. psuche. I. Borges,
Anderson de Paula, orient. II. Título.

CDU 1



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE **Gabriela Carvalho Carneiro**, REALIZADA NO DIA 01 DE JUNHO DE 2017.

Aos 01 dias do mês de junho de 2017, às 14:00 h, na Sala de defesas do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pela mestrand **Gabriela Carvalho Carneiro**, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, intitulada: "**A relação entre a noção de justiça (*dikaíosunē*) e a teoria das Formas na *República* de Platão**". Após a abertura da sessão, o professor Anderson de Paula Borges/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Wellington Damasceno de Almeida/UFG e Vivianne de Castilho Moreira/UFPR. Foi dada a palavra a mestrand, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviram-se as leituras dos respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas da mestrand. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho da mestrand, foi ela considerada MESTRE por UNANIMIDADE pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

Prof. Anderson de Paula Borges/UFG

Prof. Wellington Damasceno de Almeida/UFG

Profa. Vivianne de Castilho Moreira/UFPR

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Deus e a todos os seres divinos por me concederem esta oportunidade de aprendizado.

Ao meu orientador, Dr. Anderson de Paula Borges, pela paciência, pelos ensinamentos e pelo auxílio que, muitas vezes, transcendeu a mera relação formal de orientador e orientanda, por me fazer ver sua grandiosa generosidade no decorrer destes anos de pesquisa, não só do mestrado, mas também da graduação. Sem sua ajuda, com certeza não teria chegado aqui.

Aos meus pais, Marina e Luiz Evânio, pela compreensão e suporte no decorrer de minha vida. Amo vocês.

Ao meu amigo, companheiro e namorado, Leandro, pela paciência e sensibilidade. Sou grata por você me acompanhar nas mais diversas batalhas e estar sempre pacientemente ao meu lado.

Aos meus irmãos e em especial a Heloísa, por suportar-me nos últimos anos com bom humor; às vezes, é claro, mas sempre com muito amor e cumplicidade. Gratidão pela amizade, minha querida irmã.

Aos irmãos que a vida me deu: Hermes Soares dos Santos, Ailton Pimenta Dias e Marcos Antônio Batista de Sousa pela irmandade e por me ensinarem muito, sempre.

Ao Chiyoko Gonçalves, Chokito, pelas risadas e esclarecimentos.

Enfim, a diversas pessoas que de alguma forma me ajudaram e contribuíram para minha formação, gratidão.

RESUMO

O objetivo central da presente pesquisa é relacionar a definição de dikaiosūnē, na República de Platão, com a Teoria das Formas. Para tanto, propomos uma análise do argumento central do texto e de suas conexões, já que Platão não separa as áreas de conhecimento, como os modernos o fazem. O tema central da República é a dikaiosūnē, justiça. Platão busca uma definição de justiça que contrarie, de forma satisfatória, a definição de Trasímaco, para quem a justiça é a vantagem do mais forte. Para tanto, ele desenvolve uma de suas mais ousadas teorias. Ao argumentar contra Trasímaco, e responder às questões fundamentais propostas no decorrer deste diálogo (sobre o que é a justiça e se é a justiça mais vantajosa que a injustiça), Sócrates propõe um novo modelo de educação da polis. Este modelo de educação se baseia em uma teoria de formação da psūchē, em uma metafísica, em uma moral e em uma epistemologia. Na República, pode-se notar o interesse de Platão em construir uma teoria e também uma definição de dikaiosūnē que abranja diferentes situações e, principalmente, que não seja instável. Tendo em vista que a construção da definição de dikaiosūnē deve pairar em algo que seja justo em qualquer situação, pode-se afirmar que o único meio para isto é supor uma noção de Forma de justiça que possa ser aplicada em diferentes casos, tempo e objetos/indivíduos. É relevante observar que uma das teses centrais da República é a proposta de que a ética e a teoria política exigem dos integrantes da polis a capacidade de pensar e agir com base em juízos éticos corretos. Tais juízos devem ter como objetos entidades que sejam fixas, estáveis e determinadas. Desta maneira, podemos afirmar que mesmo que não exista nenhuma instância de justiça no mundo, ainda assim a Forma da justiça poderia existir. Esta Justiça, no entanto, será representada e expressa apenas na polis bem ordenada governada por indivíduos que detêm conhecimento das Formas e que governam de modo a imitá-las, já que outrora as contemplaram. Este nos parece um sinal claro de que há na República uma Forma de Justiça.

Palavras-chave: Justiça. Forma. Platão. República. *psūchē*. *polis*.

ABSTRACT

The main objective of this research is to relate the definition of *dikaiosūnē* in Plato's *Republic* to the Theory of Forms. In order to do that, an analysis of the various areas of knowledge in Plato is necessary, since he does not separate the areas of knowledge as the modern scholars usually do. The main theme in the Plato's *Republic* is *dikaiosūnē* (justice). In pursuing a definition of justice that refutes, in a satisfactory way, the definition of Thrasymachus, Plato develops one of his most daring theories. Arguing against Thrasymachus, and answering fundamental questions proposed in the course of this dialogue (what justice is and if justice is more advantageous than injustice), Socrates proposes a new model of *polis* education. This model of education is based on a theory of *psūchē* formation, a metaphysics, a morality and an epistemology. In the *Republic*, one can note that Plato is interested in producing a theory and also a definition of *dikaiosūnē* that covers different situations. Since the construction of the definition of *dikaiosūnē* must be present in something that is fair in any situation, it can be said that the only means for this is to suppose a notion of Form of justice that can be applied in different cases, time and objects/individuals. It is important to note that one of the main theses of the *Republic* is the proposition that ethics and political theory require members of the *polis* to think and act on the basis of correct ethical judgments. Such judgments should have entities that are sufficiently fixed, stable and determined, which means, for Plato, that it should have Forms as their base. So, we can affirm that even if there is no instance of justice in the world, the Form of justice will be theret. This Justice, however, will be represented and expressed only in the well-ordered *polis*, the one governed by individuals who have knowledge of the Forms and govern the city in a way they imitate the Forms. This seems to us one a clear sign that there is in the *Republic* a Form of Justice.

Keywords: Justice. Form. Plato. Republic. *psūchē*. *polis*.

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO GERAL SOBRE O TEMA.....	10
2. A NOÇÃO DE DIKAIOSŨNĒ E O DESENVOLVIMENTO DA “PSŪCHĒ” COMO FORMA DE ORGANIZAÇÃO DA POLIS NA REPÚBLICA DE PLATÃO	13
2.1. As definições de dikaiosŭnĒ no Livro I da República	13
2.2. Um mesmo referente: a dikaiosŭnĒ	22
2.3. A psicologia platônica	28
2.4. O papel do argumento da divisão psíquica e social	32
2.5. Educação moral e dikaiosŭnĒ	39
2.6. Passagem ao argumento das Formas	50
3. AS FORMAS ENQUANTO PROPRIEDADES IMUTÁVEIS	52
3.1. As influências da Teoria das Formas	52
3.2. A origem das Formas: o problema do mundo sensível	58
3.3. As Formas e a hipótese explicativa do saber.....	60
3.4. A “participação” na Teoria das Formas	70
3.5. A relação entre justiça e noção de Forma.....	71
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87

1. APRESENTAÇÃO GERAL SOBRE O TEMA

A *República* é uma obra que reflete muitas das tensões filosóficas de Platão. Neste diálogo, “[...] que é frequentemente tomado como o *magnum opus* de Platão [...]” (MCCABE, 2011, p. 53), percebemos muitos dos temas e preocupações tratados no decorrer do *corpus* platônico. Esse *corpus* platônico está escrito quase todo em forma de diálogo. Os diálogos, além de estimularem os leitores com questões, evidenciam também uma forma de investigação filosófica que busca, por meio de perguntas e respostas, a explicação dos temas, ou seja, buscam uma solução para certos problemas colocados pelas questões socráticas. Assim, a “[...] sequência de questões e respostas pode muito bem estar estruturada pela relação de explicação” (MCCABE, 2011, p. 56).

O tema central da *República* de Platão é o conceito de justiça, em grego *dikaíosunē*. Para desenvolver este conceito, Platão sustenta um argumento sobre os processos de educação. Nosso objetivo principal é analisar a estrutura do argumento platônico sobre a justiça, bem como comentar algumas críticas que foram dirigidas a esse argumento, na literatura secundária. No presente trabalho, analisaremos a maneira como a proposta de educação da *República* está intimamente ligada à noção de justiça e também à Teoria das Formas. Para tanto, investigaremos, sobretudo, a forma como o conceito de justiça é argumentado na referida obra, sua conexão com o tema da tripartição da *polis* e da alma e as possíveis relações destas partes entre si. A partir daí, analisaremos o processo de internalização e externalização da “*psūchē*” dos indivíduos como forma de organização da *polis* ideal. Por fim analisaremos as possíveis relações entre a noção de justiça apresentada por Platão e a Teoria das Formas. Um traço notável da *República*, que vai nos interessar nesse trabalho, é o fato de Platão fundamentar sua tese sobre a unidade da justiça numa concepção psicológica e moral na qual as almas que habitam a *polis* são, ao mesmo tempo, os componentes primitivos da estrutura da cidade e elementos cuja formação receberá influência daquela estrutura. Podemos dizer que a formação dos indivíduos possui uma relação de co-dependência com a formação da cidade.

Na *República* encontramos diversas propostas de definição para justiça, no entanto, é a proposta de Trasímaco que motiva e movimenta a maior parte das ideias propostas por Sócrates sobre a justiça. O exame de consistência a

que é submetida a tese de Trasímaco no Livro I serve, desta forma, de prefácio para o desenvolvimento das teses do restante do diálogo. Esse exame de consistência avalia o rigor da definição proposta por Trasímaco. É importante ressaltarmos, todavia, que esse exame de consistência a que Trasímaco é submetido serve de preâmbulo para as ideias centrais desenvolvidas no decorrer desta obra. A definição platônica de justiça, de certa forma, também é submetida a esse exame de consistência na medida em que Platão busca elementos das mais diversas áreas para comprovar suas teses. O exame de consistência se baseia numa série de questionamentos que os interlocutores de Sócrates devem responder. Após responder Sócrates, o interlocutor geralmente percebe que sua primeira definição não é suficiente para responder às mais diversas questões sobre o tema colocado.

É com o objetivo de refutar Trasímaco que Sócrates desenvolve suas teses principais na *República*. Mesmo os interlocutores apresentando teses diferentes no decorrer da referida obra, o objeto investigado por todos é o mesmo, a definição de justiça. Esta definição ultrapassa os campos legais e atinge a formação e educação dos indivíduos da *polis*, pois o que parece se buscar nesta obra não é uma definição baseada na legislação ou legalidade de certos atos – embora a definição buscada possa influenciar a esfera legal –, mas uma definição que possa abranger diferentes casos e situações que não se restringem ao âmbito jurídico ou aos princípios de direito. Nesse sentido, a *República* é uma obra que investiga não apenas os princípios legais de justiça, mas que busca uma definição filosófica e universal do conceito de justiça.

A presente pesquisa procura mostrar que, durante essa investigação sobre a justiça, Platão se apoia em hipóteses distintas dos limites do socratismo, como é o caso da hipótese das Formas. Essa hipótese reúne aspectos metafísicos e morais. Ela propõe um novo modelo de educação e família. Ela também tem uma abordagem psicológica, na medida que propõe um modelo de formação e educação das almas dos indivíduos.

Destacaremos que a justiça é vista por Platão como um problema de educação. A psicologia platônica das partes da alma, desta forma, é também uma tese de educação moral. Quando observamos que uma cidade se organiza a partir da estruturação e organização de seus integrantes, notamos que concepção segundo a qual a educação da alma deve servir de preâmbulo para

o ordenamento social da *polis* não parece tão estranha. Platão propõe, desta forma, que o ordenamento da cidade seja uma estrutura que deve se basear numa certa concepção de ordenamento moral, isto é, numa certa concepção de como os cidadãos devem viver na cidade. Assim, a relação alma-cidade institui uma nova forma de moralidade e educação dos indivíduos e da *polis* em geral.

Podemos afirmar, portanto, que a discussão ou investigação sobre a justiça desenvolvida na *República* abrange o campo moral e educacional da *polis*, interferindo, portanto, nas relações entre os indivíduos integrantes desta *polis*. Nosso objetivo, nesse trabalho, é descrever os argumentos que perfazem essa conexão.

2. A NOÇÃO DE *DIKAIOSŪNĒ* E O DESENVOLVIMENTO DA “*PSŪCHĒ*” COMO FORMA DE ORGANIZAÇÃO DA *POLIS* NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

2.1. As definições de *dikaiosŭnē* no Livro I da *República*

A primeira definição de *dikaiosŭnē* é apresentada já no Livro I por Céfalo, interlocutor de Sócrates. Em 331c, segundo a numeração Stephanus, temos: “[...] a justiça é simplesmente dizer a verdade e devolver o que se tiver recebido de outrem [...]”¹. Por esta definição entende-se que a justiça pode gerar resultados ruins, uma vez que devolver o que não lhe pertence não é algo necessariamente bom ou justo. Podemos dizer que esta definição tem mais parentesco com a noção de honestidade do que com a de justiça. Essa definição recomenda que devemos devolver o que não nos pertence e dizer sempre a verdade. Sócrates rejeita esta proposta por meio do exemplo de um amigo que, tomado de ira, exige a posse de sua arma. Para Sócrates, não é justo devolver uma arma a um amigo que está fora de seu juízo. O exemplo revela que a definição permitirá um efeito contrário à virtude, pois ao entregar uma arma a alguém tomado de ira assumimos o risco de alguma consequência negativa, como um homicídio. Assim, a proposta de Céfalo falha em prever apenas casos em que a justiça causa o bem. Naturalmente, há uma proposição inicial assumida por Sócrates: a justiça é em si algo bom, não podendo resultar em consequências ruins. Embora o ato de devolver o que não lhe é próprio é um bem e está, portanto, conforme a proposta de que a justiça é uma virtude, devolver uma arma a um amigo tomado de ira é um mal e isso está em conflito com a virtude. Portanto, temos aqui um contraexemplo de Sócrates, um caso particular que gera consequências ruins em contraste com uma regra geral – ainda não devidamente argumentada – segundo a qual justiça deve resultar apenas em boas consequências.

Cefálo se ausenta do diálogo e é Polemarco quem assume seu lugar. Segundo este personagem, o justo é: “[...] tratar bem o amigo e mal o inimigo e,

¹ Para referências à *República* usaremos a tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado: PLATÃO, *República*, (trad. Ana L. A. A. Prado), São Paulo, Martins Fontes, 2006; e também a tradução de Carlos Alberto Nunes: PLATÃO, *República*, (trad. Carlos A. Nunes), Belém, EDUFPA, 2000.

agora, que a isso acrescentemos que é justo fazer o bem ao amigo, que é bom, prejudicar o inimigo, que é mau?" (335 a). O exame desta tese precede o discurso que Trasímaco pretende defender. Para Sócrates, não é justo prejudicar outras pessoas, nem mesmo os inimigos, e a injustiça nada traz de vantagens.

A contra-argumentação de Sócrates passa por etapas que apesar de distintas seguem para uma mesma conclusão, a saber: de que não faz parte da justiça prejudicar qualquer indivíduo. Nesse sentido, trata-se de um desenvolvimento a partir do que já tinha sido sugerido na conversa com Céfalos. O primeiro passo para contra-argumentar a tese de Polemarco é afirmar que a justiça não é útil às coisas do cotidiano. Ora, nos momentos de guerra a importância da justiça se faz evidente aos olhos de todos, mas em tempos de paz ela não parece fazer parte da *polis*, uma vez que os artesãos, por exemplo, são, na fabricação e efetivação de certas atividades, mais eficientes do que qualquer outro indivíduo que possa atuar como justo. Assim, a justiça só parece ter utilidade na guerra, quando é necessária a guarda de determinados objetos. Desta forma, Sócrates continua sua argumentação: "Quando se trata, por conseguinte, de guardar um podão, a justiça é útil tanto para o indivíduo como para a comunidade, porém no caso de precisar ser ele usado, vale mais para a arte do vinhateiro? É possível." (333d). Se a justiça não é útil nas coisas do cotidiano, ela é útil, como mencionado, apenas na guerra, então não parece fazer sentido dizermos que a justiça é beneficiar aos amigos, pois se assim for apenas os beneficiaremos durante uma guerra. E não há essa especificação na tese de Polemarco.

A partir desta argumentação, Sócrates afirma que, sendo o homem justo capaz de guardar dinheiro, também deverá ser capaz de roubar:

[...] E no acampamento militar, não será o melhor guarda quem souber roubar as deliberações ou qualquer passo do inimigo? Perfeitamente. Logo, quem sabe guardar, também sabe roubar. É o que parece. Se o homem justo, portanto, serve para guardar também servirá para roubá-lo (334a).

A princípio, Polemarco não parece defender a ideia de que a justiça é uma espécie de roubo. Nesse momento do diálogo, ele afirma já não saber exatamente o que pretendia argumentar. Esse comportamento dos

interlocutores é frequente nos diálogos platônicos. Em determinado momento dos questionamentos os interlocutores parecem revelar que não têm consciência real das consequências de suas teses. Polemarco, que está nessa situação, torna a afirmar que sua tese é a de que a justiça é beneficiar aos amigos e prejudicar aos inimigos. Neste ponto, Sócrates começa um ataque que visa identificar qual a compreensão que o interlocutor tem dos conceitos presentes em sua definição.

Esta crítica de Sócrates é uma instância do método de investigação socrático. Sócrates pergunta o que ou quem realmente são os amigos: os que parecem bons ou os que realmente são bons? Se o interlocutor defendesse a tese segundo a qual os amigos são os que parecem bons, então teria de aceitar que a justiça pode beneficiar algum inimigo, pois parecer não é ser. Por outro lado, se ele aceita que amigos são os que realmente são bons, então também teria de aceitar que, como muitas pessoas erram, ao confundirmos um amigo com um inimigo, pois o amigo pode não parecer bom, então seria justo prejudicar este amigo. Polemarco responde que “[...] amigo é quem parece e, realmente, é homem de bem; quem parece sê-lo, porém não o é, só é amigo na aparência. E a respeito dos inimigos, a mesma coisa.” (335a). A partir desta conceituação de amigo, Polemarco propõe uma nova definição de justiça: “[...] é fazer bem ao amigo, por ser ele bom, e danar o inimigo, por ser mau?” (335b). O justo, desta forma, é beneficiar quem parece e é de fato amigo e prejudicar quem não é, ou seja, o inimigo.

Ao aceitarmos essa tese também aceitamos que o justo deve prejudicar os maus (inimigos). No entanto, a tese comporta a consequência de que uma virtude, a justiça, gera prejuízos ao ser humano, o que parece ser contrário à própria concepção de virtude. Sócrates faz uma analogia entre a arte da música e a aquisição da justiça para mostrar a consequência da concepção de Polemarco:

Mas, poderá a arte da Música deixar qualquer músico ignorante do seu mister? Impossível. [...] E por meio da justiça será possível deixar injusto o indivíduo justo? Ou, para falarmos em tese: por meio da virtude poderão os bons deixar ruins outras pessoas? Não é possível (335c-d).

Desta forma, a tese de Polemarco, através da investigação de Sócrates, revela-se contraditória, pois através da aquisição de uma virtude como a justiça não podemos ajudar outras pessoas a desenvolverem uma propriedade contrária, como a injustiça. Assim como por meio da arte da música um músico/musicista não se torna ignorante neste tipo de arte, a virtude também não pode propiciar o seu contrário, a ignorância da virtude (o mau ou mesmo a injustiça, neste caso).

Após a argumentação desse ponto, o diálogo ganha um novo desenvolvimento: Trasímaco entra em cena. A proposta que será apresentada por Trasímaco também passará por um rigoroso exame de consistência. Um ponto importante, notado por vários leitores, é que Platão parece desenvolver na *República* hipóteses sobre a educação que procuram ser uma alternativa à concepção de Trasímaco, cuja expressão é: “[...] o justo não é senão o vantajoso para o mais forte.” (338 c). Com efeito, este personagem defende a posição segundo a qual a justiça pode trazer vantagens apenas para o mais forte, isto é, o detentor de maior poder na *polis* e, desta forma, fica permitido a esse agente prejudicar outros integrantes da *polis*. Mas os interlocutores da *República* já haviam alegado, na seção com Polemarco, que é problemático argumentar em favor de malefícios oriundos da justiça. Portanto, já fica claro para o leitor que Platão tentará refutar a tese de Trasímaco. A questão é como ele tentará fazer isso e se, de fato, irá conseguir refutar.

A tese de que a justiça é a vantagem do mais forte vai de encontro à proposta platônica de uma definição unitária que não permita resultados indesejáveis ao indivíduo ou à sociedade. A esse respeito, Sócrates diz: “Eu, portanto, de forma alguma concordo com Trasímaco em que o justo é o vantajoso para o mais forte.” (347e). Assim, a justiça que deveria resultar apenas em boas ações resultaria, para algumas classes, em más ações. Além do mais, em cada grupo social teríamos uma hipótese de justiça diferente, o que também não se conforma à proposta platônica, que é buscar uma definição que possa servir de parâmetro para todos os casos possíveis.

Contudo, Trasímaco defende sua tese com bastante vigor, no Livro I. Isso pode ser explicado também pelo interesse de Platão nessa tese. Um dos aspectos que mostram que Platão está bastante interessado na tese de Trasímaco é o fato de que o exame da posição do sofista é bem extenso e destoa

do tratamento dado às demais definições do Livro I. Além disso, Trasímaco é submetido a um questionamento segundo a forma típica do método socrático: o interlocutor apresenta uma tese P, Sócrates arranca dele outras teses Q e R e, por fim, Sócrates mostra que P, Q e R são inconsistentes (cf. VLASTOS, 1994). Apesar de tudo, não é claro se Sócrates refuta Trasímaco no Livro I. Fica-nos a impressão de que Trasímaco, ao término do Livro I, apresenta argumentos e definições mais bem elaboradas que Sócrates, mas, como um dos objetivos do primeiro livro parece ser o de evidenciar a necessidade de uma definição positiva de justiça e, portanto, a necessidade de ir além do método socrático², temos que esperar pelo desenvolvimento do restante do texto para verificar se Platão tem um argumento mais consistente para oferecer no lugar da proposta de Trasímaco.

O Livro I é claramente socrático, nesse sentido. Os personagens estão diante de um impasse com relação ao qual sentem-se, de certa forma, acuados por não terem uma resposta satisfatória, e a discussão se encerra aí, nesse impasse. Como diz McCabe:

[...] a discussão normalmente termina em um impasse argumentativo, em *aporia*: o interlocutor (e frequentemente Sócrates também) vê-se impossibilitado de decidir o que dizer ou mesmo o que pensar, e a discussão encontra seu término (MCCABE, 2011, p. 56).

O chamado *método* socrático é um tema que gera vasta discussão entre os estudiosos e o presente trabalho não irá oferecer um tratamento suficiente do tema. Queremos destacar, contudo, que há um consenso sobre a forma como Sócrates caracterizava a vida e o pensamento. Para Sócrates o caminho para a felicidade é a saída da ignorância e do vício, isto é, a entrada na virtude e no conhecimento. Mas os estudiosos não estão de acordo sobre como esse objetivo transparece no método socrático. Segundo Young, o desacordo se dá

[...] sobre o que exatamente está envolvido nos argumentos que empregam o *elenchos* e sobre quais são suas características distintivas [...] discordam sobre quais passagens nos diálogos de Platão envolvem o *elenchos* [...] discordam até

² Essa é a posição defendida por Reeve em: REEVE, C. D. C., *Philosopher Kings: the argument of Plato's Republic*. Indianapolis, Hackett, 2006.

mesmo se Sócrates de fato tinha um método, isto é, se tinha um modo característico de fazer filosofia (YOUNG, 2011, p. 66).

A negação de que exista, de fato, um “método socrático” nos parece exagerada. Talvez Sócrates não seja sempre consistente na forma de seguir seu método, mas algumas passagens devem ser tomadas como exemplos de uma posição e de um exame dessa posição, o que de certo modo configura uma maneira de fazer o exame e, portanto, configura um método. Isso se repete em vários textos. No Livro I, a tese de Trasímaco é apresentada e fortemente criticada segundo o método socrático. Por isso, autores como Pappas afirmam que o Livro I é um diálogo socrático, pois o argumento de Trasímaco é rejeitado por Sócrates por se mostrar inconsistente com outras teses assumidas por Trasímaco. Assim se pode “[...] caracterizar o *elenchos* simplesmente como um argumento no qual uma tese original do interlocutor é rejeitada quando se vê que ela é inconsistente com outras coisas nas quais crê o interlocutor” (YOUNG, 2011, p. 68).

A mera inconsistência ou incompatibilidade de uma primeira tese com outra não é refutação. A questão central a ser colocada neste ponto é que a primeira definição de Trasímaco, “[...] o justo não é senão o vantajoso para o mais forte” (338c), por exemplo, é contraposta por Sócrates em 339d à 340a:

Ao determinar que os subordinados façam algo, os governantes às vezes falham na avaliação do que é melhor para si próprios mas que, para os subordinados, o justo é fazer o que os governantes determinam? Nisso não estávamos de acordo? Creio que sim. Pois bem! Disse eu, lembra-te que tu estavas de acordo nesse ponto... É justo fazer o que é desvantajoso para os governantes e para os mais fortes, quando os governantes, sem querer, ordenam o que para si mesmos é mau, e para os subordinados, afirmas, é justo cumprir as ordens que lhes foram dadas. Nesse caso, ó sábio Trasímaco, não é inevitável a conclusão de que o justo é fazer o contrário do que dizes? Fazer o desvantajoso para o mais forte foi o que ordenaram aos mais fracos...

Ao afirmar que é justo que os subordinados obedeçam aos governantes e que os governantes podem errar ao implantar determinadas leis, prejudicando, desta forma, a eles mesmos, então, será justo também fazer o desvantajoso para o mais forte Trasímaco contradiz sua primeira definição de

justiça, no entanto, essa contraposição não é suficiente para negar completamente sua tese inicial. Percebemos, portanto, que a primeira tese de Trasímaco torna-se inconsistente com as alegações que ele se submete ao concordar com Sócrates.

Sócrates continua sua argumentação. Em 342e Sócrates, com o consentimento de seu interlocutor, chega à conclusão que nenhum chefe “[...] tem em vista e impõe o útil para si mesmo, mas o útil para o governado e para aquele a quem ele presta serviço [...]”. Desta forma, a tese inicial de Trasímaco não pode ser verdadeira, pois o mais forte deverá promover a justiça para o mais fraco e não para si mesmo.

Trasímaco, para defender sua tese, concorda que “[...] a injustiça perfeita traz melhores resultados que uma justiça perfeita [...]” (348b). Para este personagem, a injustiça perfeita traz melhores resultados, pois se passa pela justiça e, desta forma, seu praticante se beneficia de todas as honras advindas do que seria a justiça, já que as pessoas não conseguem ver o que realmente se passou, a injustiça. É como se as pessoas fossem trapaceadas.

Sócrates, a fim de refutar Trasímaco, caracteriza a justiça como uma virtude, pois ela se assemelha ao que é sábio e bom e a injustiça como um vício por se assemelhar com o mau e a ignorância. O interlocutor aceita essa tese com muita dificuldade (350d). A partir desta aceitação, ambos os personagens concordam que a “[...] justiça é sabedoria e virtude, facilmente, creio, ela se evidenciará como mais forte também que a injustiça, visto que a injustiça é a ignorância.” (351a). Sócrates, por sua vez, afirma, ao término do Livro I, que o conceito de justiça deixou de ser o tema central da discussão:

Se não me regalei, foi por minha causa, não por tua. Ao contrário, acho que fiz como os gulosos que pegam e provam aquilo que vai sendo oferecido, antes de saborear suficientemente o prato anterior. Parece que, antes de chegar ao que a princípio examinávamos – o que é a justiça? -, deixei escapar esse tema e dei um salto, passando a examinar se ela é ou vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; e, de novo, mais tarde, ao ocorrer a afirmação de que a injustiça é algo que traz mais vantagem que a justiça, não me contive e troquei a questão anterior por essa... Sendo assim, nada sei, e isso foi o que resultou de nosso diálogo. Se não sei o que é a justiça, dificilmente saberei se ela é uma virtude ou não e se quem a tem não é ou é feliz... (354b-c).

Parece que no Livro I Platão mostra o limite do método socrático, que não propõe uma definição, mas objetiva a análise das propostas dos interlocutores de Sócrates e isto é percebido por todos, inclusive pelo personagem principal em sua última fala, como nos mostra essa citação. É válido afirmar, portanto, que no Livro I Sócrates não encontra uma definição de justiça, pois o que está em jogo é o uso do método socrático com o objetivo de analisar o que foi proposto por Trasímaco. O uso do método para enfrentar teses como a de Trasímaco está sendo indicado, provavelmente, como fraco se pensarmos que ele é tomado como conduzindo à refutação universal da tese. Ou seja, o método socrático não é suficiente para a refutação da tese geral de Trasímaco, mas apenas para sua análise.

Entre as propriedades socráticas do Livro I podemos destacar as seguintes. Neste livro, as personagens são caracterizadas como indivíduos históricos. Além do mais, Sócrates conduz “[...] as investigações como uma espécie de justas medievais com os adversários [...]” (PAPPAS, 1996, p. 42). Podemos observar também que nos primeiros diálogos os temas estão relacionados a assuntos como a ética e a moral. Apenas nos diálogos intermediários que Platão apresenta suas noções metafísicas, quando então evidencia a importância da matemática e da geometria como áreas que apoiam o processo de conhecimento na alma. O Livro I também é um diálogo que trata, basicamente, de questões éticas, e as posições dos interlocutores de Sócrates não abrangem questões sobre a metafísica da justiça. Apenas questões sobre a formulação da justiça enquanto um substantivo que pode ser ou não aplicado em determinadas situações. Ou seja, não há, por parte dos interlocutores de Sócrates no Livro I, uma busca pela definição de justiça que possa abranger diferentes coisas, o que eles propõem são casos/exemplos de justiça que abrangem, por sua vez, casos particulares e específicos. Apesar de alguns diálogos de Platão começarem com casos particulares, como o Teeteto que se inicia com casos/exemplos de ciência, a parcialidade da definição de justiça na *República* não parece suficiente para a proposta central desta obra, que abrange, como mencionado, aspectos metafísicos e educacionais, por exemplo. Um caso particular de justiça, desta forma, pode não atingir os aspectos metafísicos, morais e/ou educacionais que a noção universal de justiça deve abranger.

Com base nestas características alguns intérpretes afirmam que o Livro I foi um diálogo escrito isoladamente e que, portanto, não faz parte do corpo da *República*. Ainda como argumento para esta concepção, afirmam que a divisão desta obra foi feita posteriormente por Platão e é arbitrária. Em nossa interpretação, se foi ou não pensado para ser um livro separado pouco importa, pois o conteúdo se encaixa perfeitamente com o restante da *República*. De fato, o Livro I é um diálogo aporético, mas nele podemos perceber que Platão antecipa vários temas que serão tratados no decorrer da obra. Assim, Pappas nos diz: “[...] Platão quer o Livro I para aludir às premissas fundamentais do seu argumento. A nível mais geral, o Livro I pode ler-se como preparação para o tratamento das virtudes na *República*” (PAPPAS, 1996, p. 43). O Livro I serve de preâmbulo para as investigações do restante da *República*. As concepções de Gláucon e Adimanto introduzidas no Livro II, por exemplo, são reelaborações das concepções de Trasímaco, no Livro I. Além disso, em 353a Platão esboça o que será uma de suas mais importantes definições na *República*, a saber “Agora, creio, entenderias melhor minha pergunta de há pouco, quando procurava saber se não era a tarefa de cada coisa o que só ela faz ou só ela faz com perfeição”. Essa citação, a nosso ver, serve de preâmbulo para a tese segundo a qual cada indivíduo deve executar a tarefa para a qual é preparado.

Em linhas gerais, o ponto de Sócrates contra Trasímaco consiste em tentar convencê-lo de que não pode haver prejuízos para os subordinados uma ação que é dita justa, uma vez que a injustiça propicia rebeliões e a justiça amizade. É importante lembrarmos que ao afirmar que “[...] o justo não é senão o vantajoso para o mais forte.” (338c) Trasímaco aceita que a vantagem em agir justamente pode beneficiar uma determinada classe (a classe dominante) e prejudicar outra classe (a dos dominados). Os justos são mais sábios, melhores e mais capazes de agir, segundo Sócrates, ao passo que os injustos nada conseguem fazer, pois estão um contra o outro. Neste sentido, atos injustos que foram bem-sucedidos tiveram, entre seus integrantes, organização e, por isso, entre os membros houve justiça, isso se levamos em consideração a definição de justiça segundo a qual o justo é uma certa organização, tanto na *polis* quanto na alma.

2.2. Um mesmo referente: a *dikaiosūnē*

Alguns pesquisadores, entre os quais David Sachs, afirmaram que os conceitos de justiça apresentados no decorrer da *República*, especialmente o de Sócrates e o de Trasímaco, se referem a objetos diferentes. A tese é a de que são conceitos ou ideias diferentes porque suas “matérias primas” são distintas. Essa leitura foi refutada por Penner num longo artigo intitulado “*Platonic Justice And What We Mean By The ‘Justice’*”³, no qual Penner argumenta que os personagens da *República* não estão falando sobre coisas diversas quando conceituam o termo justiça, embora alguns críticos da obra de Platão tenham sustentando isso. O ponto de Penner consiste num duro ataque à perspectiva defendida por Sachs no artigo intitulado “*A Fallacy In Plato’s Republic*”⁴.

Sachs desenvolve uma tese denominada “falácia da irrelevância”. De acordo com esta tese, quando Platão introduz a sua definição de *dikaiosūnē*, ele introduz um conceito novo, modificado. Desta forma, Sachs afirma que não se pode refutar uma outra coisa que não o que se propôs como objeto de refutação. Em outras palavras, para Sachs a definição de Platão de *dikaiosūnē* não é suficiente para refutar a de Trasímaco, uma vez que ela apresenta um objeto de pesquisa diferente do que havia sido proposto por Trasímaco.

Penner analisa a estrutura argumentativa da *República* de forma diferente de Sachs. Segundo Penner, todos os personagens falam de um mesmo referente, mesmo não havendo um consenso acerca do tema tratado, isto é, mesmo não havendo uma concordância quanto ao significado de *dikaiosūnē*. Desta forma, Penner rejeita a ideia de multiplicidade de objetos conceituais proposta por Sachs e defende o argumento de que opiniões divergentes não são consequência de objetos divergentes. Penner alega que Sachs comete um equívoco ao afirmar que existe uma concepção vulgar e outra filosófica no decorrer da *República*.

Para termos uma ideia mais clara do argumento de Penner, que nos parece satisfatório, retomemos sucintamente algumas ideias do Livro I.

³ Penner, T., ‘Platonic Justice And What We Mean by ‘justice’’, *International Journal of Plato Society*, 5, 2005.

⁴ Sachs, David. ‘A fallacy in Plato’s Republic’, *The Philosophical Review*, Vol. 72, nº 2, 1963.

Trasímaco tinha defendido que a injustiça traz a felicidade e Sócrates argumentou contra esta concepção. No Livro II da referida obra, Adimanto e Glaucon retomam a posição de Trasímaco, não por acreditarem nela, mas porque anseiam por uma argumentação mais refinada de Sócrates sobre o que foi proposto. Assim, Glaucon, de 357a a 367e, desenvolve o discurso de Trasímaco e pede a Sócrates que explique seu posicionamento. Segundo aquele,

[...] sendo justos, não seremos punidos pelos deuses, mas afastaremos de nós os lucros que a injustiça traz; sendo injustos, lucraremos e, com nossas preces, ainda que tenhamos cometido uma transgressão ou uma falta, nós o persuadiremos [os deuses] a deixar- nos ir impunes (366a).

O que estes personagens pretendem é que Sócrates argumente melhor, já que no primeiro Livro ele não o fez. Segundo Sachs, quando essa nova argumentação é introduzida, nos Livros II a IV, o autor da *República* desenvolve os seguintes argumentos sobre a justiça: (1) As partes da alma bem organizada são sempre mais felizes que as menos organizadas; (2) o justo é sempre mais feliz que o injusto e (3) Trasímaco, Glaucon e Adimanto estão equivocados em supor que o injusto, mesmo quando consegue sucesso, é mais feliz que o justo. Tendo estas teses em mente, Sachs então argumenta:

If this is to be a good argument, then the conception of justice involved when one infers (2) from (1) must be the same as the conception of justice involved when one infers (3) from (2); but the former conception is the Platonic conception, while the latter conception is the vulgar conception. So the argument from (1) to (2) is irrelevant to the desired conclusion (3)⁵.

Como se pode notar, Sachs acusa Platão de ter cometido um tipo de falácia da irrelevância, pois teria introduzido uma posição muito diferente sobre justiça com o objetivo de rebater a concepção de Trasímaco. A falácia está em lançar mão de uma concepção diferente e, portanto, irrelevante para a concepção que está sendo criticada. Para Sachs, a visão de Trasímaco é uma visão contratualista, enquanto que a concepção platônica é uma visão metafísica.

⁵ Cf. o resumo da posição de Sachs, oferecida por Penner, 2005, p. 2.

Penner, de seu lado, assume um ponto de vista que procura separar o objeto da discussão, isto é, o referente da discussão, a justiça, das crenças e argumentos que são oferecidos como descrições do conteúdo desse objeto. Podemos perceber que Penner irá explorar uma tese metafísica de fundo, identificada a Platão, como forma de sustentar uma distinção entre um objeto de discussão e as formulações discursivas que fazemos sobre ele. Por ora, vamos explorar um pouco mais a posição de Sachs, à qual aquela distinção será contraposta. Segundo Sachs o argumento de Platão na *República*:

Certainly no doubt is cast upon one repeatedly implied claim, a claim taken for granted in the later books and presupposed by the over-all structure of the Republic: namely, that whether one should lead a just or unjust life is to be decided by determining which life is the happier. It is, however, indispensable for evaluating the main argument of the Republic to realize that this claim cannot be understood in the same way throughout; it cannot, because of the two conceptions of justice in the Republic. I will call the first the vulgar conception of justice, the second the Platonic conception (SACHS, 1963, p. 142).

A justificativa oferecida por Sachs para sua posição é a de que Trasímaco fala da justiça no sentido vulgar e moral para o homem comum, isto é, para Trasímaco a justiça é a perspectiva praticada pelo indivíduo que deseja evitar as consequências da prática de certos atos, como o roubo e a traição. A injustiça, por sua vez, é a realização destes atos:

[...] the just man as he conceives him is less likely than anyone else to perform those acts, to embezzle, thieve, betray, behave sacrilegiously, fail to keep oaths or agreements, commit adultery, neglect his parents or the service he owes to the gods. Plato thinks the conduct of his just man, far from being at variance with the vulgar conception of justice, will exemplify it (SACHS, 1963, p. 143).

A concepção vulgar de justiça, como podemos perceber, está relacionada apenas com a moral do povo, o que, segundo Sachs, não a torna suficientemente exaurida de significado. A concepção platônica, por sua vez, afirma que a justiça é a capacidade de realização do que é próprio de cada integrante da *polis* ou de cada parte da alma de um indivíduo. Tendo em vista estas duas concepções é que Sachs afirma que há uma “falácia da irrelevância”: a definição de Sócrates

não é suficiente para contradizer a de Trasímaco, pois aquela carrega uma carga semântica muito mais abrangente, enquanto esta fica apenas num plano moral ou legal e procura captar o que está na superfície da sociedade.

Parece que Sachs não adota a perspectiva de que o Livro I é um livro introdutório em que Platão deixa que seus interlocutores exponham suas ideias para, em um momento posterior, elaborar mais e melhor seus argumentos e teses, refutando, desta forma, as concepções do Livro primeiro. Para ele, o Livro I aborda uma temática divergente dos outros livros e, portanto, não há refutação da tese de Trasímaco no decorrer da *República*. Platão se envolveria, a partir do Livro II, com os detalhes da *sua* concepção de justiça – ainda que pense que está desenvolvendo um longo argumento contra Trasímaco.

Dessa forma, o resultado, para Sachs, é o seguinte: no Livro I, Trasímaco apresenta sua concepção acerca da justiça, enquanto Platão busca uma noção de justiça em si e por si: “meu desejo é ouvir o que é a justiça e a injustiça e que capacidade tem uma e outra quando estão no íntimo da alma e mandar às favas os salários e as coisas que delas decorrem” (358b).

Penner se propõe a refutar essa tese por meio da seguinte estratégia:

First, however, I lay out in a little more detail how the Socrates of Books II-IV of the *Republic* introduces his new parts-of-the-soul theory of what justice is (sec. IV). Once I have done this, and emphasized how, on Sachs's assumptions, the change of subject *would* indeed be flagrant once one notices it, I turn (sec. V) to showing that Sachs thinks it irrelevant to the charge he brings *what* the real nature of justice might be (PENNER, 2005, p. 06).

Notemos que para Penner Sachs não compreende o que Platão está fazendo, pois do ponto de vista da concepção platônica a “real” natureza da justiça é diferente e independe de como a concebemos. A fim de tornar isso mais claro, Penner propõe uma analogia com os casos da epilepsia, doença que na antiguidade era conhecida como “doença sagrada”, mas que tinha o sentido ou significado de doença espiritual que exibia casos de obsessão. A epilepsia era vista como algo ligado à espiritualidade, à posseção de certas forças demoníacas. Contudo, enfatiza Penner, a natureza da doença é outra. O exemplo serve para notarmos a diferença entre um referente real à espera de uma conceituação adequada e as concepções que se aderem a ele. Projetando,

então, esse exemplo no argumento da República, Penner argumenta que a concepção de justiça de Trasímaco é uma concepção entre outras e não exprime o que a justiça é. A definição de Trasímaco – ou a de qualquer outro interlocutor – recebe formulações mais ou menos nos moldes como uma dada doença recebe nomes e explicações sobre sua origem, até que sua real natureza seja apreendida.

De outro lado, nota-se que Sachs ignora a oposição entre o ser e o parecer. Sabemos que, na *República*, os interlocutores de Sócrates argumentam, entre outras coisas, que parecer justo é mais importante do que ser. Sócrates, de seu lado, se distancia dessa posição e adota a tese que Platão irá conceber para ele. Platão critica o valor dado à aparência. Esse valor pode ser notado na seguinte passagem: “dizem-me que se eu, embora seja justo, não pareço ser justo também, sou injusto mas fiz que me tivessem como justo, e minha vida, dizem, será então divina.” (365b-c). Podemos observar que este posicionamento avalia como mais relevante o parecer do que o ser. Platão propõe uma teoria que prevê, antes de tudo, uma unidade capaz de definir ou mesmo caracterizar as entidades presentes em nosso cotidiano. Essa unidade é estável, fixa e em si, isto é, independe da exterioridade. Mas as concepções que se orientam pelo parecer são informadas por aspectos provenientes de uma exterioridade conceitual, isto é, as fontes são: as pessoas, os outros, o exterior. Assim, compreende-se que Platão argumentará contra um posicionamento que não busca a essência das coisas em si, como a filosofia sugere, mas busca as aparências. Isso nos permite concluir que a leitura defendida por Sachs não condiz com a perspectiva filosófica platônica e, por isso, sua crítica deve ser contextualizada nos limites desse equívoco.

A estratégia de defesa da noção de justiça, na *República*, consiste em sustentar a tese de que a justiça na cidade é um certo ordenamento de suas partes, num sistema de arranjo análogo ao que também encontramos na *psychê*. Esse argumento defende explicitamente um paralelismo entre as partes da cidade e as partes da alma, cujos detalhes abordaremos mais adiante. Nesse argumento a parte racional ou *logistikón* é a parte capaz de ditar as regras e conhecimento. Assim, quando uma pessoa sedenta se nega a beber por achar que uma determinada bebida pode causar um mal maior que a própria sede, por exemplo, ela está usando a parte superior da alma, a razão, para discernir o que

lhe é mais conveniente. A segunda parte da alma é o ímpeto, *thumos*, que é responsável por reforçar os comandos da razão. O sedento conteve sua sede porque o ímpeto agiu em conformidade com a razão, obedecendo-a. A terceira parte da alma são os desejos ou apetites, *epithumia*, “[...] companheiro de certas satisfações e prazeres.” (439e). Em uma alma injusta suas partes estarão em desordem de tal maneira que a razão não comandará e o ímpeto estará aliado aos desejos e não com a parte superior⁶.

Podemos comparar a boa ordem na *psychê* com a saúde no corpo: esta só é possível se cada parte fizer o que lhe compete. A partir deste argumento, Platão se posicionará a favor das consequências felizes que a justiça proporciona. Como nos diz Penner:

All the food, drink, wealth, and power in the world does not profit someone whose health has been destroyed, so too all such supposed advantages do not profit one with that disorder of the *psūchē* that Plato tell us injustice consist in. [...] Therefore Trasymachus is wrong to think that those who act unjustly [...] are happier than the just (PENNER, 2005, p. 08).

Segundo Penner, a proposta de construção de uma *polis* ideal tem como objetivo a estruturação da cidade sob a égide dessa analogia entre uma estrutura física sadia e o corpo social. Ele afirma também que os cidadãos da *polis* não precisam ser justos em sua totalidade, eles devem apenas ser guiados pelos guardiões perfeitos, sendo que estes são os que devem sempre agir com justeza. De seu lado, Sachs pensa que Sócrates precisa tomar a definição de Trasímaco nela mesma e refutá-la, pois o sofista não está preocupado com a real natureza da justiça:

Sach’s claim is this: what Socrates has to respond to is not to a challenge that the real nature of justice is such that it does not make us happier, but to the challenge that justice as conceived by Trasymachus does not make us happier (PENNER, 2005, p. 15).

Sachs pensa que Sócrates precisa provar que a concepção de Trasímaco não torna feliz o indivíduo. O problema da perspectiva de Sachs é não perceber

⁶ É no Livro IV da *República*, em 439a-444 a, que Platão relaciona as partes da alma com as partes da *polis*.

que Sócrates está mostrando que a definição de Trasímaco não dá conta de um conjunto importante de casos, pois ela, de certa forma, se limita ao âmbito jurídico e, portanto, não abrange situações ordinárias de justiça. Platão, por sua vez, apresenta um conceito novo que lhe parece mais adequado. Assim, não há falácia. Sempre segundo Penner, Sócrates e Trasímaco argumentam sob o mesmo ponto, ou seja, diferente do que Sachs propõe, eles não estão discutindo sobre objetos diferentes. Ambos os personagens querem saber se o que a justiça realmente é nos beneficia ou não. Assim, o que Trasímaco pensa ser o significado da palavra justiça não depende de sua veracidade ou falsidade, mas do que ele, Trasímaco, considera ser mais adequado para o momento da discussão. Penner ainda diz que mesmo que Trasímaco imagine que esteja concebendo uma definição “nominal”, isto é, uma definição que postula um significado entre outros, ele não está descrevendo essa concepção de fato. Na verdade, Trasímaco pensa estar descrevendo um sentido duradouro, objetivo e real da justiça. Sachs, obviamente, discorda disso, pois pensa que essa perspectiva essencialista é platônica, enquanto a de Trasímaco é diferente:

My aim is to show that Plato's conclusions are irrelevant to what he sets out and purports to establish. The fallacy of irrelevance that, in my judgment, wrecks the Republic's main argument is due to the lack of connection between two conceptions of justice that Plato employs (SACHS, 1963, p. 141).

Como podemos notar, Sachs não tem dúvidas de que não só as concepções são diferentes, mas também o referente tratado pelo interlocutores da *República* são outros. No próximo tópico fornecemos mais detalhes do argumento platônico, o que nos ajudará a solidificar a crítica a essa interpretação de David Sachs.

2.3. A psicologia platônica

Como já notamos acima, Platão define a justiça como um bom ajustamento das partes da alma. Este posicionamento está dentro de uma perspectiva psicológica. Mas Penner acha que o tema da justiça será mais bem compreendido se o colocarmos sob a luz da posição socrática sobre a felicidade:

In the present section, I can offer no more than a sketch of what such a *prima facie* case would look like. I shall in fact make the case not for the Platonic account of justice (as a state of psychological well-adjustment) but for the somewhat different account of justice (as an expertise pure and simple at getting one's own happiness) that we find in Socrates. For I take it that, since the broader objection would apply to Socratic expertise in exactly the same way it would to Platonic psychological well-adjustment, showing how the Socratic account can meet the broader objection will suffice for purposes of showing that the Platonic account could also meet it (merely by being at least as good an account of justice as the Socratic account is (PENNER, 2005, p.28).

O que Penner está chamando aqui de 'objeção ampla' é a mudança de referência na discussão da justiça, acusação feita por Sachs. Penner especula se uma concepção estritamente socrática não seria mais adequada como resposta a Trasímaco:

If we see how the Socratic account responds to the broader objection, we should be able also to see how this extraordinarily inward-looking and self-regarding Platonic account develops *from* the Socratic account. This is so, I think, because, as I believe, the Platonic account develops from the Socratic account solely by a change in the Platonic psychology of action – from 'Socratic Intellectualism' to a 'parts of the soul' doctrine. This parts of the soul doctrine, which I shall call Plato's 'Limited Psychological Rationalism,' involves an explicit rejection of Socratic Intellectualism – the Socratic psychology of action (PENNER, 2005, p. 28).

No texto acima o autor afirma que Platão desenvolve a psicologia socrática e a modifica por meio da introdução da doutrina da tripartição. Esse movimento platônico o coloca em contraste com pelo menos um aspecto da concepção socrática de felicidade. Enquanto em Platão o indivíduo moralmente correto e socialmente feliz é aquele que age tendo em vista a maximização daqueles bens que sua parte racional assentiu, ainda que em conflito com as demais partes, em Sócrates temos o que Penner chamará de 'egoísmo psicológico'⁷ (PENNER, 2005, P. 29), concepção segundo a qual o indivíduo age sempre tendo em vista algum fim que irá beneficiá-lo. Para fundamentar essa concepção socrática, teremos que fazer referências às doutrinas

⁷ O egoísmo psicológico prevê, sobretudo, que as pessoas são motivadas em suas ações por interesses próprios. A razão particular dos indivíduos que comandará suas ações para que eles encontrem felicidade.

socráticas, particularmente à tese de que somente a virtude é conhecimento e à tese de que o mal é ignorância. Contudo, os detalhes dessa argumentação só serão satisfatoriamente descritos nas fases posteriores dessa pesquisa.

Após estas breves observações, podemos retomar o ponto que nos interessa, de forma sintética, e mais uma vez enfatizar a perspectiva que consideramos adequada para entender o argumento da *República*. Estivemos, com efeito, explorando uma estratégia de defesa contra uma das críticas mais importantes que já foram lançadas contra esse argumento, a crítica de Sachs. Essa crítica, contudo, não está tão distante de outras que foram feitas ao projeto platônico, como a de que se trata de um projeto utópico, distante da realidade, entre outras. Sachs julga que Trasímaco e Sócrates percebem a justiça como objetos diferentes. Para Penner, contudo, o autor da *República* usa um significado do termo justiça quando o coloca na boca de Trasímaco e desenvolve o uso desse significado de forma particular e específica. Mas para Sócrates Platão oferece uma definição mais abrangente, possivelmente um modo de se referir a uma Forma. Assim, este personagem tem uma concepção de justiça em si e por si, mas não é por esse motivo que houve, como argumentou Sachs, uma modificação no objeto da discussão.

De outro lado, o Livro I nos mostra que é preciso investigar mais. Durante esse debate provisório, Platão oferece sua alternativa, assim como Céfalos e Trasímaco também o fizeram. Contudo, a proposta inicial de delimitação do significado do conceito de justiça continua como tema aberto, um objeto a ser explorado nos demais livros. Desse modo, estivemos ocupados aqui com a descrição das razões que podemos oferecer para mostrar que Sachs está enganado em sua interpretação. O exemplo da manifestação da epilepsia, já citado, foi relevante para expormos uma possível caracterização do que seja uma Forma enquanto conceito. No passado, as explicações sobre essa doença eram motivadas por argumentos divergentes dos atuais. É importante observarmos que as explicações, mesmo sendo divergentes, não se voltam a objetos diferentes. Todas tratam do mesmo objeto, a epilepsia. Do mesmo modo podemos compreender a discussão sobre a justiça, pois a definição de Trasímaco não é o que a justiça é para Sócrates, mas um tipo de explicação, um logos, uma tentativa de descrever as propriedades reais da Forma da Justiça.

Outro estudioso que examina a interpretação de Sachs é Nicholas Smith.

Smith afirma que Platão desenvolve na *República* uma teoria metafísica sobre a Forma da justiça em seus mais diversos níveis. Segundo Smith, Platão não exclui de nenhuma possível construção de cidade a justiça e a injustiça. Para ele, Platão afirma que a justiça, assim como a injustiça, é uma participação na Forma ideal deste conceito.

This recognition, however, shows us a further thing about how Plato's metaphysics must inform his conception of the analogy of soul and state. Insofar as Justice Itself – the Form – is one thing, then we should expect every one of its images (both in states and in individual people) to make reference to the same thing. The analogy of justice in the soul and the justice in the state is secured, then, in virtue of the fact that the justice in each will resemble one another, and they will resemble one another precisely because *both* sorts of justice are images of Justice Itself (SMITH, 2001, p.125).

A justiça dos indivíduos particulares, integrantes da *polis*, e a justiça praticada na *polis*, em um sentido mais geral (político ou legal, por exemplo) desta forma, têm algo em comum, são representações da Forma da Justiça. Para Smith, Platão argumenta que quem é psicologicamente justo também será justo perante a *polis*, uma vez que ambas, *polis* e alma, estarão se comportando segundo os parâmetros da Forma da Justiça. Segundo este pesquisador, a noção de justiça de Platão na *República* é uma Forma de justiça com poder explicativo sobre diferentes objetos, uma vez que há uma unidade estável do conceito que abrange distintas coisas. Mais adiante retomaremos a análise de Smith.

Para concluirmos esse ensaio introdutório do tema de nossa dissertação, importa dizer que a discussão acima teve o objetivo de introduzir um problema que identificamos na leitura do argumento da *República*: alguns antecipam críticas à concepção platônica de justiça, como a de Sachs, sem perceber que o argumento tem uma complexidade: ele começa por uma aporia (livro I) e avança para uma proposta de paralelo entre a estrutura da sociedade e a estrutura da alma. A definição de justiça, desse modo, se assemelha a uma hipótese de trabalho, não a um programa de governo. A busca da definição de justiça é uma forma de apresentar as dificuldades do tema e os problemas envolvidos na organização de uma cidade, bem como na organização ética de um indivíduo. Essa é uma hipótese platônica. Assim, nosso próximo passo é apresentar dois

aspectos da *República*: a proposta de divisão social e a proposta de divisão psíquica.

2.4. O papel do argumento da divisão psíquica e social

A discussão sobre a alma é uma parte essencial do argumento platônico sobre a justiça, uma vez que a tese platônica envolve a estruturação da *polis* que, por sua vez, é reflexo das almas que a constituem. Aliás, no decorrer de seus diálogos, Platão demonstra uma preocupação quase excessiva com a alma. Em diferentes diálogos, ele argumenta acerca da distinção entre corpo e alma. Na *República*, Platão desenvolve a tese segundo a qual a alma é dividida em três partes distintas, a saber, a razão, o ímpeto e a parte apetitiva.

É importante ressaltar que o termo ‘alma’ nos parece apropriado para verter a palavra grega *psūchē*. Outra tradução possível poderia ser ‘mente’. No entanto, este termo se aproxima da “[...] relação da consciência com entidades descobertas pela ciência moderna (por exemplo, neurônios e sinapses no cérebro), e Platão está preocupado com outros tipos de questões metafísicas, como a relação entre as Formas e os objetos particulares.” (MILLER, 2011, p. 262). Nesse aspecto, Platão e os modernos apresentam questões filosóficas distintas. Devido às preocupações e objetivos filosóficos de Platão é que podemos dizer que a tradução ‘alma’ nos parece a melhor escolha, uma vez que ela evita certos tipos de ambiguidades.

No decorrer de suas obras, as teses de Platão parecem sofrer mutações e isso não é diferente com o tema da alma. No *Fédon* nos é apresentada uma tese segundo a qual a alma é um princípio animado. Na *República* a alma é vista como tripartite. Já a alma como princípio semovente aparece em diálogos como *Fedro* e *As leis*. Neste trabalho vamos nos concentrar na tese da alma tripartite apresentada na *República*, sobretudo no Livro IV.

Embora Platão apresente pelo menos três perspectivas distintas sobre o que é alma, em um aspecto, pelo menos, estas teses se assemelham: “[...] as almas virtuosas são recompensadas e as viciosas punidas após a morte.” (MILLER, 2011, p. 262). Ou seja, mesmo apresentando mudanças teóricas no decorrer de seus diálogos, Platão se mantém firme na concepção de que a virtude sempre trará benefícios a quem a praticar.

As dificuldades interpretativas comuns aos textos platônicos se evidenciam quando o conceito de alma está em jogo. Esta dificuldade se dá, dentre outras razões, porque não sabemos se as personagens estão falando por elas mesmas ou se Platão apresenta suas posições através das personagens. Na primeira opção, ficamos com a impressão de que a expressão ‘alma platônica’ é enganadora, na medida em que é formada por posições diferente das posições platônicas. Na segunda opção, por sua vez, “[...] Platão está apresentando suas próprias posições por meio de personagens, como muitos, se não a maioria dos comentadores acredita, deve-se ainda ser cauteloso em atribuir a Platão toda doutrina expressa em seu texto [...]” (MILLER, 2011, p. 262). Esta segunda opção torna-se problemática quando percebemos diferentes teses no decorrer de um mesmo diálogo.

Esse problema tem relação, em parte, com a questão da perspectiva adequada de interpretação dos diálogos. Há três linhas principais de interpretação das obras platônicas, a saber, a particularista, a unitária e a desenvolvimentista. A abordagem particularista consiste em analisar os diálogos isoladamente, como se não pertencessem a um mesmo filósofo. A consequência de uma tal análise é não sabermos se há um *corpus platonicum* sobre a psicologia platônica. De acordo com a abordagem unitária as divergências de ideias ou teses no decorrer das obras são aparentes, ou seja, as teses, se analisadas profundamente, apresentam traços comuns. Segundo a abordagem desenvolvimentista, as teses platônicas evoluíram gradualmente a medida que Platão escrevia. Uma consequência desta abordagem é a possibilidade de determinar a ordem dos diálogos. A abordagem desenvolvimentista nos permite perceber o caminho traçado por Platão para descrever o que, no presente trabalho, faz parte de nosso estudo: a alma. Não seguiremos a abordagem particularista, pois percebemos no *corpus platonicum* um desenvolvimento nas teses referentes à alma. Também não seguiremos os passos da abordagem unitária, pois as distinções teóricas relativas à alma são, a nosso ver, evidentes e indicam desenvolvimento. Platão caracteriza a *psūchē* de três maneiras distintas. Ater-nos-emos, como mencionado, à noção de *psūchē* presente na *República*, seguindo a abordagem desenvolvimentista.

A preocupação com o cuidar da alma é uma preocupação individual e coletiva ao mesmo tempo. Sócrates não se preocupa exclusivamente com o

cuidar de sua alma, ele se preocupa também com o cuidar da alma dos jovens. E, como será melhor explicado no próximo tópico do presente texto, o cuidar da alma dos jovens tem relação direta com a educação que estes jovens recebem: “Para Sócrates essa preocupação era a um só tempo por sua própria alma e para as almas de outros – especialmente no que diz respeito à educação dos jovens”(PENNER, 2013, p. 175).

Segundo Sócrates, devemos cuidar da alma, pois ela é o instrumento do ser humano pelo qual a pessoa vive. Se cuidarmos bem da alma, então viveremos bem, já que a função da alma é “[...] cuidar, reger e deliberar, e assim conduzir a pessoa a agir bem e ser feliz [...]” (PENNER, 2013, p. 176).

Platão lida com as questões referentes a alma de diversas maneiras, como mencionado, mas em todos os diálogos há uma busca por uma definição, sobre o que é: “[...] ele frequentemente faz apelo ao dito socrático que devemos tentar entender o que uma coisa é antes de tentar saber se ela possui um atributo [...]” (MILLER, 2011, p. 263)

Para argumentar sua teoria de que uma pessoa justa vive em melhores condições do que uma injusta, Platão defende na *República* a tripartição da alma e a busca de equilíbrio nas forças que a compõem. Platão propõe que a estrutura tripartite da alma possibilita a explicação dos conflitos que ela abriga. Como explica Miller:

a razão difere do apetite porque uma pessoa que deseja beber pode deixar de o fazer por reflexão (presumivelmente sobre a saúde) [...]. O apetite difere do impulso porque o desejo de Leôncio de olhar os cadáveres venceu seu sentido de vergonha. [...] O impulso difere da razão porque Ulisses enraivecido quis matar seus servidores desleais, mas se controlou a si mesmo após refletir que seria ruim cometer um tal ato autodestruidor (MILLER, 2011, p. 268-269).

O exemplo da pessoa que tem sede e se recusa a beber, na *República*, ilustra o conflito interno à alma. A estrutura lógica do argumento é a seguinte:

1. A mesma coisa não pode fazer ou sofrer coisas opostas no mesmo aspecto em relação ao mesmo objeto ao mesmo tempo (436b8-9).
2. Se há ações opostas em X, as ações se devem a diferentes partes de X (436b9-c1).
3. Desejar A e querer não fazer A são ações opostas (437b1-

c6)

4. Algumas pessoas querem beber, mas também querem não beber (439c2-c1)

5. Portanto, a parte nelas (isto é, o apetite) que quer beber é diferente da parte (isto é, a razão) que quer não beber (439d4-8) (cf. MILLER, 2011, p. 269)

Tendo exposta essa estrutura, o autor observa um problema: aparentemente querer X e não querer X não são necessariamente ações opostas:

[..] uma pessoa não pode ter e não ter uma pró-atitude à mesma coisa e uma pessoa não pode ter uma pró-atitude e uma contra-atitude à mesma coisa. Por que não pode quem segue uma dieta ter uma pró-atitude e uma contra-atitude em relação a um doce? (MILLER, 2011, p.269).

Mas devemos notar que Platão comparou desejos e aversões a movimentos físicos, como puxar e empurrar, o que explica, então, por que as volições são tomadas como opostas e pertencentes a partes distintas. O ponto é que uma pessoa pode ter sentimentos contrários sobre o mesmo doce e mesmo que admitamos que tais volições opostas ocorrem na maior parte dos casos, não parece plausível que elas ocorram como volições produzidas pelo mesmo aspecto ou parte da alma. De um lado, uma pessoa quer o doce porque é apetitivo, o que indica que se trata de uma manifestação da parte desejante da alma. Mas de outro, se há na pessoa uma razão que alerta para não se aproximar do doce ou para não experimentá-lo, essa razão é algum juízo bem informado pela parte racional. Assim, embora muitos possam contestá-lo, o princípio expresso em 2 (volições opostas são geradas por partes distintas) é verdadeiro para Platão, porque ele defende que os desejos e as aversões são análogos às forças que impulsionam a alma do sujeito para este ou aquele lado e, de fato, é difícil conceber desejo e aversão nessa acepção de outro modo que não seja por oposição.

Houve muita discussão sobre esse sentido de “parte” na psicologia platônica. Uma coisa pode fazer “parte” de outra em pelo menos dois sentidos diferentes. Podemos entender como uma parte agregada, como o caso em que um tijolo faz parte de um muro. Mas podemos também entender como uma parte conceitual, como um arco faz parte de um círculo, como nos exemplifica Miller.

“Em contraste com uma parte agregada, uma parte conceitual depende do todo para suas condições de identidade e o todo não pode ser dissolvido em suas partes conceituais.” (MILLER, 2011, p. 270). Temos a impressão que na *República* Platão propõe a ideia de parte no sentido conceitual. Assim, a alma é tripartite conceitualmente, mas é uma unidade do ponto de vista orgânico.

A ideia de tripartição tem um uso psicológico e político no Livro IV. Platão transita da noção de justiça em uma *polis* para a noção de justiça em uma *psūchē*. Ele argumenta que, assim como uma *polis*, uma *psūchē* será justa “[...] quando cada uma de suas partes faz o que lhe é próprio.” (KEYT, 2011, p. 324). A transferência da fórmula que outrora era aplicada a *polis* para defini-la como justa para a *psūchē* gerou e ainda gera entre estudiosos da área um leque de discussões. O texto no qual essa proposta é feita é o seguinte:

Então, disse eu, o que se diz ser o mesmo, embora seja maior e menor, pela mesma razão pela qual é o mesmo será dissemelhante ou é semelhante? Semelhante, disse. Ah! E um homem justo em nada diferirá de uma cidade justa em relação ao próprio gênero da justiça, mas será semelhante. Será semelhante. Todavia, nossa opinião era que a cidade é justa quando as três classes de natureza que nela existem cumprem sua tarefa, e ela é também temperante, sábia e corajosa graças a certas condições e disposições dessas mesmas classes. É verdade, disse. Ah! Eis, amigo, a apreciação que faremos do indivíduo. Se ele tem em sua alma esses mesmo gêneros de qualidades, merecerá os mesmos nomes que a cidade, já que tem as mesmas disposições (435a-c).

Ao lermos as primeiras sentenças desta citação temos a impressão que Platão aplica uma mesma fórmula para todos os casos. Este princípio, no entanto, é rejeitado quando Sócrates diz que uma ação justa “[...] produz e preserva, no agente, a *psūchē* na qual cada parte faz o que lhe é próprio.” (KEYT, 2011, p. 325). Se o que caracteriza uma ação justa é sua capacidade de produzir e preservar, no agente, uma *psūchē* na qual cada parte deve executar o que lhe cabe, segue-se, portanto, que uma *psūchē* justa é apenas uma parte de uma ação justa.

Para Keyt, Platão, ao comparar a *polis* e a alma, parece propor muito mais um isomorfismo entre estes dois objetos de estudo do que o princípio de

univocalidade⁸ propriamente dito, que prevê, sobretudo, que uma mesma fórmula deva ser aplicada para todos os casos possíveis. O princípio de univocalidade parece não ser suficiente para as teses platônicas, pois, como mencionado, a definição de uma alma justa é apenas parte do que uma ação justa é.

A relação entre a *polis* e a alma justa parece uma relação de similaridade ou isomorfismo. Segundo esta relação, se uma fórmula define um termo em uma aplicação, ela o definirá em todas as aplicações que tem a mesma estrutura. É importante observarmos que ter a mesma estrutura não equivale a dizer que os termos analisados são idênticos. O isomorfismo é uma correspondência entre elementos de dois grupos que preserva operações de ambos.

O problema do isomorfismo é que teremos consequentemente um antropomorfismo. Se as três partes da *polis* são compostas por agentes dotados de poder cognitivo, então os apetites, o impulso e a razão deverão ser concebidos como três indivíduos, ou para ser mais clara, como três pequenos homens. Além do mais, fazer o que lhe é próprio não é apenas mover-se, mas é agir. Desta forma, quem faz o que lhe é próprio não é uma faculdade, mas um agente e um agente para agir deve ter cognição. Ou seja, o isomorfismo leva ao antropomorfismo na medida em que exige identidade entre as partes constituintes de uma *polis* e as partes que constituem uma alma.

Segundo Keyt, há um outro problema da psicologia platônica quando interpretada sob a ótica do isomorfismo. Na *polis* há uma unidade política, enquanto que na *psūchē* não há um centro de consciência. A *psūchē* é um comitê harmônico ou desarmônico dos três elementos, a saber, a razão, o ímpeto e a concupiscência. “Ela [a *psūchē*] precisa de um elemento que conheça de modo sinótico as ações e cognições de suas três partes, que as traga a um ponto de foco e aja em nome da *psūchē* como um todo” (KEYT, 2011, p. 327). O problema é que a razão não pode exercer esta função, pois nem sempre é ela quem está no comando.

De acordo com nossas leituras, o que Sócrates está propondo é a tese de que a *polis* e a *psūchē* têm os mesmos modelos em suas categorias:

⁸ O “princípio de univocalidade” é uma expressão sugerida por David Keyt em seu artigo “Platão e a justiça”, in Benson, 2011.

O que Sócrates afirma querer dizer quando afirma dos mesmos tipos naturais estando na *polis* e na *psiche* é que a *polis* e a *psiche* têm os mesmos tipos de partes. Usando a linguagem das partes e tipos, temos dois sistemas tripartites e três tipos diferentes (KEYT, 2011, p.325).

Assim, nos parece que uma parte de cada sistema, da cidade e da alma, tem sua contraparte no outro sistema. Esta forma de interpretação, denominada de princípio geral, pode ser formulada como Keyt propôs:

- a) dois sistemas têm o mesmo número de partes, se
- b) as partes de um sistema estão em uma relação unívoca com as partes do outro sistema com base nos tipos aos quais as partes pertencem, se
- c) estes tipos de partes são as sedes de certas afecções (*pathê*) e se
- d) um sistema tem a mesma qualidade em virtude de suas partes terem tal afecção, então
- e) o outro sistema tem a mesma qualidade se suas partes tiverem a mesma afecção (KEYT, 2011, p. 325-326).

Tanto a *psūchê* quanto a *polis*, mesmo sendo coisas distintas, têm os mesmos tipos de partes. Em outras palavras, podemos dizer que existe uma correspondência entre a *polis* e a *psūchê*, na qual cada elemento de um grupo corresponde a um só elemento do outro grupo. Keyt defende a ideia de similitude entre a *polis* e a alma, o que não equivale a dizer que as partes de cada grupo, *polis* e alma, sejam idênticas.

Keyt, para justificar a analogia platônica, usa o exemplo da transcrição de letras gregas. Suponhamos que um epigrafista transcreva uma inscrição grega letra por letra. Na inscrição as letras gregas estão todas maiúsculas, mas na transcrição todas minúsculas. Como o *alfa* maiúsculo não tem valor e sentido diferente do minúsculo, a transcrição não alterou a mensagem que havia na inscrição inicial. Assim, quem quer que traduza a transcrição obterá a mesma mensagem de quem traduzir a inscrição inicial. No entanto, existirão divergências entre a inscrição e a transcrição, como estar “[...] escrita em um papel e não inscrita em uma pedra, foi feita recentemente e não faz muito tempo [...] e assim por diante.” (KEYT, 2011, p. 326).

Assim, a relação entre a *polis* e a *psūchê* é parecida com a da inscrição e da transcrição. Está longe de ser óbvio que uma *psūchê* tenha partes e ainda

mais que estas partes são de mesmo número e tipos que de uma *polis*. A inscrição, à primeira vista, não se parece com a transcrição, no entanto, um olhar mais atencioso mostrar-nos-á que existe entre elas uma relação de semelhança no que diz respeito a seu conteúdo.

Parece-nos, portanto, que Platão não propõe dois tipos de justiça, mas duas aplicações distintas para um mesmo conceito. Platão vê a justiça como uma questão de educação: a psicologia das partes é também uma proposta de educação moral. Quando vemos a organização de uma cidade a partir da organização de seus cidadãos, então a tese de que se deve tomar a educação da alma como um ponto de partida para o ordenamento social da cidade não é absurda, já que toda cidade ordenada o é por duas razões básicas: ou seus cidadãos são moralmente ordenados de forma a viver de modo justo ou eles vivem de modo justo por força da lei. Platão propõe, sob a forma de uma digressão acerca da tripartição da alma, a primeira saída. Keyt, por sua vez, enfatiza a tese de que na cidade todos devem ter a mesma opinião e concórdia entre as partes da *polis*, assim como as partes da alma devem também estar de acordo. Esta proposta defendida por Keyt se assemelha ao isomorfismo: “É importante ter em mente que, para que o princípio do isomorfismo se aplique, as definições que Platão fornece da justiça e das outras virtudes devem transportar palavra por palavra da *polis* à psique” (KEYT, 2011, p. 327).

2.5. Educação moral e *dikaiosunē*

Nos diálogos Platão aborda questões referentes aos mais diversos tipos de virtude. No *Eutífron*, por exemplo, Platão trata, dentre outras coisas, da noção de piedade. Na *República* trata de pelo menos quatro virtudes diferentes, a saber: a temperança, a coragem, a sabedoria e a justiça. Sabemos, no entanto, que o foco desta obra é a busca por uma definição de justiça que possa abranger diferentes objetos e situações, como pessoas e atos. As outras virtudes, a sabedoria, a temperança e a coragem, são tratadas apenas como suporte para o tema central desta obra, que é, como mencionado, a justiça.

A discussão sobre a unidade das virtudes platônicas é exposta em pelo menos dois sentidos diferentes. De acordo com alguns estudiosos, as virtudes são idênticas, no sentido de terem as mesmas características e predicados.

Desta forma, o corajoso, por exemplo, será também justo, sábio e temperante, pois todas as características de uma dada virtude encontram-se também nas demais. Esse tipo de interpretação nos permite chegar a uma conclusão que a nosso ver parece absurda dentro do *corpus platonicum*: se todas as virtudes são idênticas, então todo indivíduo pio será também corajoso, temperante, sábio e justo?

Na *República* as virtudes estão distribuídas conforme a classe dos indivíduos. As classes da *polis* têm virtudes de acordo com suas funções. Os guardiões, por exemplo, tem a virtude da coragem, ao passo que os artesãos não a possuem. Para eles é reservada a virtude da temperança, como propriedade comum da terceira classe. Essa caracterização parece sugerir que na *República* as virtudes possuem alguma independência.

O problema da unidade das virtudes, contudo, permanece como um problema ligado à concepção socrática de saber, pois nessa concepção o conhecimento genuíno fornece ao indivíduo certa unidade à consciência. Essa unidade seria resultado do saber sobre as virtudes, de modo que seria difícil conceber um conhecimento e posse de uma virtude em separado das demais. Mas, de outro lado, é preciso esclarecer que tipo de unidade se trata. De acordo com Gregory Vlastos, as virtudes platônicas não são idênticas, mas possuem algo em comum, que é um estado mental. De acordo com esta interpretação, as virtudes estão entrelaçadas de forma que a posse de uma dada virtude pode acarretar a posse de uma outra. Assim, a coragem se dá em indivíduos que já são temperantes, mas isto não é igual a dizer que a coragem e a temperança são uma e mesma coisa.

Na *República*, a coragem é definida como a preservação ou manutenção da reta opinião diante das mais diversas situações: “tal força e preservação constante da opinião reta e legítima sobre o que constitui perigos ou não eu chamo e considero coragem [...]” (430b). A coragem, sendo a manutenção da reta opinião, só pode existir onde a educação é sólida o suficiente para evitar qualquer tipo de corrupção. Os personagens responsáveis pela existência desta virtude na *polis* são os guardiões. A temperança, por sua vez, é definida como a consonância do pior e do melhor sobre qual deve governar, tanto na *polis* quanto no indivíduo. Em outras palavras, podemos afirmar que a temperança é o domínio dos desejos. Diferente da sabedoria e da coragem, a temperança atua

em todos os membros da *polis* e não apenas em algumas classes: “sendo assim, diríamos com muito acerto que essa concordância é temperança, uma consonância natural do pior e do melhor sobre qual dos dois deve governar na cidade e também no íntimo de cada um.” (432b)

Diante de tais definições, fica-nos ainda mais claro que as virtudes na *República* não são idênticas, pois além de terem características próprias - a coragem, por exemplo, é uma certa persistência, enquanto que a temperança um ajuste de partes - elas também atuam em lugares psíquicos ou classes sociais diferentes. No entanto, a temperança deve, como mencionado, estar presente em todos os indivíduos da *polis*, mas a coragem não, apenas nos guardiões. Segue-se que quem tem coragem tem também temperança.

O indivíduo que tem a virtude da sabedoria, no entanto, possui todas as outras virtudes, a saber, a coragem, a temperança e a justiça. Este indivíduo, por sua vez, é incorruptível graças, entre outras coisas, à educação que recebeu. Apenas os guardiões-reis tem a virtude da sabedoria. A justiça, assim como as demais virtudes, é um estado da alma. Como argumenta Devereux:

Assim, mesmo que ser corajoso, no sentido de agir de modo corajoso, não é obviamente o mesmo que ser justo, no sentido de agir com justiça, pode ainda ser verdadeiro que a virtude da justiça seja idêntica à virtude da coragem: isto é, a fonte da ação justa e corajosa pode ser um e mesmo estado: ‘o conhecimento do bem e do mal’ (DEVEREUX, 2011, p. 305).

Devereux destaca aqui que o conhecimento do bem e do mal garante a posse de todas as virtudes, uma vez que o indivíduo que tem esse conhecimento tem em sua alma uma unidade que torna inseparável ou indivisível todas as virtudes, já que elas compõem um todo.

Mas esse conhecimento, na *República*, não está disponível a todos, pois nem todas as pessoas são detentores do saber moral citado acima por Devereux. Algumas, como os artesãos, têm apenas *doxa*, e como não possuem o saber, dificilmente carregarão a unidade da virtude em suas *psychai*. Assim, os soldados, por exemplo, podem ser corajosos e nem por isso serão sábios. São corajosos por manterem a opinião correta e não por possuírem conhecimento verdadeiro. Mas disso não se segue que temos como consequência que um indivíduo corajoso seja injusto ou imoderado. Como

argumenta Devereux:

[...] a *República* também preserva a tese do *Laques* de que a posse da sabedoria garante a posse das outras virtudes, pois Platão parece sustentar que se deve primeiro adquirir os hábitos e disposições das virtudes éticas antes que se possa alcançar o conhecimento da Forma do Bem – o ponto culminante da sabedoria dos governantes (518c4- 519b5). Segundo a *República*, então, pelo menos algumas das outras virtudes são separáveis da sabedoria, mas a sabedoria não é separável delas; isto é, os indivíduos podem possuir algumas virtudes sem possuir a sabedoria, mas quem é sábio possuirá necessariamente as outras virtudes (DEVEREUX, 2011, p. 315).

O ponto acima é de extrema relevância para se entender o argumento platônico sobre a relação entre o conhecimento filosófico e os demais saberes morais isolados, no que se refere ao governo da *polis*. Podemos afirmar que a posse de virtudes como a temperança e a coragem não exigem necessariamente do indivíduo a posse da sabedoria, mas a posse da sabedoria, que é oriunda de uma educação refinada, inclui a posse de todas as virtudes, ou seja, o indivíduo sábio é possuidor de todas as demais virtudes, pois ele é detentor do conhecimento e, por isso, apto a governar. Em outras palavras, a sabedoria agrega as demais virtudes, ao passo que apenas a virtude coragem não agrega necessariamente a sabedoria.

A fim de melhor argumentar sobre a *polis* ideal, justa, Platão apresenta algumas características dos guardiões. Eles devem ser brandos e impetuosos, filósofos, rápidos e fortes. Esta figura segue a imagem do homem perfeito da Grécia antiga: o homem *bom e belo*. Sendo esses integrantes tão importantes para o desenvolvimento da *polis*, eles devem ter, portanto, uma educação especial.

Em 376e, Platão começa o discurso sobre os guardiões e sua educação. O tópico mais desenvolvido nesse contexto do Livro II é a eliminação do ensino e reprodução da poesia na *polis*. Para Platão, a maior parte dos poetas retratam, às vezes por meio de alegorias, brigas e intrigas entre os deuses. Mas para Platão os deuses são causas das coisas boas, não das más. Assim, como os poetas repassam e louvam “tragédias divinas”, o filósofo acha que os jovens não compreendem as alegorias propostas pelos poetas, como foi o caso de *Eutífron*,

que tencionava acusar o próprio pai baseado na educação que recebeu oriunda deste tipo de reprodução. Ou seja, os jovens, por não terem discernimento acerca das alegorias que os mitos desenvolvem, acabam acusando os deuses das maiores desgraças. E, de acordo com Platão, os deuses não são causadores de males e sim de bens. Ainda desenvolvendo este tópico, Platão diz que não se deve inventar sobre o desconhecido. Caso não se conheça as divindades, não se pode falar de possíveis intrigas entre elas (364a-366a).

Platão elimina os poetas de sua *polis* por acreditar que, com suas histórias, eles corrompem os jovens e a educação que os guardiões devem receber. Ele exemplifica que, através das poesias, as pessoas passaram a ter um terrível medo do Hades e, portanto, o evitam a qualquer custo, preferindo se entregar a um inimigo e não à morte. Platão argumenta que é preferível morrer lutando do que se entregar ao inimigo. Sua ideia tem uma estreita relação com a concepção platônica de educação e a forma como apreendemos determinados conteúdos. É neste sentido que dizemos que a psicologia platônica abrange as mais diversas maneiras de comportamento e consciência de um ser humano.

É importante ressaltar que a educação da Grécia Antiga se dava pelas poesias. Ao expulsá-las da *polis*, Platão rompe com um modelo culturalmente instituído. O objetivo de propor um novo modelo de formação dos indivíduos e de moralidade era atingir, sobretudo, os guardiões perfeitos, para então transformar toda a sociedade, como nos diz Pappas: “A reforma educativa de Platão intenta a transformação da sociedade, no seu todo.” (PAPPAS, 1995, p. 84). Vale ressaltar também que os elementos essenciais da religião grega eram transmitidos pela poesia.

Podemos elencar, desta forma, dois pontos principais para a expulsão dos poetas da *polis*. O primeiro ponto diz respeito aos conteúdos das poesias. Em 337d-e, por exemplo, temos:

Foram eles [Hesíodo e Homero] que compuseram esses mitos mentirosos e os narravam e narram ainda aos homens. Quais são eles? Neles, o que censuras? O que se deve censurar, disse eu, em primeiro lugar e acima de tudo, é que a mentira não seja bela. Quando uma mentira não é bela? Quando alguém, no que diz, faz uma conjectura errada sobre como são os deuses e os heróis, como um pintor cujas pinturas não têm semelhança alguma com os objetos que pretendia reproduzir em sua obra.

Essa censura tem em vista, sobretudo, a educação do público jovem, pois, como mencionado, o objetivo maior é analisar a formação da estrutura psicológica e propor um modelo de desenvolvimento cognitivo e moral de toda a sociedade, o que permitirá moldar a *psūchē* e torná-la justa.

O objetivo de Platão não é apenas banir a falsidade da *polis*, mas sim banir o que ele compreende como sendo imoral e isto faz parte de seu plano educativo, que tem por objetivo inculcar nos jovens modelos corretos de comportamento. Além do mais, em 389b-c ele se posiciona de forma favorável a mentiras que podem beneficiar a *polis*: “Aos que governam a cidade, mais que a outros, convém mentir ou para beneficiar a cidade, ou por causa de inimigos ou de cidadãos, mas tal recurso não deve ficar ao alcance dos demais.”

A segunda crítica de Platão, no que tange à poesia, se baseia numa ressignificação do termo “*mimeses*” e tem estreita ligação com a tese segundo a qual cada pessoa é preparada para desempenhar a tarefa que lhe é própria:

[...] cada um de nós não é semelhante a cada um dos outros, mas, por natureza, é diferente, sendo um feito para realizar um trabalho e outro, para um outro. [...] E então? Quem agiria melhor? Quem, apesar de ser um só, exercesse vários ofícios ou quem, já que é um só, disse ele. [...] Por conseguinte, tudo cresce e se torna mais belo e fácil, quando cada um, de acordo com sua natureza e no momento certo, deixando de lado os outros, faz um único trabalho (370b-c).

Esse princípio pode ser chamado de princípio de divisão do trabalho. A ideia é que cada função é mais bem desempenhada quando o indivíduo se dedica de preferência exclusivamente a uma só função. A ideia é que, na sociedade, cada cidadão desempenhe uma única tarefa. Platão contrasta isso com os modelos miméticos encontrados nos textos dos poetas, nos quais uma única pessoa representa várias naturezas e expressões diferentes das que lhes são próprias. O ator ou a atriz, ao representarem esse modelos, assumem, mesmo que momentaneamente, as características e os sentimentos de seus personagens que não são necessariamente os seus. Além do mais, para Platão o mimetismo conduz os jovens à prática de maus hábitos. Os livros II e III, mais do que descrever uma proposta de educação, apresentam uma ideia crucial para a argumentação sobre a tese central da *República*, a saber, a argumentação da

divisão da *polis* e da alma que serve de preâmbulo para a ideia de que mais vale a justiça que a injustiça. A ideia de uma “tarefa única” é uma proposta de que cada cidadão se dedique a uma parte do todo. Essa tese abre brecha para pelo menos dois questionamentos: é, por exemplo, uma tese de que cada um só deve fazer uma coisa ou cada um só deve se dedicar a um tipo de habilidade, com vistas a aprimorá-la? Em nossa opinião, a proposta da *República* favorece a segunda, uma vez que o argumento da tripartição na *polis* sugere que a complexidade da cidade é mantida num nível de equilíbrio satisfatório quando cada uma das partes dessa complexidade segue o curso de sua natureza ou função, isto é, quando cada membro da sociedade segue o curso natural da tarefa que ele ocupa no todo. Não parece ser, assim, simplesmente a tese forte de que cada um deve fazer apenas um trabalho, mas que cada um deve buscar uma tarefa e aprimorá-la com vista a uma contribuição geral para o equilíbrio do todo. Um indivíduo pode, portanto, se ocupar de diferentes profissões ao longo da vida, mas ele deve observar se a constante mudança não prejudica o amadurecimento e a experiência que permitirão a ele se tornar o mais excelente em dada atividade. Portanto, o princípio da divisão do trabalho, em nossa opinião, é tese defensável e politicamente positiva dentro do sistema político proposto por Platão.

Podemos ver esse princípio nas reflexões sobre a educação na classe dos filósofos. As demais classes, de seu lado, não recebem o tratamento educacional que os filósofos recebem, uma vez que, em virtude de suas atividades específicas, elas encontram estímulo suficiente no poder econômico que tiram de suas atividades. Mas para que o equilíbrio do todo seja mantido e a educação com vistas ao governo seja efetiva, Platão sugere que o poder político deve manter-se separado do econômico. Por essa razão, os guardiões precisam de outro incentivo além do dinheiro. Esse incentivo é a educação. Além do mais, é através da educação que as almas serão moldadas de forma a desempenharem apenas o que lhes cabe: as atividades para as quais elas, além de inclinação natural, vão precisar de instrução.

É nesse contexto que o Livro IV começa com um questionamento, proposto pelo interlocutor de Sócrates, Adimanto, segundo o qual os guardiões não devem possuir bens materiais. A defesa desta abnegação aos bens materiais por parte dos guardiões envolve a maneira como Platão concebe a

formação ou mesmo educação dos indivíduos integrantes da *polis*. Assim, em 420d Sócrates argumenta: “[...] observa se dando a cada coisa o que lhe cabe não tornamos mais belo o todo. Principalmente, não nos obrigue agora a atribuir aos guardiões uma felicidade que deles tudo faria, menos guardiões [...]”. Esta frase antecipa dois pontos relevantes para a obra aqui analisada: o primeiro é que, de certa forma, já está implícito nela a definição de justiça que só será dada posteriormente, a saber, que o justo é cada um fazer o que lhe cabe, e, segundo, ela nos faz pensar uma certa organização para manutenção das funções na *polis*. O argumento aqui é que, sem a remuneração adequada para a efetivação das condições necessárias para o trabalho não se torna possível o desenvolvimento pleno dele. Da mesma forma, se for pago por uma tarefa um valor excedente, o produtor, responsável pelo salário, não desejará continuar desenvolvendo a tarefa que lhe compete⁹. A felicidade ou bem-estar geral, desta forma, só é possível se estiver em consonância com a classe que o indivíduo pertence e com o justo pagamento conforme o valor do seu trabalho. .

De volta ao papel educativo dos poetas, nota-se que a nova proposta de educação, com foco no cultivo da *psūchē*, enfatiza um novo tipo de modelo a ser seguido na formação. Um modelo que deve ser seguido já na infância. Assim, em 395c-d Platão nos diz brevemente como os guardiões perfeitos devem se comportar e quais os predicados que devem possuir:

“Ah! Se mantivermos o que dissemos no início, a saber, que nossos guardiões, deixando de lado todos os seus trabalhos, devem ser escrupulosos artífices da liberdade da cidade, sem se ocuparem com nada que não contribua para isso, sem fazer ou imitar outra coisa. Mas, se imitam, que imitem já desde a infância aqueles a quem lhes convêm imitar, isto é, os corajosos, os moderados, os piedosos, os que têm a nobreza do homem livre e tudo que tem essas qualidades. Não pratiquem nem sejam hábeis no imitar atos impróprios de um homem livre ou outro vício para que não venham a tê-los na realidade, como fruto da imitação. Não percebeste que, se as imitações perduram desde a infância vida adentro , as imitações se tornam hábitos e natureza que mudam o corpo, a voz e o pensamento? Sei, e muito bem!”.

Esta fala nos revela algumas características que devem ser preservadas

⁹ Esta argumentação encontra-se na *República* em 421c a 422b.

nos guardiões, a saber, a coragem, a moderação e a piedade. Ela também nos diz sobre o modelo de desenvolvimento cognitivo de Platão. Este, por sua vez, segundo a citação, não deve se basear na imitação do que não é nobre. Nobre, neste contexto, significa virtuoso ou moral.

A instrução e a educação, como formas de nutrição da *psūchē* é que poderão formar indivíduos moderados. Estes, por sua vez, são a base para manutenção de uma ordem necessária para a efetivação da justiça na *polis*: “Que ordem é essa? Disse. A instrução [...] e a educação. É que, se forem bem-educados virão a ser homens moderados, e ser-lhes-á fácil ter discernimento” (424 a)

Sendo os guardiões perfeitos os responsáveis pela manutenção do bom ordenamento da *polis* é que torna-se relevante a investigação sobre a nova estruturação da educação desta classe. A educação grega era baseada na ginástica e na poesia, vale lembrar que esta última inclui também a música. Platão ao expulsar os poetas da *polis*, que eram os responsáveis pela educação, nos faz pensar que o novo modelo que ele propõe pretende acabar com o que ele compreendia que era a corrupção de toda a sociedade. A nova forma de compreensão de aprendizagem proposta na *República* pode ter estreita relação com a elaboração da *psūchē*.

Se, como outrora exposto, a educação grega era transmitida pela poesia e tendo Platão expulsado a poesia da *polis*, então fica-nos mais evidente que o objetivo do filósofo era propor uma nova forma ou modelo de desenvolvimento cognitivo. Este novo modelo, no entanto, está entrelaçado com a forma como Platão compreende a elaboração e formação da *psūchē*. Assim, ao delimitar os conteúdos e a estrutura do que é transmitido para as crianças e os jovens ele nos diz que a aprendizagem se dá, também, pela absorção do que é cultural, ou seja, assimilamos a todo instante o que nos cerca.

Essa absorção cultural permite-nos adentrar mais uma vez no campo da psicologia platônica e explorar um pouco mais a forma como Platão concebe a cultura ideal a partir da formação dos padrões de comportamento moral e da estrutura da alma bem ordenada.

Segundo Lear, a análise da relação entre alma e cidade, em Platão, apresenta uma unidade: alma e cidade são dois aspectos de uma mesma realidade psicológica.

For *psūchē*-analysis and *polis*-analysis are, for Plato, two aspects of a single discipline, psychology, which has at its core the relation between inside and outside. What holds the *Republic* together is Plato's understanding of what holds people and polis together (LEAR, 2001, p. 170).

Na linha do que destaca Lear, podemos dizer que em Platão há uma convergência entre os aspectos educativos atrelados à alma do indivíduo e os aspectos sociais identificados na estrutura de uma cidade. Cabe-nos, evidenciarmos com se dá essa linha traçada por Platão e ver se ela possibilita ou não a existência da educação e de que maneira estes aspectos internos são externalizados na sociedade. Ou seja, como o conhecimento que internalizamos pode ser externalizado e moldar a *polis* ideal. Assim, questões como: “[...] who, psychologically speaking, are the poets? What [...] are the poets doing in making poetry? And what is Plato doing, psychologically speaking, in banishing the poets?” (LEAR, 2001, p. 170) são deixadas de lado quando traçamos um estudo da “*psūchē*” individual, mas quando analisamos o limite do que é individual e o que não é, estas questões se tornam cruciais.

Um primeiro ponto a ser enfatizado diz respeito à crença platônica de que a educação forma o caráter. Platão insiste na tese de que a formação dos indivíduos não se dá apenas por vocação natural, pois é preciso exercício cognitivo:

[...] se deve encaminhar cada um dos outros cidadãos ao trabalho para o qual tem inclinação natural, [...] não lhes damos muitas ordens importantes, mas todas serão banais, se eles respeitarem a única da qual se diz que é grande, ou melhor, suficiente. Que ordem é essa? A instrução, disse eu, e a educação. É que, se forem bem educados, virão a ser homens moderados [...] (423d-e).

A educação como forma de alimentação, nutrição e manutenção da melhor maneira de se viver, além do treinamento, é que desenvolve o caráter de um guardião, uma vez que a cultura, que é mantida pela educação, penetra profundamente na formação da “*psūchē*”. Assim, uma *polis* doente corresponderá a “*psychai*” doentes.

Desta forma, a satisfação da necessidade humana por cultura é também um processo de absorção de influências culturais na “*psūchē*”. Este processo é

denominado “internalização”. Assim, Platão parece nos dizer que a mimese, ou imitação, a que crianças e jovens tem contato através da poesia interfere na formação do caráter destes jovens:

[...] in our education and rule of children, one should not let them be free until ‘a constitution is set up inside them Just as in the polis’ [...] For Plato, we are culture-vultures: we ‘feed’ our *psūchēs* by internalizing cultural influences. That is the psychological point of culture; and its is why education and upbringing, on the one hand, and shaping of culture, on the other, play such a predominant role in the *Republic* (LEAR, 2001, p. 173).

É importante ressaltar que o processo de internalização não é consciente, mas que ele é também responsável pela existência ou não de justiça na *polis*, uma vez que as mentes moldam a *polis* ao mesmo tempo em que são moldadas e, como mencionado, “*psūchai*” justas serão consequência de uma *polis* justa.

No processo denominado externalização, por sua vez, “Plato suggests that moving culture is formed by an inverse process of psychological activity, moving outwards from *psūchē* to polis.” (LEAR, 2001, p. 174). A partir da leitura de Lear, percebemos que os processos de internalização e externalização se complementam na medida em que possibilitam uma explicação adequada das razões pelas quais a presença dos poetas na *polis* não é desejada. Se, por um lado, eles não são bem quistos por corromperem as crianças e os jovens e, consequentemente, a *polis*, por outro lado, também não podem ser aceitos na medida em que uma *polis* formada por “*psychai*” justas, depois de internalizado a cultura, não admite mentiras ou falsidades.

Como mencionado, a *polis* tem as características semelhantes a dos cidadãos, ou, para ser mais específica, dos guardiões, pois estes sim devem agir sempre com justeza. A *psūchē* dos guardiões é que molda a *polis*, eles devem, portanto, ser justos para que *polis* também o seja. Só depois que os guardiões moldarem suas “*psychai*” através da internalização da ordem divina é que estarão aptos a moldar também a *polis*. Na *polis* ideal, depois de internalizarmos, pelo processo educacional, nosso papel cultural, nós externalizamos o internalizado no nosso papel social. É por meio deste processo de internalização – externalização que nos tornamos aptos a seguir a lei segundo a qual cada um deve fazer o que lhe cabe.

Vale ressaltar também que através do processo de internalização a classe “apetitiva”, tanto da alma quanto da *polis*, usa, na medida de suas possibilidades, a razão para compreender, ou mesmo aceitar, que a melhor forma de satisfazer seus desejos é segundo as leis. A pessoa “apetitiva” obedece às leis não por compreendê-las, mas com vistas em seu próprio bem. Apesar de sua parte racional estar focada em seu ganho, ele conclui que a melhor maneira de fazer isto é seguir as leis da *polis*.

2.6. Passagem ao argumento das Formas

Pretendemos, nos capítulos subsequentes, examinar a ligação da justiça com a Teoria das Formas. Para tanto nos debruçaremos sobre o problema de saber se há, na estrutura da *República*, uma Forma de justiça. Analisaremos também as possíveis consequências desta ligação com a maneira como Platão defende sua argumentação no texto da *República* e, finalmente, descreveremos o impacto dessa ligação na teoria platônica da ética.

Até o momento procuramos evidenciar a importância da analogia alma-cidade para a definição de justiça proposta nos livros iniciais. É através de tal analogia que Platão desenvolve também suas concepções filosóficas acerca do desenvolvimento moral dos indivíduos e da *polis*. Percebemos, portanto, que Platão não faz apenas uma analogia entre a *polis* e a alma ou “*psūchē*”. Ele elabora algo mais complexo: uma espécie de isomorfismo em que o interno e o externo são constituídos reciprocamente. Era preciso que deixássemos, na dissertação, bem clara essa analogia, a fim de destrinchar seus aspectos ainda controversos, como a tese de que Platão teria defendido um isomorfismo estrito em que alma e cidade teria as mesmas partes.

Olhando novamente sobre o conjunto do que expomos acima, nos parece que o objetivo principal de Platão ao expulsar os poetas da *polis* é refinar o processo educacional de internalização, acabando assim com os ciclos educacionais corruptíveis e, portanto, com a injustiça na *polis*. Para alcançar este objetivo, ele faz uma analogia entre o que seriam as partes constitutivas da alma dos indivíduos e a relação destas com as classes constituintes da *polis*.

Procuramos, desta forma, mostrar que a relação alma-cidade serve de preâmbulo para um novo modelo moral e educacional de formação dos

indivíduos e da *polis* em geral.

Na sequência, veremos efetivamente como o argumento sobre a existência das formas apoia o argumento sobre a analogia alma-cidade e que contornos dá ao argumento central da *República*.

3. AS FORMAS ENQUANTO PROPRIEDADES IMUTÁVEIS

O objetivo do presente capítulo é expor os elementos essenciais da teoria das Formas para então relacionarmos com a proposta de uma Forma de justiça. Para tanto, analisaremos primeiramente as possíveis razões que motivaram Platão a formular esta teoria. Num segundo momento analisaremos as influências epistemológicas da teoria das Formas, isto é, os problemas de conhecimento que motivam sua postulação. Não é possível analisar as Formas em Platão sem fazermos um estudo não só de sua ontologia, mas também de sua epistemologia, uma vez que não há uma partição das áreas do saber em Platão. Assim, quando estudamos uma obra cujo tema central se encaixa no que denominaríamos ética, por exemplo, percebemos elementos da metafísica e da epistemologia. Ou seja, há um isomorfismo na abordagem das diferentes áreas do saber. Posteriormente a este diálogo com as áreas do saber, propomos uma análise da teoria das Formas e do conceito de justiça da *República* que prevê, dentre outras coisas, que a justiça é sempre vantajosa em relação à injustiça.

3.1. As influências da Teoria das Formas

O objetivo principal deste tópico é investigar quais foram as razões que levaram Platão a postular a Teoria das Formas. Esta investigação é complexa, uma vez que “[...] os diálogos de Platão manifestam o quanto o autor beneficiou-se do patrimônio cultural de sua civilização” (SILVA, 2010, p.119). Platão utiliza vários aspectos da cultura e do pensamento moral, político e matemático da Grécia Antiga para desenvolver algumas de suas teses.

O Sócrates histórico, além dos fatores culturais e intelectuais, foi também fonte de inspiração para Platão. Nos primeiros diálogos, os chamados diálogos socráticos, eram buscados conceitos políticos e morais que fossem absolutos, ou seja, a esta altura para Platão existiam conceitos universais dotados de invariabilidade:

Enquanto Sócrates mostrava-se convencido de que haveria paradigmas fixos das qualidades morais para governar a reta conduta, na crença de seus adversários sofistas o norte de toda ação estaria na experiência e no hábito (SILVA, 2010, p. 121).

A tese que Platão herda de seu mestre vai de encontro à dos sofistas. Podemos afirmar que por mais que as teses platônicas não estivessem em consonância com as dos sofistas, foi a partir do diálogo e das discussões com os sofistas que Platão formula várias de suas teorias, inclusive a das Formas.

A máxima protagórica “o homem é a medida de todas as coisas” resume o relativismo e a valorização da retórica. Platão, ao longo de seus diálogos, propõe, como mencionado, teses que são contrárias a estas que os sofistas defendem, como, por exemplo, que a verdadeira opinião é de quem melhor sabe argumentar. Sócrates em diversos diálogos questiona seus interlocutores sobre suas teses, deixando-os constrangidos, pois são eles, seus interlocutores sofistas, um dos responsáveis pela educação dos jovens e, por isso, imagina-se que são eles os mais capacitados para responder aos mais diversos questionamentos. Mas cada vez que Sócrates os questiona ficam embaraçados por não terem respostas satisfatórias. Na *República*, Trasímaco, ansioso por elogios, ataca Sócrates por questionar a todos e por nem sempre responder às questões colocadas. Em alguns diálogos, ficamos com a impressão que Sócrates refutou seu adversário sem, ao final, responder: “Aí está a habitual ironia de Sócrates... Eu sabia disso e aos presentes já havia prevenido que tu não querias responder, que fingirias nada saber e tudo farias, menos responder, se alguém te fizesse uma pergunta.” (337b). Trasímaco critica duramente a forma como Sócrates conduz os diálogos e questiona seus interlocutores. O fato de Sócrates, algumas vezes, não emitir sua opinião incomoda Trasímaco.

Para os sofistas, segundo Platão, parece haver subjetividade e não objetividade no conhecimento. Podemos observar isso se pensarmos a diversidade de respostas que dão para um mesmo fato. Diferente do que Sócrates propõe, para eles qualquer opinião pode ser verdadeira. Desta maneira, o que parece bom para uma determinada pessoa não será para outra:

No entendimento de Sócrates, tornando o homem, considerado individualmente, o critério da verdade de seus julgamentos, o sofista elimina a objetividade necessária que para ser conhecimento um juízo deve apresentar [...] (SILVA, 2010, p. 122).

Se pensarmos que a verdade, ou melhor, a opinião de cada um é verdadeira, então não podemos chegar à conclusão que não existem pessoas mais sábias que as outras, pois cada uma seria a medida de sua sabedoria. Assim, os sofistas não estariam aptos a ensinar, pois não teriam mais conhecimento que as pessoas em geral. Além do mais, se o ser humano é a medida de todas as coisas então chegamos à conclusão que tudo é relativo. Se esta proposição (tudo é relativo) for verdadeira então temos uma contradição, pois sendo verdadeira, então “tudo não é relativo” também terá de ser verdadeira, o que torna a primeira proposição falsa.

Protágoras argumenta afirmando que a sabedoria de uma pessoa não está na veracidade de suas proposições, mas na eficácia, ou seja, na possibilidade de convencimento. Górgias, por sua vez, apresenta a tese segundo a qual “o bom orador será, pois, capaz de conduzir a alma de seus ouvintes e convencê-los do que desejar.” (SILVA, 2010, p. 125). Estas proposições apresentadas por alguns sofistas contrariam a tese platônica de existência das Formas assim como também contraria a noção de ciência defendida por Platão. Aqui, as opiniões valem mais que o conhecimento acerca das coisas e isto, na epistemologia platônica, é inconcebível, uma vez que o conhecimento de um determinado fenômeno natural, por exemplo, não é suficiente para que este fenômeno aconteça ou não. Ou seja, conhecermos ou não como as plantas são polinizadas não faz com que a polinização ocorra de forma diferente. Mesmo não sabendo exatamente o que é a polinização e atribuindo-a a um mito, ela acontecerá da mesma forma, pois ela não depende do saber que dela temos.

É importante, no entanto, evidenciarmos que a maior parte das informações e descrições a cerca dos sofistas nos foi transmitida por Platão. Sabemos, todavia, as ressalvas que este filósofo tinha em relação aos sofistas, por isso torna-se relevante enfatizarmos que para Protágoras, por exemplo, não há conflito entre opinião e conhecimento como há para Platão. Portanto, algumas críticas lançadas por Platão aos sofistas envolvem uma interpretação que parece uma petição de princípio. A ideia que Platão quer comprovar/justificar é usada como argumento, como se uma conclusão fosse também a premissa inicial ou mesmo o argumento central. Apesar de todas as críticas deixadas por Platão aos sofistas, eles nos deixaram também grandes

legados, em especial no que diz respeito as variações culturais de diversos povos.

A filosofia platônica forma-se, em grande parte, das discussões deixadas pelos sofistas. Platão partiu do problema dos valores morais, resultado de sua proximidade com Sócrates, para então elaborar teses epistemológicas, metafísicas e ontológicas. A busca pela definição dos termos morais tinha também como objetivo enfatizar o fato de que a reta conduta não poderia ter como embasamento valores particulares e subjetivos: “[...] mas que existiriam padrões éticos absolutos ou cujo conhecimento dependeriam o reto juízo e a boa ação. Fundar racionalmente a ética parece ter sido, então, o objetivo inicial da hipótese das Formas.” (SILVA, 2010, p. 136). Podemos afirmar, portanto, que inicialmente a teoria das Formas parece ter sido criada para solucionar de forma objetiva conflitos éticos. Esta afirmação, no entanto, é especulativa, uma vez que em diálogos como a *República* o interesse maior de Platão não parece ser a moral, mas sim a epistemologia ou mesmo a ontologia.

Na *República*, por exemplo, ao assumir a natureza ontologicamente independente do justo em si “[...] a preocupação passa a ser com a natureza destas entidades e com o conhecimento que lhes concerne.” (SILVA, 2010, p.136). Ou seja, a definição do justo na *República* implica a busca da essência das entidades que perfazem e dão suporte para a existência da justiça na *polis*, tais como a coragem, a sabedoria e a temperança.

Desta forma, podemos perceber que as entidades que dão suporte para a definição de justiça e que também a justiça são representações de Formas no mundo sensível. Ao examinar o que é a coragem, Platão busca elementos perceptíveis as nossas vivências: “Quem, disse eu, para dizer se uma cidade é covarde ou corajosa, voltaria os olhos para outra coisa que não fosse essa parte que defende indo ao campo de batalha?” (429b). As analogias entre o mundo sensível, o campo de batalha, e a metafísica platônica são também uma maneira de evidenciar que, diferente do que muitos pensam, o mundo sensível tem relevância para as construções das teses de Platão. Ao propor a Teoria das Formas o filósofo ateniense não extingue o mundo sensível, ao contrário, as Formas que garantem a “[...] realidade do universo sensível e sua cognoscibilidade possível.” (SILVA, 2010, p.141). Nesse tema importa, sobretudo, notar que Platão delega um valor grande ao mundo sensível ou

material. Se não fosse assim não teria, por exemplo, elaborado um modelo de formação que contemplasse toda a *polis* e que mostrasse aos governantes o que é e como fazer para bem atuar.

Os Livros V a VII da *República* têm como tema central a educação dos guardiões. Para Platão, a educação destes homens deve ultrapassar os limites do cotidiano e, portanto, do mundo sensível, pois só assim eles terão domínio do Bem e governarão a *polis* com justiça. Por isso, é nos Livros V-VII que Platão argumenta suas propostas metafísicas.

Utilizando a analogia do mito da caverna, Platão retrata o progresso da alma que é submetida à educação. Para ele, as almas submetidas à educação elevam-se além das condições ordinárias dos seres humanos. A alegoria da caverna reúne duas distintas ideias sobre o mundo empírico e suas habilidades. A primeira é a de que tudo é aparência vazia e a segunda é de que mesmo o mundo sensível tendo aparência de vazio, ele envolve forças repressoras das quais as pessoas precisam ser libertadas. Ou seja, o mundo cotidiano e sensível é ao mesmo tempo insólito, na medida em que não apresenta realmente as coisas como elas são apenas sombras ou representações, e poderoso, pois as pessoas vivem manipuladas por seus objetos. É também esta ambivalência do mundo que é atacada por Platão na *República*.

Quando os futuros guardiões, graças à educação, saem da caverna são capazes de olhar diretamente o sol. O sol, de acordo com este mito platônico, representa o Bem. Esta analogia nos permite afirmar que “[...] a explicação e a compreensão devem revelar por que é ‘para o melhor’ que as coisas deveriam ser de um modo e não de outro.” (WILLIAMS, 2000, p.44). A concepção de “o melhor” deve ser pensada abstratamente. Platão parece estar preocupado com assuntos tais como a beleza e a simplicidade matemática das relações últimas entre as coisas. “Para o melhor” é uma expressão que significa o interesse em ser liberto e distanciado dos anseios humanos finitos. Platão é pessimista com relação a vida cotidiana. Prova disto é a saída da caverna em direção ao sol, o que significa o abandono de interesses puramente humanos por parte dos filósofos.

Platão nos proporciona um outro modelo da relação entre a experiência cotidiana e a mais alta realidade. É proposto que imaginemos uma linha dividida em duas seções. A primeira diz respeito ao conhecimento e a todas as coisas

que podemos conhecer. A segunda, que está na parte inferior do traçado, corresponde à opinião e a todas as coisas que podemos ter apenas opinião. Suponhamos que estas duas partes fossem novamente divididas em duas subseções. A ênfase não está nas coisas que podemos ou não ter conhecimento, mas em métodos de adquirir opinião ou conhecimento. A subseção mais baixa se relaciona com as sombras e os reflexos. Enquanto que a subseção de cima relaciona-se “[...] com as coisas comuns tridimensionais.” (WILLIAM, 2000, p. 46). Basear-se em sombras ou reflexos é o segundo melhor modo de adquirir opiniões sobre objetos sólidos comuns. Há, portanto, um estado mental que é pobre ou o segundo melhor para o conhecimento da realidade imutável. Este é, para Platão, o estado mental dos matemáticos.

Platão reconhece duas limitações da matemática de sua época. A primeira é que ela, mesmo compreendendo a insuficiência explicativa dos diagramas se baseava neles. A segunda limitação é que a matemática também se baseava em axiomas ou afirmações não demonstradas. Tendo estas delimitações em vista, este filósofo

[...] aproveita a oportunidade de descrever a educação dos guardiões para esquematizar um programa finalmente ambicioso de pesquisa, que irá derivar todas as afirmações matemáticas de verdades mais altas e mais gerais, chegando finalmente a uma estrutura inteiramente racional e perspicua que em algum sentido depende do auto-evidente ponto de partida do Bem (WILLIAMS, 2000, p.46).

Ou seja, Platão aproveita a oportunidade de descrever a educação dos guardiões para propor um programa de pesquisa. Neste programa todas as afirmações matemáticas são derivadas de verdades mais gerais. Estas verdades formam uma estrutura racional que depende, em algum sentido, do conceito de Bem. Este projeto de conexão com o Bem, contudo, é altamente problemático na literatura, dadas as escassas abordagens sobre isso no conjunto de textos de Platão.

A realidade da mais alta linha corresponde às Formas, ou seja, objetos eternos, imateriais, imutáveis e do conhecimento racional, *a priori*:

Platão não cessou de pensar que havia objetos abstratos da compreensão racional, existindo independentemente do mundo

material, mas ele acabou vendo que um único e mesmo tipo de objeto não poderia servir em todos os papéis que dele eram requeridos na *República* (WILLIAMS, 2000, p. 47).

Podemos, desta forma, pensar que há uma relação de coordenação e subordinação entre as Formas e os objetos sensíveis. Estes últimos estão subordinados àquelas, pois existem em virtude das Formas. O que Williams está sugerindo ao dizer que Platão não se contentou com apenas um objeto é que o filósofo viu nas Formas um meio de fornecer explicações sobre a essência de diferentes objetos de investigação. Vamos expor esse aspecto de modo mais detalhado no tópico seguinte.

3.2. A origem das Formas: o problema do mundo sensível

Segundo Aristóteles, foi Platão quem formulou as Formas como se fossem “separadas”. Forma, neste contexto, designa a característica “[...] ou o caráter em virtude das quais muitas coisas particulares são do mesmo tipo.” (WILLIAMS, 2000, p.48). Ou seja, se há uma Forma, os particulares referentes a esta Forma terão o mesmo nome. Dizer, como mencionado, que as Formas são separadas equivale à afirmação de que a qualidade existe mesmo que não exista nenhum particular que a possua. Esta é a abordagem da teoria do significado para as Formas.

As Formas são objetos de estudo matemático ou têm, pelo menos, forte ligação com eles. Segundo esta visão da possibilidade de um conhecimento *a priori*, os geômetras usam diagramas particulares, materiais, no entanto, eles não falam sobre estes diagramas. Falam de outras coisas como de triângulos formados por linhas retas sem nenhuma espessura.

Os triângulos dos geômetras são perfeitos. Essa ideia Platão aplicou a outros objetos também: uma Forma é um paradigma. As concepções de Forma como paradigma e Forma como característica geral vêm atreladas com grande força quando encontramos nas coisas particulares uma qualidade que ocorre, segundo nossa experiência, de um modo imperfeito. O exemplo que Platão sugere para estas coisas é o da beleza.

Os triângulos dos geômetras e qualidades como a coragem são ingerados e imutáveis. Pessoas particulares podem deixar de ser corajosas ou assumir

postura de corajosos, mas a coragem e outros predicados deste tipo não mudam. Logo, percebe-se o contraste fundamental entre as Formas e o mundo que nos cerca. As primeiras, as Formas, são ideias gerais imutáveis e o segundo, o mundo sensível que percebemos cotidianamente, está em constante transformação.

No *Fédon*, no entanto, Platão usa as Formas para explicar a noção de mudança. Este diálogo trata, basicamente, da imortalidade da alma: “O Fédon, trata as Formas como se partes dela pudessem ser ingredientes transitórios ou ocupantes de coisas materiais (assim como falamos da umidade da parede)” (WILLIAMS, 2000, p. 49). Em outras palavras, a Forma “Vida” se associa com um ser particular e material, Sócrates, de tal forma que haverá um item, o estar vivo de Sócrates, que é indestrutível quanto a forma, mas, ao mesmo tempo, tão individual quanto Sócrates. Este item é a alma de Sócrates ou o próprio Sócrates liberto de seu corpo.

Como mencionado, Platão afirma que, ao contrário das Formas, os particulares no mundo material estão mudando e esta contínua mudança não diz respeito apenas ao tempo, mas também ao fato de as afirmações sobre coisas materiais serem apenas relativa ou qualificadamente verdadeiras. Por exemplo, afirmar que um determinado objeto é de uma tal cor pode ser verdadeiro dentro de um ponto de vista, mas pode não haver consenso a respeito da cor deste mesmo objeto. Apenas as Formas podem ser absolutas ou qualificadamente verdadeiras.

As coisas materiais são imperfeitas, diferentemente das Formas: “Apenas o que é no mundo das Formas ‘realmente é’, o mundo da percepção diária está ‘entre o ser e o não ser’, e é mera aparência ou é como um sonho; apenas o ‘ser’ pode ser objeto de conhecimento, enquanto o mundo do ‘devir’ é objeto da mera opinião ou conjectura.” (WILLIAMS, 2000, p. 51).

Platão reconheceu em vários pontos da *República* as problematizações que as Formas podem ocasionar. Algumas destas problematizações são: haverá Forma para termos gerais que correspondam a feiura, por exemplo? Seguindo as explanações no *Fédon*, haverá uma Forma para explicar como a primeira Forma tem as propriedades que tem?

No *Sofista*, Platão apresenta questões arbitrárias à metafísica desenvolvida na *República*, pois reconhece que não pode haver dois mundos de

aparência e realidade: “Se algo parece ser assim: a aparência em si mesma deve ser parte da realidade.” (WILLIAMS, 2000, p.52). O *Teeteto*, por sua vez, desenvolve uma teoria da percepção sensorial completamente diferente da desenvolvida na *República*. Semelhante divergência acontece no diálogo *Sofista*. Assim, percebe-se que ideias de conhecimento e opinião expressas na *República* sofrem alterações no decorrer dos diálogos posteriores.

3.3. As Formas e a hipótese explicativa do saber

Alguns autores enfatizam que a Teoria das Formas é uma das mais ricas contribuições de Platão à Filosofia. As Formas “[...] são eternas, objetos imutáveis, cada uma com sua natureza única que apreendemos com nossas mentes, não com nossos sentidos.” (GIL, 2011, p. 177). Podemos observar, a partir desta citação, que as Formas fazem parte da epistemologia e da metafísica platônica, pois, dentre outras coisas, elas referem-se ao que somente a razão pode conhecer e ao que não pertence ao plano do sensível, uma vez que este está em constante transformação e as Formas não.

A Teoria das Formas é, sem dúvida, uma das propostas mais complexas do *corpus platonicum*. A partir dela podemos inferir diferentes interpretações e teses sobre conhecimento ou sobre a linguagem, tais como a resposta nominalista e a resposta essencialista. Perguntas como: as Formas são *apenas distintas* das coisas que participam delas ou elas são *separadas de fato* das demais coisas? Uma resposta nominalista diria que são apenas distintas, mas uma resposta essencialista diria que elas são de fato separadas, pois representam essências. Vários leitores notam que a *República*, assim como o *Fédon*, não oferece uma explicação sistemática das Formas. Na *República*, Platão refere-se às Formas apenas para explanar e detalhar a educação do filósofo. Assim, é para justificar a presença dos filósofos enquanto governantes e qual a razão de eles fazerem leis perfeitas, além de explicitar como “[...] preparar os guardiães para governarem como filósofos, dada sua existência na cidade platônica, ou como preservar a sua existência de uma cidade que podemos reconhecer como perfeita [...]” (PAPPAS, 1995, p. 138) que Platão desenvolve uma teoria sobre as Formas no escopo de sua epistemologia. Os filósofos são aptos ao governo, pois são os únicos na *polis*

que conhecerem as Formas e estas, com efeito, regulam o governo da cidade, conforme já sugerimos na descrição da analogia alma-cidade. Ao explicitar o rigor da educação dos filósofos, Platão, na *República*, sistematiza um modelo educacional, como mencionado, que relaciona-se diretamente com sua epistemologia e metafísica.

De acordo com a tradição filosófica ocidental, a origem da epistemologia está, principalmente, nos diálogos platônicos. A interpretação desenvolvimentista, que escolhemos seguir nesta pesquisa, nos permite afirmar que os primeiros diálogos podem ser tidos como proponentes de problemas epistemológicos. É importante especificarmos em quais condições um texto pode ser considerado epistemológico, pois o fato de a palavra epistemologia ser proveniente do grego antigo não é motivo suficiente para acordarmos que os diálogos de Platão sejam epistemológicos. Devemos perceber as razões mínimas e necessárias para que um texto seja cunhado como ‘epistemológico’. Os primeiros diálogos platônicos podem receber esta alcunha, visto que Sócrates questiona incansavelmente seus interlocutores a fim de alcançar deles um conhecimento sobre o tema de que tratam. Os interlocutores, por sua vez, quase sempre falham, pois não conseguem chegar a uma resposta satisfatória, dentro da visão platônica.

Todavia, Sócrates não desenvolve um conjunto de condições necessárias para a posse do conhecimento e, portanto, não existe, nos primeiros diálogos, uma análise positiva do que seja o conhecimento. Os primeiros diálogos dedicam-se mais a questões morais. Sócrates tenta encontrar modos de distinguir a competência moral genuína da simples opinião. Para tanto, formula testes para a certificação dos realmente virtuosos. Acontece que as “certificações socráticas” ficam quase inteiramente sem relatos. Mesmo descrevendo e detalhando pouco os testes, Platão relata que as pessoas mais se acham sábias e virtuosas do que são na realidade¹⁰.

Sócrates considera as artes fontes de competência genuína. Um fornecedor de determinado tipo de arte autentifica seu conhecimento ao produzir resposta ou explicação apropriada sobre a arte que produz. No entanto, o “requerimento de explicação”, isto é, as propriedades que distinguem

¹⁰ Algumas ideias dessa seção decorrem de nossa leitura do texto de M. Ferejohn “O Conhecimento e as Formas em Platão”, que está em BENSON, 2011.

uma coisa da outra¹¹, não é bem definido pelo personagem principal dos diálogos platônicos e, por isso, é entendido de diversas formas por seus interlocutores.

Neste projeto de certificação do saber, Sócrates se preocupa especialmente com a determinação de conhecimento dos que se dizem sábios e não apenas em “[...] decidir diretamente sobre uma pretensão particular de conhecimento que seu interlocutor faz durante o curso da interrogação” (FEREJOHN, 2011, p. 147). Como mencionado, Platão em seus diálogos não está interessado nas opiniões de seus interlocutores, ou seja, na subjetividade das respostas, como parte dos sofistas, mas sim em um conceito que caiba aos mais diversos casos e pessoas, um conceito tido como verdadeiro que possa ser aplicado em diferentes situações. Esta maneira de interrogação e certificação de conhecimento consiste em verificar se o interlocutor é capaz de tudo responder sem cair em incongruências e contradições. Este tipo de questionamento não nos diz exatamente a forma que uma explicação deve tomar.

Sócrates concebe seu programa de certificação de um modo impessoal, por isso usa a primeira pessoa do plural. A impessoalidade é seguida, quase sempre, de verbos na primeira pessoa do plural. Usa-se de impessoalidade quando o objetivo não é falar de um sujeito específico, delimitado, ou seja, o objeto principal em casos de impessoalidade não é o sujeito que fala, suas peculiaridades e opiniões, mas o conteúdo da fala. Ele, Sócrates, procura analisar quais as condições necessárias que uma pessoa deveria ter ou satisfazer para constar como conhecedora de um determinado assunto. Assim, é preciso definir o que é o tema que se discute. Por exemplo, é preciso saber o que é a justiça para definir alguém como justo ou mesmo dizer se ela é uma virtude ou não. Assim, após as observações e teses de Trasímaco no Livro I da *República* Sócrates diz: “O resultado é que nada aprendi em toda nossa discussão. Pois, se eu não souber o que é a justiça, de modo nenhum poderei saber se é ou não uma virtude e se quem a possui é feliz ou desgraçado.” (354c). Sócrates evidencia neste trecho, com clareza, que antes de qualificarmos a justiça devemos conceituá-la, pois ao contrário as qualidades e predicados

¹¹ Conforme a argumentação de Ferejohn, 2011.

poderão não estar bem empregados.

A “despersonalização” (FEREJOHN, 2011) dos testes socráticos contribui para o desenvolvimento da epistemologia platônica, pois neste tipo de questionamento percebe-se “[...] formas comparativamente específicas e precisas muito mais em linha com o que pode razoavelmente ser visto como as condições *filosóficas* plausíveis da posse de conhecimento genuíno.” (FEREJOHN, 2011, p. 148). Ou seja, a despersonalização dos testes tem também como objetivo definir quem realmente pode possuir determinado conhecimento, assim como as condições para se adquirir este conhecimento.

O requerimento de explicação geral, nos contextos de certificação impessoal, recebe duas distintas especificações. Uma destas especificações é que os competentes genuínos saberão e serão capazes de exprimir em palavras o que é o tema de sua competência. O requerimento é apresentado como um princípio metodológico que “[...] determina a *ordem* própria das investigações socráticas” (FEREJOHN, 2011, p.148). É importante enfatizar que Sócrates compreende o requerimento de explicação como um relato definicional, ou seja, uma definição do tema da competência. A segunda variante do requerimento de distinção se origina da capacidade de competência genuína. Nesta variante, o interlocutor deve apoiar seu juízo não em sua autoridade, mas sim em explicações. Ou seja, não basta dizer o que é, deve-se dizer a forma essencial que possibilita ou que justifique que as coisas sejam da forma como são.

Sócrates não se compromete em dizer que a forma essencial de uma virtude pode originar uma pessoa ou ato virtuoso. Ele evidencia que fatores como formação e treinamento possibilitam a prática de um ato virtuoso. Recomenda-se que interpretemos passagens que exemplificam esta ideia como ‘prioridade explicativa’, pois as respostas definicionais, o que é X, explicarão o motivo de tais ações ou pessoas serem classificadas como X. Em diálogos jovens, Sócrates explora as características permanentes que uma pessoa supostamente genuína deveria possuir para ser considerada genuinamente competente. Nos diálogos posteriores, o personagem principal, Sócrates, muda seu enfoque e começa a explorar “[...] que condições devem ocorrer para que uma pessoa - *em uma dada ocasião* - seja dita possuir conhecimento, em oposição a meramente ter uma crença verdadeira.”

(FEREJOHN, 2011, p. 149). Aqui nos é dado não apenas o que é X, mas também as razões pelas quais uma situação ou pessoa recebe esse atributo além de nos ser dado também os motivos pelos quais X é X.

Sócrates, após concluir que não há diferença prática entre o conhecimento e a crença verdadeira, faz uma distinção conceitual entre estes dois termos. Segundo ele, o conhecimento genuíno é estático, fixo. Já as crenças verdadeiras não valem muito até que se estatizem como explicações causais. Sócrates, a partir de então, passa a se interessar por ocasiões em que alguma pessoa pode realmente possuir conhecimento: “Diferente da variante definicional, que se liga primariamente ao *sujeito cognoscente*, como uma condição necessária para a atribuição do conhecimento *em alguma ocasião particular*.” (FEREJOHN, 2011, p. 150). Podemos fazer uma analogia entre a fala de Ferejohn e os filósofos e guardiões da *polis*. Os guardiões são pessoas treinadas para executar uma determinada função e que sempre agem com justeza, no entanto, eles não sabem as razões pelas quais são considerados justos e nem mesmo a natureza da justiça. É como se eles apenas cumprissem a ordem que lhes foi dada sem maiores questionamentos. Os filósofos, por sua vez, são os responsáveis pela efetivação das ordens e conhecem a natureza da justiça. Eles não apenas cumprem ordens, eles sabem as razões pelas quais estão fazendo isto ou aquilo. “A opinião tem por objetivo o devir; a inteligência, o próprio ser.” (534a). Os guardiões, desta forma, possuem a opinião correta e os filósofos, que contemplaram no mito da caverna o sol, possuem o conhecimento do ser, da essência das coisas, ou melhor, a inteligência.

As duas variantes socráticas de requerimento de explicação são interligadas, o que favorece a formação de um esquema explicativo denominado por Aristóteles como *aitia formal*. O termo *aitia* pode ser traduzido como “[...] a entidade mais saliente mencionada em uma forma característica de explicação.” (FEREJOHN, 2011, p.150). Sócrates descreve a essência da piedade, por exemplo, como aquilo que faz com que todas as coisas sejam pias. Ou seja, os diálogos socráticos afirmam que somente algo que satisfaz a definição de piedade (o que é piedade) pode explicar a razão ou o motivo de uma determinada situação ou pessoa ser classificada como pia. No entanto, nos primeiros diálogos não é possível encontrar marcadamente definições sobre o que o interlocutor procura. Contudo, esquemas silogísticos, em que

certas proposições são aceitas e comparadas a outras propostas no início, são elaborados no decorrer destes mesmos diálogos. Estes esquemas podem ser aceitos como definições e explicitações.

Assim, podemos dizer que, no começo, Platão não tinha formulado, especificamente, a variante explicativa do requerimento de explicação, isto é, ainda não tinha formulado condições gerais para se justificar um dado saber, pois, neste período, chamado socrático, ele ainda não pensava o conhecimento sob a perspectiva em que se devem fornecer razões para um dado saber, numa dada ocasião, o que Ferejohn está chamando de “perspectiva episódica”. Nesse momento os textos ainda enfatizam o saber de um ponto de vista pessoal, o saber que um interlocutor de Sócrates possui.

A *República* avança na busca dessas condições gerais, para além da conversa com um interlocutor ou para além do que se chamou de método socrático de teste. Ao propor um modelo educacional que permita que cada indivíduo na *polis* exerça uma função adequadamente Platão nos diz muito sobre sua epistemologia. Os filósofos da *polis*, responsáveis pela governança, são aqueles que em sua formação aprendem não as opiniões corretas, mas o conhecimento científico. O conhecimento científico é o conhecimento do que de fato é, portanto, não depende de opinião. A ciência, para Platão, envolve-se com “questões do que é objetivamente [...] não questões de opinião, definição, decisão, do que alguém diz do que quer ou do que o mais forte diz que quer.” (PENNER, 2011, p. 168). Há, portanto, uma relação muito próxima com a ciência proposta por Platão e a Teoria das Formas. O conhecimento ou a ciência não depende da opinião de um indivíduo. Digo que não depende da opinião de um indivíduo no sentido de não depender do que ele acha que é, mas sim do que realmente é. Por exemplo, a movimentação da Terra não depende do conhecimento que o ser humano tem dela, ou seja, por mais que tenhamos tido muitas descobertas e opiniões diferentes sobre a movimentação da Terra ela nunca adequou seu movimento às nossas descobertas, mas com o passar dos anos descobrimos coisas diferentes sobre esta movimentação. É neste sentido que digo que o conhecimento ou a ciência não depende de uma opinião, pois as coisas são o que são e a Terra, da mesma forma que a polinização, exemplo dado anteriormente, não mudará por mais que achemos que ela faça ou não os movimentos de rotação e translação.

É importante lembrarmos também que esta definição de ciência enquanto entidade que se mantém fixa segue-se de uma dura crítica aos sofistas. Estes, por sua vez, como mencionado, defendiam, dentre outras coisas, a retórica. A partir da argumentação qualquer proposição, segundo alguns sofistas, pode ser verdadeira.

Ao longo de seu período médio as teorias platônicas passam por dois importantes desenvolvimentos. O primeiro, de menor significatividade, é o aumento considerável do alcance das formas legítimas de explicação e o segundo a necessidade que Platão desenvolve de embasar sua teoria do conhecimento na metafísica.

A *República* apresenta características que podem surpreender seus leitores. Uma delas é a ausência parcial do requerimento de explicação. Passa a ser interesse do interlocutor a maneira como os geômetras, por exemplo, descobrem seus teoremas e não mais como eles os justificam. A falta de interesse no requerimento de explicação pode dar a falsa impressão que Platão abandonou seu projeto de distinção entre o conhecimento e a crença. É uma falsa impressão, segundo Ferejohn, pois toda a teoria metafísica e ontológica desta obra tem relação direta com a epistemologia. Esta, por sua vez, envolve as noções e distinções de conhecimento e opinião. Se lembrarmos que a noção de justiça envolve um modelo de formação e educação da *psūchē* que distingue guardiões e filósofos pelo nível de formação, o primeiro, como mencionado, tem opinião e o segundo conhecimento, então podemos afirmar que na *República* não há um abandono destas distinções entre conhecimento e opinião. Aliás, afirmar que há o abandono disto seria menosprezar, de certa forma, grande parte das discussões filosóficas desta obra.

Os primeiros diálogos apresentam a perspectiva “socrática”, ou seja, alguém que genuinamente pensa possuir conhecimento deve demonstrá-lo a Sócrates e o requerimento de explicação é uma determinação sobre a forma que tal demonstração deve tomar. No entanto, na *República*, há interesse em construir uma teoria da justiça e, no decorrer desta construção, o conhecimento é tido como necessário para a definição deste termo e para a construção desta teoria.

O *Fédon* mostra um avanço no que foi denominado de perspectiva socrática. Nesta obra, a Teoria das Formas está explicitada com intuitos

epistemológicos e isso não tinha sido pensado por Sócrates. Assim, Sócrates, que aqui representa a posição de Platão, argumenta a favor da imortalidade da alma usando premissas que estão ao alcance dele e de seus interlocutores, o que, sem dúvida, lembra o método socrático, mas o propósito é ir além.

Uma das seções mais relevantes no *Fédon* é a passagem “autobiográfica” em que Sócrates busca um critério científico para determinar a imortalidade da alma. Esta possibilidade será permitida pelo uso de uma razão, “[...] isto é, de por que (*dia ti*) algo é gerado (*gignetai*), é destruído (*apollutai*) ou existe (*esti*) [...]” (Ferejohn, 2011, 152). Após isto, Sócrates inicia um exame crítico dos vários tipos de explicação, o que leva a uma investigação dos diferentes modos de interpretar a expressão “explicação causal”.

Sócrates inicia esta investigação com um relato juvenil das doutrinas de Anaxágoras. Segundo o personagem principal, inicialmente ele foi encorajado pelas doutrinas daquele, mas posteriormente, ao ler o tratado de Anaxágoras, Sócrates percebe que há muitas menções ao termo *nous*, mas nenhuma definição real.

Assim, este personagem passa a exprimir uma preferência às explicações teleológicas. Neste ponto, o diálogo passa por uma transformação. Sócrates percebe que suas explicações estavam indisponíveis, ou seja, talvez não estivessem presentes apenas em mentes divinas e, por isso, passa pelo que foi denominado de a segunda navegação, que nada mais é do que uma busca por uma explicação que esteja ao seu alcance.

É na esteira desta segunda investigação que Sócrates introduz as Formas platônicas em seu exame dos tipos de explicação. Ele se refere a este tipo de explicação, que usa a FORMA, como a *aitia segura*. Assim, supondo uma coisa bela, a explicação “segura” de sua beleza seria: “Tudo o que participa da Forma da Beleza é belo. A participa da Forma do Belo. Assim, A é belo.” (cf. FEREJOHN, 2011, p. 153). Contudo, mesmo afirmando que não existem contraexemplos ao que ele está propondo, ele não o julga adequado, pois o qualifica como “simplório”, como destaca Ferejohn. Provavelmente Sócrates pensa desta forma porque acredita que este tipo de explicação seja tão segura que, por isso, seja desprovida de força explicativa, ou seja, é vazia. O autor enfatiza que a existência das Formas, aliada a relação de participação entre as Formas e os sensíveis são condições teóricas que servem de

embasamento para explicar os fatos acerca do mundo sensível e que, por isso, não constituem efetivamente uma explicação de certos fenômenos desse mundo sensível. É preciso então buscar uma forma de explicação de coisas sensíveis que não se limite a fórmulas puramente teórica e conceituais. Esse será o ponto a ser introduzido pela terceira hipótese, a seguir, a chamada ‘explicação sutil’¹².

Devido a problemas com a *aitia* segura, Sócrates formula uma melhor explicação denominada *aitia mais sutil*. As Formas, como no primeiro tipo de explicação, estão presentes neste novo modelo que conta com a introdução de alguns elementos. Assim, a resposta de por que um certo corpo A é quente seria formulada da seguinte maneira: “O que quer que participa da Forma do Calor é quente. A participa da Forma do Calor. Portanto, A é quente. (FEREJOHN, 2011, p.155). Sócrates sugere a ideia de que há conexões conceituais entre a participação em determinadas Formas e a presença de certos materiais: “O que quer que contenha [muito] fogo participa [grandemente] da Forma do Calor. O que quer que participa [grandemente] da Forma do Calor é quente. A contém [muito] fogo. Portanto, A é quente” (FEREJOHN, 2011, p.155).

Essa explicação ainda sugere o acréscimo de mais uma entidade denominada *formas-nas-coisas*. Esta adição acrescenta uma complexidade na hipótese explicativa. Como mostra Ferejohn, explicando a emergência do fogo, conforme a nova hipótese:

O que quer que contenha fogo participa da Forma do Calor. O que quer que participa da Forma do Calor possui um tropo-de-calor. O que quer que possua um tropo-de-calor é quente. A contém fogo. Portanto, A é quente (BENSON, 2011, p.155).

A ideia do “tropo” é uma sugestão desse comentador, pois ele entende que a introdução dessa “forma nas coisas” se assemelha ao conceito de ‘tropo’ que foi introduzido por Moore e outros (FEREJOHN, 2011, p. 155). O que

¹² Esse ponto, que nada mais é do que uma hipótese de interpretação para o difícil problema de saber por que Sócrates abandona a “causa segura” e sugere as “causas sutis” foi formulado com base em conversas com o orientador. A sugestão do professor Anderson Borges é que qualquer explicação sobre os defeitos que Sócrates vê na *causa segura* precisa ser formulada com base nas características adicionais da *causa* ou *explicação sutil*. Nesse sentido, o fato de a explicação sutil, no exemplo explorado a partir de *Fédon* 103d, usar elementos formais (Formas) e materiais (fogo, neve) indica que Sócrates a adota porque ela é mais completa do que a explicação exclusivamente em termos de Formas.

importa, para nossos propósitos, é observar que essa nova fórmula evita o problema da vacuidade observado na *aitia* segura, pois, enquanto as Formas são entidades teóricas e toda explicação com base nelas não vai além de uma relação simples de participação entre o caso objeto de explicação e a Forma, na nova proposta o fogo é um material físico que pode ser percebido no mundo sensível e seu uso na explicação certamente é um elemento adicional importante para explicar certos fenômenos que envolvem calor. Notemos que explicar tais fenômenos apenas com base na Forma Calor não seria tão efetivo¹³. Assim, é explicativo raciocinar da presença sensível do fogo em um corpo à sua integração teórica na Forma do Calor e, a partir de então, ao fato observável de que algo está quente.

A *aitia* sutil sugere uma vantagem, pois nela Platão inclui materiais físicos observáveis, como o fogo. Neste segundo tipo de explanação há então uma inclusão de explicações locais e temporais. Esta segunda navegação, embora pareça ser a forma preferida de Platão não perdura em diálogos posteriores. Em seu lugar, este filósofo redireciona seus esforços com o intuito de ativar novamente um modo formal de explicação que ele mesmo havia explicado no *Fédon*.

Em síntese, a *aitia* segura do *Fédon* é uma tentativa de unir a epistemologia e a metafísica, no entanto, segundo Ferejohn, Platão não teria ficado plenamente satisfeito com essa hipótese devido a sua simplicidade. Essa simplicidade, argumenta o comentador, é o fato de ser uma explicação que propõe uma relação entre uma Forma e casos, sem explorar uma conexão lógica entre as Formas, o que permitira uma explicação mais completa (FEREJOHN, 2011, 156). Nos diálogos tardios, cuja estrutura e argumentos infelizmente não poderemos explorar, Platão se volta ao problema da relação lógica entre as Formas, especialmente no *Sofista*, e isso sugere que sua formulação final do tipo de explicação científica adequada está mais para um conhecimento, a ser obtido pelo dialético, sobre relações necessárias entre gêneros ou Formas e sobre os “princípios analíticos que exprimem essas conexões necessárias (FEREJOHN, 2011, p. 157).

¹³ Novamente, destacamos nossas longas conversas com o orientador acerca desse ponto e que nos ajudaram a formular a vantagem da nova hipótese, tendo como pano de fundo o comentário de Ferejohn.

Assim, embora Platão talvez não tenha formulado em todos os detalhes os princípios de sua epistemologia, pode-se dizer que os diálogos tardios, quando postos em contraste com os primeiros, mostram que ele chegou muito perto de um sistema de explicação que utiliza elementos formais, certos parâmetros de conexão lógicas entre esses elementos e os casos ou instâncias apresentados como objeto de explicação. Isso, em nossa opinião, é o que se espera de uma filosofia que tenha compreendido as exigências de uma teoria científica.

3.4. A “participação” na Teoria das Formas

A noção de ‘participação’ tem também uma relevância no tema da presente dissertação, embora o tratamento que vamos lhe dar será bem exíguo, pois nosso interesse é o conceito de justiça enquanto tal e não os problemas metafísicos da participação. No entanto, a ideia básica da *República* é a defesa de uma noção de justiça em que diferentes instâncias e casos de justiças, na cidade e na alma, sejam chamados de “justos” somente na medida em que se desenvolvem segundo uma relação com a Forma da justiça. Essa relação é uma relação de “participação”.

A literatura encontra alguns problemas no conceito de participação em Platão. Há, por exemplo, o problema do dilema todo-parte. Se entendermos que a relação de participação se estabelece conforme um dilema “todo-parte”, então teremos um problema de contradição com a teoria das Formas. A ideia é a seguinte: suponhamos que a participação se dê pelo todo, ou seja, que uma determinada coisa participe de X Forma de modo completo, de modo que toda Forma se encontre nesta coisa e a própria Forma não seria independente da coisa. Mas, como pergunta GILL: “[...] não estará a Forma separada de si mesma ao estar, como um todo, nas coisas que são separadas umas das outras [...]” (GILL, 2011, p. 183). Para resolver esse problema, no *Parmênides* Sócrates contra argumenta afirmando que uma Forma pode estar simultaneamente como um todo em várias coisas, como a luz do dia “[...] ou como uma vela que cobre numerosas pessoas, uma e mesma Forma está em muitas coisas que participam dela.” (GILL, 2011, p. 183). No entanto, Parmênides, interlocutor de Sócrates, afirma, em outra analogia, que a participação se dá não como no exemplo

acima, mas como uma parte da luz da vela do barco, por exemplo, que cobre as pessoas. Assim, se aceitarmos isto devemos ter como consequência a divisibilidade das Formas e também o fato de que as coisas participam apenas de uma parte (dilema todo-parte) das Formas. O dilema todo-parte, desse modo, concebe as Formas como se fossem quantidade de materiais que as coisas participam. Todo o problema aqui é como explicar que uma noção formal possa ter uma relação de participação com coisas sensíveis. É um problema não apenas platônico, mas em nossa opinião trata-se do problema que mais tarde vai dar nascimento à discussão sobre realismo e nominalismo em contextos medievais.

De volta ao dilema todo-parte, podemos pensar na pequenez. O pequeno é pequeno por ser essa a sua característica ou é grande por ser um todo maior que cada uma de suas partes:

o resultado paradoxal do caso do Pequeno gira em torno da suposição que a Forma de Pequenez é pequena: o Pequeno é pequeno porque esta é sua característica própria, mas também grande, porque é um todo, que é maior que cada uma de suas partes (GILL, 2011, p. 184).

Se a Forma é uma característica que observamos nas mais diversas coisas, como a grandeza em um elefante e uma girafa, o que estes animais têm em comum é a grandeza, então a Forma é uma característica imanente sempre presente nestes animais. Ao mesmo tempo, se a Forma está presente em diferentes lugares ao mesmo tempo, girafa e elefante, então ela é um universal. Se Sócrates pensa que a Forma existe a partir da característica que é explicativa, então resta-nos a postulação de mais de uma Forma para “[...] explicar a característica imanente que a primeira Forma partilha com as coisas que participam delas” (GILL, 2011, p. 187).

3.5. A relação entre justiça e noção de Forma

Richard Kraut expôs, num importante ensaio, uma proposta de explicação sobre o modo específico como as Formas entram no projeto platônico da *República*. O objetivo central de Richard Kraut neste ensaio é:

[...] identificar e explicar o argumento fundamental da *República* de Platão para a surpreendente tese segundo a qual a justiça é de tal maneira um bem que qualquer pessoa que a possua está em melhor situação do que uma pessoa consumadamente injusta que desfrute de recompensas sociais não raras recebidas pelo justo (KRAUT, 2013, p.367).

Como se vê, o objetivo de Kraut é explicar o argumento de Platão de que ser uma pessoa justa é algo vantajoso, em que pese certas evidências de que quem vive uma vida injusta tem uma série de vantagens. Para isto, Kraut parte do pressuposto que a Teoria das Formas desempenha um relevante papel no desenvolvimento da defesa da justiça.

Platão apresenta quatro argumentos fundamentais para comprovar que a justiça vale a pena, se comparada à injustiça. O primeiro argumento, escrito no Livro IV, diz, basicamente, que a justiça é uma certa harmonia das partes da alma, conforme já abordamos na seção 2 dessa dissertação. Kraut destaca que, nessa linha das partes da alma, a justiça está relacionada à alma da mesma

forma que a saúde está relacionada ao corpo. Uma vida sem vitalidade (saúde) é uma vida arruinada, que não vale a pena ser vivida.

O segundo argumento, por sua vez, presente no Livro IX em 580 a-c, aparece no momento em que Platão compara cinco tipos de pessoas, o legislador filósofo, o timocrata, o oligarca, o democrata e o tirano. Platão afirma que dentre eles o mais feliz é o filósofo, pois ele exerce a lei para consigo mesmo.

O terceiro argumento, também presente no Livro IX em 580c-583a, afirma que a vida filosófica proporciona mais prazer do que qualquer outra vida, pois o filósofo “[...] encontra-se na melhor posição de comparar os vários prazeres disponíveis aos diferentes tipos de pessoas e prefere os prazeres filosóficos com todos os demais.” (KRAUT, 2013, p.369-370);

O quarto argumento também é sobre os prazeres. Este argumento, no entanto, afirma que os prazeres da vida filosófica são os verdadeiros e, por isso, maiores do que quaisquer outros tipos de prazeres.

O argumento fundamental em defesa da vida justa, segundo Kraut, não é referente aos prazeres. Os argumentos que envolvem a ideia de prazer

são pensados apenas para nos garantir que não teremos que abrir mão da justiça em detrimento do prazer. Ou seja, para Kraut, o argumento decisivo em relação à vida justa, e também o argumento decisivo da *República*, que pode ser tomado como sua principal linha de defesa da justiça, é o que precede a noção de prazer, uma vez que “[...] o caso fundamental para a justiça foi devidamente elaborado já antes de a discussão sobre o prazer ter se iniciado.”(KRAUT, 2013, p.372). Para Kraut, portanto, na *República* a noção de prazer não desempenha um papel central na estratégia de refutação da hipótese de que a vida injusta vale a pena, ou, como defendemos, na estratégia de refutação da tese de Trasímaco.

A ideia é que a analogia entre saúde e o bem estar psíquico até o Livro IV seja um componente central da defesa da justiça, mas Kraut enfatiza que essa analogia ainda não é suficiente para qualificarmos uma alma como justa. É necessário, para que isso ocorra, que Platão trace

[...] uma estrutura que tenha o mesmo tipo de componentes e que posso exibir o mesmo tipo de equilíbrio que tem na alma. [...] Se ele puder nos convencer de que essas correspondências existem, e se puder nos fazer concordar que a cidade que ele descreve é ideal, então ele tem alguma base para chegar a conclusões de que o tipo ideal de pessoa é alguém cuja alma exibe o mesmo tipo de ordenação que a possuída por uma comunidade política ideal (KRAUT, 2013, p.375).

Kraut insiste que Platão, até o fim do Livro IV, não apresenta todos os argumentos para tomar como perfeita a comunidade política que descreve, mesmo porque, segundo o próprio Platão, essa comunidade deve ser governada por indivíduos que detêm conhecimento político especializado e é apenas nos livros posteriores, VI e VII, que ele descreve esse tipo de conhecimento político especializado. Além do mais, nos Livros II à IV, ele descreve o ordenamento da alma e diz que a razão, dentre as três partes, é a que deve governar, no entanto, a essa altura ele não diz: “[...] qual a razão de governar da alma? De que modo pode o espírito ser de valia? E se a concupiscência se avantajasse por demais?” (KRAUT, 2013, p. 376). É claro que a essa altura Platão nos deu algum conteúdo acerca dessas questões, mas de fato ele não descreveu a educação plenamente.

No entanto, a vida filosófica, digna de ser vivida, está de certa forma atrelada ao argumento da analogia da alma-cidade. Cabe aos livros centrais mostrar como se complementa o tipo de conhecimento que irá reger a hipótese de que a vida justa envolve uma harmonia entre alma e cidade, incluindo aí as harmonias internas a cada uma.

Para explicar isso, Kraut retoma a noção platônica de Formas, isto é, “[...] aqueles objetos eternos, imutáveis, imperceptíveis e incorpóreos, cuja compreensão é o objetivo da educação do filósofo.” (KRAUT, 2013, p.377). O filósofo é o indivíduo cujos interesses, ou melhor, cuja paixão pelo aprendizado aumenta e assume a forma de um amor por objetos abstratos como a Justiça. Platão enfatiza, em diversos momentos da *República*, a distinção entre os que têm conhecimento e os que têm opinião. Deter conhecimentos, para ele, é uma atitude que apenas os filósofos têm. Este conhecimento, por sua vez, é tomado como abstração. Como se pode ver na importante passagem dos amantes de espetáculos:

Os amadores de sons e de espetáculos, continuei, deleitam-se com as belas vozes, as cores e as formas belas e todas as obras trabalhadas com perfeição; porém são de entendimento incapaz de perceber e de amar a natureza do belo em si. [...] E agora: quem, ao contrário disso, admito a existência do belo em si e se mostra capaz de contemplá-lo assim como as coisas que dele participam, sem jamais confundir umas com as outras, como te parece que viva: sonhando ou acordado? (476b-d).

Platão faz uma analogia entre os filósofos que vivem acordados a contemplar as coisas em si, as abstrações, como o Belo e o Justo, e as demais pessoas que, como em um sonho, não contemplam os objetos reais, mas sim as semelhanças destes objetos: “Em um sonho, é de maneira confusa que tomamos imagens de objetos por aqueles próprios objetos. A afirmação de Platão é a de que não filósofos cometem equívoco similar, porque pensam que as coisas belas que veem são o que a beleza realmente é.” (KRAUT, 2013, p.377). A partir da contemplação de entidades abstratas é que livramo-nos do submundo escuro em que vislumbramos apenas sombras manipuladas, e passamos a contemplar o Bem, para isso, devemos mudar nossos paradigmas.

Para esclarecer como a metafísica platônica, mesmo sendo controversa, contribui para a defesa da justiça na *República* temos que aceitar

[...] que pelo menos os seguintes princípios centrais de sua metafísica estejam corretos: existem tais objetos abstratos na condição de Forma da Justiça, e para chamar atos, indivíduos ou cidadãos basta dizer que eles trazem certa relação com essa Forma. Chamar um ato de 'justo' é comparável com chamar uma imagem em uma pintura de 'árvore'. A imagem não é o que uma árvore é, também é correto falar dela como sendo uma árvore somente se tal significar que ela traz certa relação com árvores vivas; de modo semelhante, simplesmente atos, pessoas e cidades não são o que a justiça é, e é correto chamá-los 'justos' somente se isso significar que eles participam na Forma da Justiça (KRAUT, 2013, p. 378).

Acima Kraut mostra que Platão confia na existência de “objetos abstratos”, como a justiça. Claro que isso se refere às Formas e o autor está supondo que Platão acredita na existência da Forma da Justiça e é isso, sem dúvida, o lado metafísico de Platão. Na seção anterior nós vimos que ele não tinha todas as respostas aos problemas que essa teoria manifesta, mas acreditamos que Kraut está certo ao dizer que Platão acredita na existência das Formas. Não vamos explorar a fundo aqui, contudo, que tipo de existência se trata. Para nós, essa existência, no caso da justiça, vai além de mero nome para um fenômeno. A existência da Justiça é como uma existência, no plano natural, de uma propriedade. Já argumentamos sobre isso na seção dois, quando analisamos a interpretação de Penner sobre o referente da justiça. Assim, para nós Kraut tem razão e está, sob outro ponto de vista, confirmando a análise de Penner.

Algumas hipóteses sobre a relação entre as Formas e a justiça são abordadas por Kraut. A cada uma se segue uma objeção. Uma delas é de que a ideia básica da República seria a sugestão de que é possível usar a teoria das Formas como argumento no sentido de que o conhecimento da realidade que aquela teoria sugere tem um poder motivador: leva a uma vida superior em relação aos que estão desprovidos daquela hipótese. Essa resposta, no entanto, pode não estar ao alcance de todos. Às pessoas que não se interessam por filosofia, em momento algum parecerá óbvio que a Justiça seja um grande bem. Em outras palavras, a teoria das Formas sugere que uma vida repleta de conhecimento acerca da verdade é uma perspectiva cuja compreensão só está disponível aos que se interessam por filosofia. Para a maior parte da população, a vida filosófica não é superior a nenhum outro tipo de vida. Isso, em nossa

opinião, perfaz o contexto da *República*: trata-se de um texto filosófico em defesa da Justiça que se depara com a dificuldade de como convencer os que não são filósofos.

Kraut salienta outra perspectiva: o conhecimento das Formas pode ser colocado como um meio para atingirmos algum objetivo. Assim, se conhecimento das Formas é necessário para agirmos com justiça, então, para sermos justos, devemos adquirir tal conhecimento. O problema desse argumento, destaca o autor, é que ele pressupõe a tese que Platão tenta provar: de que ser justo é vantajoso.

Outra possível análise é a de que a compreensão das Formas desenvolve nossa habilidade de raciocínio. No entanto, pode-se objetar que as pessoas desenvolvem sua capacidade de raciocinar sem conhecer as Formas, apenas segundo seus interesses e curiosidades intelectuais.

Qual é então a melhor forma de entender a relação entre a justiça e as Formas? Segundo Kraut, as Formas são o maior bem que existe. Assim, a partir dessa proposição, de que as Formas são o maior bem que existe, Kraut fundamenta sua tese segundo a qual “[...] a teoria das Formas desempenha um papel crucial no argumento de Platão para a defesa da justiça.” (KRAUT, 2013, p. 368).

A linha de análise escolhida por esse comentador como a mais adequada para expor o papel das Formas é a seguinte. Para vivermos bem, devemos nos desfazer de algumas concepções que nos cercam desde a infância, sobre qual é o tipo de coisa que nos faz felizes, tais como prazeres, honras e bens materiais. Ao invés disso, devemos buscar pressupostos que transformem a nossa vida de tal maneira que possamos reconhecer um tipo diferente de bem, as Formas:

Devemos transformar nossa vida ao reconhecer um tipo radicalmente diferente de bem – as Formas –, e devemos tentar incorporar esses objetos em nossa vida [...] compreendê-los, amá-los e imitá-los, já que eles são incomparavelmente superiores a qualquer outro tipo de bem que possamos ter (KRAUT, 2013, p.381).

É a partir dessa prerrogativa que Platão afirma que os filósofos são melhores que os não filósofos, pois eles, os filósofos, escapam dos confins da existência das pessoas comuns e se familiarizam com objetos mais dignos que

os objetos ordinários. O filósofo se familiariza com realmente os seres que são dignos de serem louvados, já que são preeminentes as Formas. Desta maneira, a razão se destaca, pois é somente por ela que adquirimos as Formas.

É importante ressaltarmos, todavia, que o fato de o filósofo estudar e mesmo contemplar as Formas não o torna possuidor delas. Aristóteles, ao criticar o projeto platônico, e em especial a concepção platônica de Bem, parte da “[...] afirmação de que a Forma do Bem não é o tipo de coisa que possa ser possuída [...]” (KRAUT, 2013, p. 382). No entanto, para Kraut, é possível falarmos de coisas e até mesmo usarmos verbos como “ter” para nos referirmos a coisas que não necessariamente possuímos: “[...] podemos falar de ter coisas muito embora não tenhamos direitos de propriedade sobre ela; por exemplo, pode-se ter amigos sem possuí-los” (KRAUT, 2013, p. 383). Ao admirarmos uma determinada pessoa, por exemplo, mesmo não tendo vínculo afetivo com ela podemos nos sentir inspirados a conhecê-la, amá-la e imitá-la e ter grande prazer em estudar sua biografia. Esse é o mesmo tipo de relação que Platão propõe com as Formas e ela evidencia não que o estudo seja algo bom, mas que nossa vida pode ser melhorada à medida que conhecemos, amamos e imitamos as Formas ou o que eleve nosso espírito.

Podemos, desta forma, perguntarmos como as Formas, que são diferentes das coisas sensíveis que podem nos proporcionar prazer em tão larga medida, são realmente bens. Platão, no entanto, não diz claramente o que é a Forma do bem. Ele nos diz, apenas, que não se trata de prazeres corpóreos e nem do conhecimento em si: “[...] deixemos de lado, por enquanto, a questão da natureza do bem em si; afigura-se-me longe demais para que neste ritmo consigamos alcançar minha concepção a seu respeito” (506e).

A ausência de uma conceituação e argumentação da Forma do Bem na *República* marca um contraste entre a perfeição da abordagem sobre a justiça e a sagacidade de sua discussão sobre o bem. Uma possível solução para esse contraste é observarmos as características e destaques entre as Formas e os demais objetos. As Formas, como mencionado, são entidades preeminentes e reais. Vale ressaltar que os objetos sensíveis ou corpóreos são também reais. Não existe, desta forma, diferentes graus de realidade, mas sim diferenças de valor real.

Podemos, assim, afirmar que um corpo sadio, por exemplo, e um corpo

doentio equivalem, respectivamente, à alma justa e à injusta. A primeira manifesta certa organização e harmonia em suas partes, ao passo que a segunda apresenta desordem e desequilíbrio. Kraut retoma o argumento de Platão da seguinte forma:

Recorrendo ao seu debate sobre política, ele responderia, sobre a alma e sobre a saúde: em todos esses casos, o bem de uma coisa consiste em uma espécie de ordenação; e assim, se as Formas podem ser mostradas como tendo o tipo de ordem apropriada a coisas desse tipo, também elas serão boas. E se elas necessariamente têm um grau mais elevado de ordenação do que qualquer outra coisa elas são os bens melhores que pode haver (KRAUT, 2013, p. 386-387).

A esta altura podemos nos questionar sobre os motivos de a vida filosófica ser uma defesa da justiça na *República*. O filósofo encontra-se na melhor posição possível para tomar boas decisões políticas, pois ele foi educado de tal forma a ter, na *polis* ideal, maior discernimento do que as demais pessoas sobre o que deve ser feito em cada circunstância particular: “Convivendo o filósofo só com o que lhe é ordenado e divino, torna-se, por sua vez, divino e ordenado quanto o permite a natureza humana [...]” (500d). O filósofo tem o ordenamento divino em sua alma apenas enquanto ser humano, ele não perde sua humanidade por ter a alma bem ordenada.

O tirano, que é o exemplo da pessoa injusta, segundo Platão, ao viver todas as suas fantasias, pois a ele isso é permitido, sofre uma perda psicológica, pois ao contrário do que se pensa, seus desejos crescem até o momento em que se tornam impossíveis de serem satisfeitos. Assim, Kraut afirma: “[...] em vez de conduzir a uma vida de paz e satisfação, deixam o indivíduo com um crônico sentimento de frustração.” (KRAUT, 2013, p. 389). O fracasso ao impor qualquer de seus apetites deixará o tirano irado e desequilibrado. Desta forma, o tirano vive uma vida caótica. A crítica de Platão à vida tirânica se deve ao fato de ela levar o indivíduo à completa desordem psíquica e, para perceber isso, não é necessário recorrermos às Formas, pois elas são objetos em torno do qual o melhor tipo de vida pode ser construído, ou seja, para vermos a miséria da vida tirânica não é necessário recorrermos as Formas, pois a observação desse tipo de vida já é suficiente para nos dizer de seu fracasso.

Quando um imoralista, que defende a tirania, por exemplo, afirma que

não há razões para reprimirmos nossos apetites, uma vez que estão presentes em todas as pessoas, Platão defende sua teoria afirmando que ele, o imoralista, não pensa nas consequências de dar vazão a todos os desejos, pois esses desejos não serão nunca satisfeitos e levarão o tirano a loucura. O filósofo, cuja condição é diferente, se apresenta como contraponto ao imoralista. Sobre os apetites dos filósofos, Platão diz o seguinte:

[...] aqueles que estão na melhor posição para estudar as Formas terão apetites modestos e, por isso mesmo, de fácil satisfação, e estarão livres do desejo competitivo pelo poder que, de modo tão característico, indis põe as pessoas umas contra as outras e destrói sua tranquilidade. Assim, a vida filosófica incluirá a harmonia sentida da alma que todos podem reconhecer e valorizar, o mesmo se aplicando ao tipo mais complexo de harmonia, que só se pode compreender por meio de uma investigação filosófica das partes da alma e dos objetos metafísicos que entram em nossa vida quando a razão governa (KRAUT, 2013, p.391).

Desta forma, compreendemos a razão pela qual a justiça é sempre vantajosa em relação à injustiça, mesmo o justo sendo punido por agir com justeza e o injusto honrado. O justo, ao ser punido, sofrerá dores físicas, ao passo que o injusto sempre sofre dores psicológicas, devido seu desarranjo emocional e racional. A racionalidade e as emoções de quem é justo permitem a entrada e absorção de objetos harmoniosos e, por isso, essa pessoa passa a possuir o maior bem que existe.

Platão afirma na alegoria da caverna que os filósofos, tendo adquirido conhecimento, devem voltar para a caverna e governar as demais pessoas. Mas a vida subterrânea não parece mais atrativa do que a contemplativa. Sendo assim, fica-nos a seguinte pergunta: os filósofos não sentirão tentados a escapar deste retorno à caverna? O problema é que se fugirem do retorno, não estarão cumprindo com sua real função.

A resposta a essa questão está no fato que, uma vez que os filósofos olharam e contemplaram o arranjo harmonioso das Formas, eles devem desenvolver o desejo de imitar aquela harmonia. Esse é, em suma, o papel das Formas no projeto político platônico: elas serão objeto de contemplação, mas não uma contemplação desinteressada. Será uma contemplação sob a forma de modelos que orientam, como se ele devesse primeiramente contemplar para

depois trazer para o mundo real tudo o que contemplou. Assim, a atividade filosófica deixa de ser meramente contemplativa e passa a ser imitativa. Torna-se necessário para o filósofo moldar o caráter humano à semelhança do que outrora foi contemplado: as Formas, e produzir, portanto, uma certa harmonia na cidade. Nessa linha, Kraut argumenta em favor da tese que a justiça tem valor por si mesma:

O que tenho em mente é a tese de que o bem da vida humana depende fortemente de termos uma relação estreita com algo eminentemente digno de valor que resida fora de nós mesmos. Para viver bem é preciso estar em boas condições psicológicas e essa condição consistir em uma receptividade dos objetos de valor que existem independentemente de quem os perceba (KRAUT, 2013, p.395).

Parece-nos razoável dizer que a intensa contemplação e estudos de certos objetos, ou certas ideias, ou ainda certas propriedades abstratas gerais, que residem fora de nós, e possuem um valor atestado em si, são objetos dignos de serem imitados. Um livro, por exemplo, pode tornar a vida de um determinado indivíduo melhor, não apenas por despertar estados ou capacidades psicológicas que estavam em dormência, mas porque o livro pode nos apresentar uma rede ideal de valores e ideias que nos inspiram e informam nossa ação, e pode fazê-lo num nível de esclarecimento mais efetivo do que uma palestra ou um treinamento forçado. Para Platão, as Formas são objetos privilegiados não apenas de conhecimento, mas também de imitação. Esse, enfim, é o ponto de Platão, que consideramos muito bem desenvolvido por Kraut e que, em nossa opinião, constitui uma das análises mais lúcidas sobre a relação entre as Formas e a justiça em Platão.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo do presente trabalho é evidenciar como as relações entre a concepção de *dikaiosūnē* na *República* e a teoria das Formas se aproximam de maneira que possamos entender em que sentido há uma Forma de Justiça na referida obra, mesmo sabendo que a teoria das Formas é uma hipótese que parece ter permanecido problemática em toda a obra filosófica de Platão.

Para mostrarmos como a Forma da Justiça é sugerida por Platão, analisamos primeiramente a concepção apresentada por Sócrates no Livro I, num contexto em que o diálogo com Trasímaco se tornou o ponto central, pois Sócrates e Trasímaco opõem duas concepções distintas de Bem, o que exigirá, segundo Platão, uma nova perspectiva para se avançar o debate. De outro lado, sabemos que o Bem é uma virtude e uma Forma em Platão, e se a noção de justiça envolve a noção de bem, então poderemos mostrar outra conexão importante entre a *dikaiosūnē* e a teoria das Formas.

Trasímaco afirmou que a justiça é a vantagem do mais forte. O mais forte, neste caso, são as pessoas ou sistemas responsáveis por elaborarem as regras em uma *polis*. O mais forte pode ser um sistema jurídico, fruto do governo atual, ou um regime de governo que, enquanto tal, propõe leis. Pode ser qualquer regime, mesmo o democrático. Assim, a concepção de Trasímaco sugere que há uma coincidência entre o regime estabelecido e o conceito de justo, o que parece, claramente, ser uma concepção ordinária de justiça. Sócrates contra argumenta, mostrando que a concepção de Trasímaco, do ponto de vista formal, admite uma propriedade estranha ao conceito de virtude. Como Trasímaco tinha admitido que a justiça é virtude, o que ele admitir como necessário à virtude ou estranho a ela, ele tem também que admitir como necessário à justiça ou estranho a ela, sob pena de cair em contradição, caso não cumpra essa exigência lógica. Dito em termos práticos, o ponto de Sócrates consiste em admitir que uma virtude não pode causar mal a ninguém. Assim, a justiça não pode ser apenas a vantagem do mais forte, porque isso resultaria na desvantagem de algum grupo ou classe. Além do mais, podemos supor que sendo os mais fortes os responsáveis por ditar as regras e leis e levando-se em conta o fato que as pessoas são passíveis de erros, então, cada vez que eles errarem, teremos outro problema para a concepção de Trasímaco: ela não

garante a efetiva aplicação da virtude.

Assim, para Sócrates é preciso encontrar uma definição que prevaleça sobre qualquer forma de mal, que se apresente com as propriedades benéficas e excelentes de qualquer virtude. Lembremos, além disso, que para Sócrates as virtudes morais são uma espécie de técnica, mas não se reduzem às técnicas, pois estas são aplicadas em contexto morais e não morais. As virtudes morais preservam o modelo de saber das técnicas, uma saber voltado a objetos específicos, ao mesmo tempo que integram um conjunto de propriedades morais que se interconectam, como vimos na seção em que discutimos o problema da unidade das virtudes (2.5), segundo a análise de Devereux.

Do ponto de vista geral, o projeto da *República* é um esforço para oferecer um tratamento da justiça como virtude, em contraposição à proposta de Trasímaco do livro I. Platão quer defender a tese de que sempre valerá a pena seguir a justiça, mesmo que ninguém saiba o que ela é ou que perceba que ela está sendo feita. A justiça é um bem e os livros seguintes ao I apresentam uma teoria educacional que detalha como uma sociedade seria se ela fosse organizada conforme o ideal da justiça.

Neste trabalho iniciamos nossa discussão do tema por meio do relato do debate entre Terry Penner e David Sachs sobre o argumento central de Platão contra Trasímaco. Sachs, no artigo “A fallacy in Plato’s Republic”, critica a argumentação de Platão em relação à argumentação de Trasímaco. Para ele, há uma “falácia da irrelevância” na argumentação platônica. Esta falácia consiste no fato de que, ao introduzir a definição de justiça, após Trasímaco, Platão apresenta um novo conceito e não toma a proposta de Trasímaco como objeto de análise. Assim, o argumento de Platão, que está sendo usado para refutar Trasímaco, faz referência a algo que não foi mencionado até então, como se fosse um novo objeto e não a contraposição ou mesmo refutação à tese de Trasímaco.

Assim, Sachs, como explicitado nos capítulos iniciais desta pesquisa, faz uma análise interpretativa em que critica duramente Platão. Mostramos que a análise de Sachs é adequadamente rebatida por Penner. Este comentador, em nossa opinião, apresenta um ponto mais razoável, pois mostra que desde os livros iniciais da *República* Platão busca discutir num contexto em que se vai aos poucos percebendo a necessidade de tomar a justiça como um bem em si, de

tal maneira que agir com justeza será sempre vantajoso. A justificativa de Sachs para sua leitura é que Trasímaco estaria falando da perspectiva do homem comum, no sentido vulgar e moral, enquanto Sócrates falaria da justiça em outro âmbito, o filosófico e o metafísico.

Penner, de seu lado, mostra que o posicionamento de Sachs está equivocado, pois o referente de Sócrates é o mesmo que o de Trasímaco, isto é, em que pese as diferentes formulações do conceito, ambos possuem a intenção de falar do mesmo objeto, a justiça. Aqui, portanto, tomamos a noção de referente como ‘o objeto de discussão’ ou ‘o objeto em si de discussão’. Não admitimos que isso já seja uma abordagem metafísica, pois, como o próprio Aristóteles mostraria depois no Livro IV da *Metafísica*, seja qual for a linha a ser adotada por um adversário, ele precisa admitir que a base de sua formulação é um objeto real de análise, um objeto sobre o qual ele deposita sua confiança e crê que, de fato, sua descrição é verdadeira sobre o objeto. Assim, tanto Sócrates como Trasímaco, nessa concepção de referente, estão falando do mesmo objeto, a justiça, mas o descrevem com diferentes propriedades. A questão central, portanto, é qual é a essência do objeto de discussão da *República*, a justiça.

Um ponto relevante, sobre o qual demos grande ênfase, é a sugestão de Penner de que as explicações divergentes dos fenômenos não implicam que o objeto não tenha uma unidade, isto é, os pontos de vistas ou opiniões divergentes não determinam, por exemplo, a existência ou manifestação dos fenômenos naturais. Esse ponto da interpretação de Penner é relevante para esta pesquisa na medida que ele evidencia, de certa forma, a diferença entre as várias opiniões sobre o objeto da discussão e o conhecimento desse objeto, pois, para Penner, as diversas opiniões acerca de um mesmo objeto não mudam ou determinam sua natureza. Essas opiniões são variáveis no tempo e cada indivíduo pode ter uma, da mesma forma que para Platão as opiniões são variáveis. O conhecimento, para Platão, no entanto, não pode ser variável no mesmo sentido que a opinião o é. Assim, apesar de as opiniões sobre um determinado fenômeno serem variáveis, o conhecimento é válido e aplicável para as mais diversas situações.

Também discutimos as ideias de Platão sobre psicologia e política. Lear, um pesquisador relevante para este estudo, mostra-nos como a formação e

elaboração da *psūchē* permite a alguns indivíduos a obtenção do conhecimento. Ao elaborar uma tese que justifica a unidade da justiça e mostra também que ela é sempre um Bem, Platão propõe um modelo de formação da *psūchē* que nos mostra como o conhecimento das Formas traz a justiça para a *polis* e para todos os seus integrantes.

Mostramos que há na *República* uma analogia entre as partes da alma e da *polis*. A educação dos indivíduos da *polis* deve estar em consonância com os objetivos e principalmente características da justiça. Se a *polis* é tripartite a alma também será, não porque elas sejam idênticas, mas porque há nelas um princípio de isomorfismo, ou seja, elas apresentam estruturas semelhantes. Sendo a *polis* justa, seus integrantes deverão ter formação e educação suficiente para mantê-la de tal maneira. Lear propõe o uso de duas expressões que permitem entender o argumento de Platão e como ele funciona: internalização e externalização. A primeira faz referência ao núcleo interno da psicologia platônica, enquanto a segunda ao externo.

A internalização é, em poucas palavras, a forma como os indivíduos absorvem tudo o que é relativo às suas vivências e à educação. A externalização, por sua vez, é a forma como os indivíduos manifestam suas vivências no contexto social. A internalização e a externalização acontecem de forma simultânea e uma é causa da outra. Dentro desta perspectiva faz sentido falarmos da exclusão dos poetas já que eles eram os responsáveis pela educação dos jovens na Antiga Grécia, ou seja, pelo que os jovens internalizavam e depois externalizavam.

Neste contexto, Platão acusa os poetas de corromperem a formação dos jovens, não só estimulando a desarmonia das partes da alma neles, mas também promovendo opiniões como se fossem conhecimento. O conhecimento, na *República*, está presente apenas entre os filósofos-legisladores, pois apenas eles possuem o conhecimento necessário a moldar os valores que devem ser internalizados numa sociedade. Eles, por terem contemplado o Bem, sabem o que é a Justiça e, por isso, agem sempre com justeza. O bom legislador sempre será justo, pois é guiado, não pelos interesses mundanos, mas pelo conhecimento das Formas, do que é imutável e eterno. É por isso também que Platão afirma haver nos filósofos uma superioridade em relação às demais pessoas. Ao contemplar as Formas eles buscam maneiras de imitá-las com

perfeição, como se trouxessem para o mundo físico as abstrações superiores e, por isso, são considerados, ao olhar de Platão, superiores, por não se iludirem com as aparências vazias deste plano. Kraut é o comentador que mais bem expõe o aspecto em que a justiça é imitada pelos filósofos. Os demais integrantes da *polis* agirão com justeza não por saberem o que é a justiça, mas porque vivem numa estrutura guiada pela própria justiça, através de mecanismos legisladores que permitem apenas aos filósofos coordenar o sistema.

Dentro desta perspectiva colocada por Lear também encontramos aproximações entre a definição de justiça e a Forma de Justiça na *República*. A justiça, tanto na *polis* quanto na *psūchē*, só está presente nas almas que contemplam as Formas. Podemos, portanto, afirmar que a Forma da Justiça é contemplada e vivenciada pelos filósofos-legisladores.

De outro lado, para Richard Kraut a justiça defendida por Platão, na *República*, mais especificamente na alegoria da caverna, evidencia que após o filósofo contemplar as Formas, ele retorna para a caverna e imita a harmonia que outrora contemplara. Torna-se necessário, para ele, moldar o caráter humano à semelhança das Formas e fazer com que a harmonia das Formas seja reflexo na *polis*, pois só assim esta será suficientemente justa. Os indivíduos internalizarão, sob esse molde educacional, os valores guiados pelas Formas e passarão, portanto, a refleti-los ou, nas palavras de Lear, a externalizá-los socialmente.

Levando em conta essa perspectiva de formação das *psūchai* pelos filósofos, da distinção entre o conhecimento e a mera opinião e, em especial, levando em conta as características atribuídas à justiça pelo argumento da *República*, o presente trabalho sugere a conclusão provisória de há na *República* uma Forma de Justiça e essa Forma representa a sugestão de Platão para o problema educacional e psíquico que está envolvido no projeto política de uma cidade ideal e de uma via harmônica. A forma da Justiça, do ponto de vista formal, envolve uma fórmula expressa no livro IV como “cada um fazer sua parte”. Mas envolve também o reconhecimento de que, do ponto de vista conceitual, a justiça é uma virtude e suas consequências precisam ser guiadas segundo uma organização que respeite as propriedades formais do conceito, e não uma organização que, dadas as mudanças e idiossincrasias humanas, molda o conceito conforme o contexto e época. Assim, pelo menos

no nível formal em que justiça é uma definição proposta como expressão de um referente real, entendemos que o argumento de Platão na *República* é plenamente coerente com sua proposta, ainda que possa ser confrontado com outras alternativas, o que, diga-se, fazer parte da própria noção de filosofia criadas por Platão, a elaboração de discussões por meio de diálogos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

PLATÃO, *A República*, (trad. Ana L. A. A. Prado), São Paulo, Martins Fontes, 2006.

PLATÃO, *A República*, (trad. Carlos Alberto Nunes), Belém, EDUFPA, 2000.

PLATÃO, *A República*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.

PLATÃO, *Fédon*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1972.

PLATÃO, *Político*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1972.

PLATÃO, *Sofista*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1972.

PLATO, *The Republic*, (trad. Reeve C. D. C.) Indianapolis: Cambridge, 1948.

PLATO, *The Republic*. Cambridge : At the University Press, 1969.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*. 1 Ed. 1 Reimpr. New York: Oxford University Press, 2009.

ALLEN, R. E., Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues, *The Philosophical Review*, Vol. 69, No. 2 (1960), pp. 147-164.

BENSON, Hugh H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

BRICKHOUSE, T., *Plato's Socrates*. New York: Oxford University Press, 1994.

BORGES, A. P. Fluxo e Infabilismo em *Teeteto* 151-160, *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 6, n. 2, 2012, p. 1-30.

BORGES, A. P. Sobre o Escopo Cognitivo da *Aisthesis* em *Teeteto* 184-6', *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 10, n. 2, 2016, p. 45-69. BRUN, J., *Platão*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

CHERNISS, H., The Philosophical Economy of the Theory of ideas, *American Journal of Philology* 57 (1936), 445-456.

CORNELLI, G.; XAVIER, D.G.; *A República de Platão: Outros Olhares*. São Paulo: Loyola, 2011.

CORNFORD, F.M., *Antes e depois de Sócrates*. Tradução Walter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CROMBIE, *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II. New York, Routledge & Kegan Paul, 1963.

CROSS, R. Logos and Forms in Plato, *Mind*, Vol. 63, N. 252. (1954), pp. 433-450.

DEVEREUX, Daniel. A unidade das virtudes. In: BENSON, Hugh H..*Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

FEREJOHN, M. O Conhecimento e as Formas em Platão. In: BENSON, 2011, p. 145-158.

FERRARI, G. R. F., (Org.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. 1 Ed.3. Reimpr. New York: Cambridge University Press, 2009.

FERRARI, G. R. F., *City and Soul*. Chicago : The University of Chicago Press, 2005.

FINE, G. 2003. *Plato on Knowledge and Forms*. Oxford, OUP FINE, Gail. *On ideas*. New York: Oxford, 2004.

FRONTEROTTA, F. 2007. Plato's Theory of Ideas, *OSAP* vol 32.

GILL, Mary Louise. Problemas para as formas. In: BENSON, Hugh H..*Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

HOLSE, Vittorio. *Interpretar Platão*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008.

IRWIN, T. 1995. *Plato's Ethics*. Oxford, OUP.