

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRO REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE APOIO A PESQUISA
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA**

**A DIMENSÃO ÉTICA DO CONCEITO DE JUSTIÇA NOS LIVROS II-IV DA
REPÚBLICA DE PLATÃO.**

Bolsista (Fapeam): Luana de Lima Brasil

MANAUS, 2014

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRO REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE APOIO A PESQUISA
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA**

RELATÓRIO PARCIAL

PIB-H/0173/2013

**A DIMENSÃO ÉTICA DO CONCEITO DE JUSTIÇA NOS LIVROS II-IV DA
REPÚBLICA DE PLATÃO.**

Bolsista (Fapeam): Luana de Lima Brasil

Orientador: Prof^a Dr^a Maria do Socorro da Silva Jatobá

MANAUS, 2014

Sumário

Introdução

Fundamentação Teórica

Parte I

Parte II

Parte III

Parte IV

Parte V

Conclusão

Fontes e Referências

Cronograma

Introdução

Ao definir a justiça como um Bem na *República*, mais especificamente como um bem que todo aquele que a possui encontra-se em melhor situação do que o homem injusto, Platão realiza uma operação que envolverá, como observa muito bem Richard Kraut (2013), um argumento que possui variadas gamas de diferentes tópicos.

Uma dessas variantes é justamente a dimensão ética do argumento, ou seja, como o filósofo transformou a justiça em um valor indispensável ao homem que deseja ser feliz. Assim, podemos nos perguntar: a estreita e inseparável relação entre política e ética, estabelecida a partir da consideração da justiça como um Bem, implicaria necessariamente em uma teoria dos valores? Existe uma teoria dos valores no argumento de definição da justiça que se estende dos Livros II a IV da *República*? Quais as consequências teórico-filosóficas resultarão das possíveis respostas a esta questão na economia argumentativa dos quatro primeiros livros da *Politéia* de Platão e sua relação com as questões de ordem moral que estão implicadas na famosa equação moral que enuncia ser melhor sofrer uma injustiça a cometê-la?

Desde a discussão com Trasímaco e Polemarco no Livro I, Sócrates defende que o homem justo vive bem e o injusto vive mal e, desse modo, o primeiro é considerado como venturoso enquanto o segundo não o é. Entretanto, as definições de justiça apresentadas no Livro I serão consideradas insatisfatórias para que a justiça possa ser considerada uma virtude o que leva Sócrates a retomar a questão da definição, a partir de uma objeção de Glaucon e Adimanto no Livro II que se estenderá até o Livro IV. Assim, se a definição é indispensável para categorizá-la como virtude faz-se necessário elaborar uma longa cadeia de argumentos capazes de fundamentar a nova definição, isto é, a justiça é um Bem.

Fundamentação Teórica

Nos livros em questão, a justiça será considerada tanto da perspectiva do indivíduo quanto da perspectiva da cidade. Portanto, tanto do seu interesse e valor para o indivíduo quanto para a coletividade. Relaciona-se, assim, as duas perspectivas e a questão torna-se pungente: não se trata de uma questão trivial ou de um mero exercício de definição conceitual. Como observa Sócrates (352d), *o que estamos falando é de como devemos viver*. Se é isto o que está em jogo, existe um nexo entre a teoria (a definição conceitual) e a vida. Há muito Pierre Hadot, em seu belo livro sobre a filosofia antiga, destacou que a filosofia antiga não era apenas uma refinada e complexa operação teórica e sim uma forma de vida.

A observação de Sócrates a Trasímaco mostra radicalmente que o exercício filosófico implica em um modo de vida condizente com os princípios por este estabelecido. Sendo assim, a justiça não pode mesmo, como quis a definição de Trasímaco ser um mero argumento do mais forte. Aliás, virar-se-á do avesso a compreensão de quem é o mais forte. Em que reside a força, no exercício da persuasão e no uso, quando necessário, da força bruta? Se a justiça foi associada a uma forma de vida e a um valor supremo, o sumo Bem, faz-se necessário demonstrar que é natural desejá-la independente das circunstâncias de cada um. Por isso, a complexa analogia estabelecida entre o indivíduo e a cidade ganha uma dimensão ética que não parece imediatamente óbvia. Demonstrá-la requererá um esforço argumentativo que implicará em uma “teoria dos valores”. Essa é, portanto, a nossa fundamentação teórica.

Parte I

O presente trabalho tem como objeto de estudo a obra “A República” de Platão. Foi utilizada a 9ª edição da tradução portuguesa feita por Maria Helena da Rocha Pereira, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian. O objetivo geral desta pesquisa, como indica o título, “A dimensão ética do conceito de Justiça nos livros II-IV da *República*”, é o de localizar e definir o conceito de Justiça e relacioná-lo ao conceito de Bem como parte de uma Teoria dos Valores. Os objetivos específicos são os de analisar os argumentos de Gláucon e Adimanto, analisar os argumentos de Sócrates no diálogo com os dois últimos interlocutores citados e, nesta análise, precisar o que são valores e o que é a virtude.

Vale ressaltar que, embora a discussão central da pesquisa esteja direcionada aos livros II-IV da obra – que é composta por dez livros – é de fundamental importância que haja leitura e análise prévias dos outros livros que compõem a obra, tanto o anterior, como os posteriores, pois há uma grande quantidade de argumentos entrelaçados de forma que necessitamos, por vezes, voltar ao que já foi lido para pensar novamente o que está sendo dito em um novo argumento que ora oferece uma nova perspectiva à conversa, ora descarta argumentos anteriores dando razões para isso e, então, utiliza-se outro argumento como ponto de partida. Em um caso, como no outro é necessário visualizar a dinâmica que existe na estrutura da obra como um todo.

O livro I, por exemplo, é objeto de discussões com relação à parte que lhe cabe na obra: se ele foi ou não escrito em conjunto com o restante, ou seja, se faz parte dos diálogos de maturidade de Platão, ou se foi escrito como um diálogo aporético, isto é, que termina sem oferecer uma resposta objetiva à famosa fórmula “O que é x?”, sendo “x” uma virtude. No caso do primeiro livro, “x” é a Justiça e não existe um consenso entre os estudiosos quanto se há ou não uma definição desta virtude no livro I. Não obstante, temos que reconhecer que o livro I cumpre, sim, as funções de apresentar os interlocutores, situar a discussão e dar início ao desenvolvimento do tema colocando a pergunta “o que é a Justiça?”. Para desenvolver o nosso trabalho,

consideramos que há, sim, uma definição de justiça já no livro I, embora esta definição não encerre por completo a problemática, pois, como vemos no início do livro II, nas palavras do próprio Sócrates:

Ditas, portanto, estas palavras, julgava eu que estava livre da discussão. Mas, de fato, era apenas o prelúdio, ao que parece. Efectivamente, Gláucon, que é sempre o mais destemido em tudo, também nessa altura não aceitou a retirada de Trasímaco, e disse: -- Ó Sócrates, queres aparentar que nos persuadiste ou persuadir-nos, de verdade, de que de toda maneira é melhor ser justo do que injusto? (357ab)

Assim, seja para dar uma definição ou não, a conversa que acontece no livro I trás consigo o ensejo para o que será o desdobramento de um grande monumento do pensamento filosófico, no qual são abordados inúmeros temas que estão circunscritos não só à vida na *pólis*, isto é, à vida em sociedade, mas também à expressão da interioridade humana em relação à esta vida em comunidade. O questionamento, a dúvida, elementos-chave nas conversas de Sócrates, são, antes de qualquer coisa, a expressão desse conflito interior que existe em cada um de nós com relação a si mesmo, mas também sempre com relação à vida que nos liga ao mundo, ao outro, a tudo aquilo que está fora de nós, mas que está sempre em estreita ligação com a nossa parte inteligível.

Cabe aqui uma importante ressalva crítica com relação a uma visão generalista que muitas pessoas constroem nos primeiros contatos com o pensamento de Platão, sobretudo, à infinidade de elementos do seu pensamento que estão intimamente ligados à chamada Teoria da Ideias – teoria que recebe este nome pela derivação da palavra grega ἰδέα, sinónimo restrito de *eîdos*, que quer dizer, inicialmente, “forma”, termo que recebe até mesmo antes de Platão, com Pitágoras, uma significação filosófica que deve ser especialmente analisada. A significação que recebe em Pitágoras? ([citar referência](#)), é de *eîdos* ser aquilo que é imanente às coisas: ele atribui às

essências “uma existência inseparável dos corpos”. Estes são alguns pontos básicos que devem ser levados em consideração na leitura atenta do pensamento de Platão para evitar essas tais generalizações. Conforme nos alerta acertadamente Giovanni Casertano, na introdução do seu livro *“Paradigmas da Verdade em Platão”*, do qual não podemos abrir mão de destacar este elucidativo trecho:

A verdade platônica não vive num hipotético mundo das ideias, mundo separado de qualquer contato com o mundo concreto e real, bem como o amor platônico, o objetivo platônico e tudo o que ainda hoje qualificamos com esse adjetivo, com o explícito propósito de o identificar em termos de pura veleidade, inconclusão, abstração. A verdade platônica tem a ver exatamente com o nosso mundo de incertezas, inquietudes, erros, fracassos, mas também com o nosso mundo de certezas relativas, de expectativas, de vontade de mudança, em suma, com o nosso viver concreto num mundo real, com a nossa tomada de posições concreta perante as múltiplas perspectivas a partir das quais vivemos o mundo.

É, talvez, a partir desta ligação que se desenvolvem, na nossa tendência de viver em sociedade, os valores, as tão criticadas regras, o que se deve ou não fazer e como fazer. Esta é apenas uma pequena fração do que pode ser estudado ao analisarmos “A República”, o seu aspecto ético. É este, portanto, o nosso intento na pesquisa para alcançarmos o mínimo necessário que nos é exigido pelo exercício filosófico.

Parte II

Há, já no livro I, um ponto de partida para uma nova discussão que iniciará o livro II e que nos faz perceber, também, como tudo é interligado na obra de Platão de modo estratégico. Nos diz Sócrates: “Não concordamos que a justiça é uma virtude da alma, e a injustiça um defeito?” ao que Trasímaco responde: “Concordamos, efetivamente.”¹ Ora, a sentença “a justiça é uma virtude da alma” já delimita um certo domínio com relação ao ser da justiça, relacionando-o à uma função específica, isto é, ser virtude da alma.

A simplicidade da sentença é apenas aparente, na medida em que devem ser analisados os seus termos para compreender a sua consistência. Constata-se de início, então, que, para entender o que é a Justiça, devemos fazê-lo por meio do conceito de virtude (a palavra em grego para virtude é ἀρετή), que significa mais diretamente “função própria”, é o exercício realizado com excelência da função que é própria de determinada atividade, este conceito está sempre ligado, portanto, ao paradigma técnico de uma boa obra.

Desse modo, a *areté* do sapateiro é fazer bem sapatos, a dos olhos é ver bem, a do marceneiro é fazer bem peças de madeira e etc. Diante dessa noção de *areté*, mesmo que primariamente, já é possível compreender o significado da sentença “a justiça é uma virtude da alma”: a função que é própria da alma é a justiça, isto é, para que a alma “funcione bem”, para que a alma realize, de fato, o seu ser, deve fazê-lo justamente. Quer dizer, portanto, que, para Platão, a justiça é intrínseca à alma que exerce o seu ser com excelência e que qualquer ação da alma que se desvie da justiça torna esta alma defeituosa, ela não deixa de ser uma alma, mas deixa de cumprir sua função própria com excelência.

Embora em 354bc Sócrates afirme que se precipitou e “antes de descobrir o que procurávamos primeiro” (o que é a justiça), passou a examinar outros pontos a esse respeito (se a justiça é uma virtude ou um vício, se é vantajosa ou não) de modo que, diz ele, “nada fiquei a saber com esta discussão. Desde que não sei o que é a justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ser ela uma virtude ou não, e se quem a possui é feliz ou não”, esta

(a justiça é uma virtude da alma) é uma noção importante que devemos guardar para o prosseguimento da argumentação, pois ela está inserida num conjunto de sentenças que forma uma longa cadeia de argumentação e este ainda é apenas o começo do livro II, não é, portanto, tempo para conclusões com relação ao que está ainda em aberto.

É absolutamente necessário pensar a relação que existe entre as sentenças da argumentação e saber distinguir “sentenças” de “argumentos”. Um argumento é um conjunto de sentenças, mas é mais do que isso. Portanto, para que possamos visualizar a consistência dessa cadeia de argumentos, é preciso que fiquemos atentos. Argumentar é o exercício que tem como elementos básicos duas ou mais (muitas mais, neste caso) sentenças e este exercício nos leva de onde estamos para onde queremos estar (ou, em alguns casos, para onde não gostaríamos de estar). De toda forma, nós nunca chegamos muito longe sem argumentos.

É no livro II, então, que teremos o início de uma primeira defesa mais consistente não só da justiça, mas de sua definição. Para tanto, são diferenciados três espécies de bens: 1) os intrínsecos, isto é, aqueles cujo valor é interior ao objeto e são buscados por eles mesmos, 2) os extrínsecos, isto é, aqueles cujo valor é exterior ao objeto e, sendo assim, são buscados não por eles mesmos (objetos) mas em função de suas consequências e 3) uma mistura dos dois primeiros, ou seja, um tipo de bem que possui valor intrínseco a ele próprio e também tem consequências benéficas.

Nesta divisão podemos, talvez, fazer a seguinte análise: todos estes bens, enquanto objetos de uma busca, são buscados com um tipo de motor que podemos denominar estima. Assim, podemos conceber o “bem” como o objeto da nossa estima, este bem é o valor. Isto é, buscamos aquilo que é de nossa estima, aquilo ao qual atribuímos determinado valor ao estimar. Ou talvez o valor de determinado objeto, material ou não, não seja dado por nenhuma atribuição exterior, mas seja intrínseco a ele mesmo. Toda a argumentação de defesa da Justiça por parte de Sócrates – e que encaminha o desenvolvimento de uma Teoria dos Valores, como tentaremos aqui demonstrar -- é em função desta equação moral: a justiça se faz valer à parte

de suas consequências. É neste último tipo de bem, o terceiro tipo, caracterizado como “o mais belo” (358a) que Sócrates vai incluir a justiça e defender seu posicionamento propondo o exercício dialético com Gláucon, porém essas proposições serão analisadas mais à frente.

Quanto à busca de bens, à busca de determinado valor, podemos talvez dizer que há uma interpretação introduzida por nós nas coisas, nos objetos que buscamos por seus valores, sejam eles intrínsecos ou extrínsecos e que assim se dá também diretamente nas relações entre os homens e destes com o mundo e vai estabelecer-se aí também uma relação de graus de valor, como valores maiores e menores uns em relação aos outros, como vai acontecer entre o valor que a justiça possui e o valor que está nas suas consequências benéficas.

O grau de valor pode variar de acordo com fatores como utilidade, prazer, beleza, benefícios, etc, é isso que nos mostra a descrição do homem perfeitamente justo e do homem perfeitamente injusto ao longo das passagens compreendidas entre 360e-365a, onde são apresentadas as razões pelas quais cada um estima ou não a justiça e a injustiça, a fim de ver, ao final, qual dos dois homens foi mais feliz. Na reflexão sobre onde o valor está assentado podem existir variáveis. A questão da discussão é decidir qual dessas variáveis é a que tem maior importância a ponto de estabelecer inabaláveis razões que a fixem no objeto em questão, no caso, a justiça e façam dela o maior de todos os bens independente de suas consequências benéficas.

O valor, então, vai orientar as ações. Porém, na República, o aspecto ético está sempre intimamente ligado ao político, à vida na *pólis* e, nesta medida, os valores que orientarão as ações na cidade não podem – e nem devem – ser estabelecidos de forma tão individual e flutuante. Isto é, tem de haver neles a propriedade do absoluto, no sentido de não ser um valor inconstante, irresoluto, mas sim um valor consistente, que seja verdadeiro e credível para todos, orientado para o bem da coletividade e das relações que são o fundamento da unidade desta cidade. A propriedade do absoluto se aplica quando o que está em questão é propriamente o ser da Justiça, esta com maiúscula, a qual os esforços dos interlocutores se voltam para aproximar-

se. Nesta atividade da aproximação do ser, a dialética, a busca é intencionada para a Verdade, assim, as opiniões que vemos expressas nas sentenças vão transformando-se, ao longo da dinâmica desta aproximação, em opiniões verdadeiras que servirão como paradigmas na continuação desta busca. Mais um termo esclarecedor, neste ínterim, cujo significado Platão enriquece colocando-o estrategicamente no seu método é o que se traduz por “concluir, obter um resultado”, é o verbo *περαινω* (*Rep.* 346a-4), que tem o sentido de continuar a contar, a dizer, continuar a tender, neste caso, com o discurso que visa aproximar-se da verdade.

Um pequeno “incômodo” que pode surgir, como é natural da impaciência da juventude, é por que uma “aproximação” e não a “posse” da verdade? Bem, a resposta para esta questão está tanto na religião grega, que é também uma questão de cidadania, isto é, política, como no próprio significado do termo Filosofia. A Verdade é do âmbito divino e não do humano. No humano há, sim, uma tensão para a verdade que o leva à busca da aproximação fazendo uso da Filosofia que é, aliás, composta por dois termos gregos *philos* e *sophia*, amor e sabedoria, respectivamente.

É necessário aqui, uma vez mais, abrir este parêntese para ver como uma palavra em grego pode nos dizer muito sobre o pensamento grego, neste caso o de Platão. Amor, é principalmente uma tendência da alma, mas também um estado emotivo desta alma, pela sabedoria, no caso de Filosofia. Ou seja, o conhecimento ao qual nos leva o pensamento filosófico é o ápice da nossa capacidade de conhecer a totalidade. Em nenhum momento se fala de posse, mas de aproximação, de amor no mais elevado sentido. É isso que aparece, quando Sócrates diz que é preciso e necessário que “se eleve até a Beleza em si” (*Rep.*, V, 476b-477a) e percebemos na leitura que a verdade se apresenta de maneiras diversas, conforme o ângulo da perspectiva com o qual olhamos pra ela, e conforme as características que a enquadram formalmente conforme a nossa capacidade de conhecer. O que torna a nossa visualização da verdade um pouco confusa inicialmente, sobretudo nesta obra, na qual é ressaltado o seu papel no âmbito político é uma, entre as mais complexas, afirmações: “o homem justo e verdadeiro é sempre feliz e o homem injusto e falso é sempre infeliz.”, mas isto não significa, de nenhuma forma, renunciar à verdade, mas

anunciar um comprometimento daquele que a busca e a escolhe como horizonte da própria vida.

Parte III

No livro III temos no diálogo a introdução do aspecto divino do real por meio das narrativas mitológicas, sobre qual deve ser o seu conteúdo e como este conteúdo deve ser transmitido por seu veículo, a narração. É a partir desta abordagem que se dará a descrição de cada uma das virtudes cardeais. Primeiramente a Coragem. Segundo Platão, o corajoso não teme a morte e, para que os cidadãos sejam corajosos é preciso que se retire das narrativas que os educam alguns relatos, como aquele que faz referência ao Hades. A maneira com a qual o Hades era relatado cultivava nos homens, segundo Platão, exatamente o contrário da Coragem. Por conta desse modo de descrever o que esperava os homens depois da vida, Platão criticou Homero. Em 387b temos uma espécie de crítica à própria poesia que carrega estes conteúdos, pois a poesia seduz de forma doce crianças e homens. Assim, uma poesia que carregasse a ideia do medo da morte, incentivaria uma tendência à escravidão, um valor que não deveria haver entre os cidadãos, pois, entre outros motivos havia entre estes cidadãos aqueles que seriam identificados e cultivados para serem os guardiões da cidade.

Um outro motivo pelo qual a morte não deve ser apresentada como algo excessivamente lamentável é a consideração de que um homem honesto não considera terrível a morte de outro homem honesto, “não lamenta a morte como se tivesse lhe acontecido uma enorme desgraça”, pois um homem honesto se basta perfeitamente a si mesmo para viver feliz e precisa pouco do outro. Dessa forma, o homem suportará com menos sofrimento algum possível mal desta natureza. Platão não deixa de considerar algo assim como um mal, mas defende que temos recursos para equilibrar tais perdas. Também não diz que somos seres absolutamente autossuficientes, pelo contrário, precisamos um dos outros e essa relação se dá dentro de determinado equilíbrio.

Essa medida tem por finalidade evitar que os homens sejam covardes e moles. Ou seja, deve-se adotar um postura firme com relação ao que se julga ser um mal. Esse “mecanismo” parece que realiza isso apresentando, através

de novas narrativas, outros valores a serem seguidos (o que era terrivelmente mau antes, agora não representa uma desgraça tão grande a ponto de provocar reações exageradas nos homens). Também o riso em excesso deve ser evitado, pois “um riso violento causa também uma mudança violenta”. Ou seja, deve-se prezar pelo equilíbrio e não pelos excessos. Prezar pelo exercício do equilíbrio revela a dimensão ética do conceito de Justiça que se delineia ao longo das argumentações pois, conforme vemos no diálogo, destacam-se sempre pontualmente ações de indivíduos que se relacionam com outros indivíduos e qual seria a melhor maneira de orientar as ações e relações entre eles. A importância de se descrever um princípio ordenador das ações na polis é auto evidente: sem ordenação, há caos. Eliminar excessos é estabelecer determinada ordenação e sentido dentro da busca do Bem e assim temos mais aparente a ação do princípio de Justiça.

Em 389b temos o início da argumentação sobre o uso da mentira: como é possível posicionar-se a favor do uso da mentira em uma cidade que se pretende justa? Qual o papel da mentira na manutenção da ação do princípio de Justiça? Dissecando o argumento temos a resposta para as duas perguntas. Platão logo deixa óbvio que o uso *pseudos* não deve, de forma nenhuma, ser indiscriminado. Ou seja, assim como um *phármakon* deve ser prescrito apenas por quem possui conhecimento para tanto, a mentira também só deve ser incluída na comunidade por quem possui os requisitos necessários para tanto, a saber, o chefe da cidade.

Especificando melhor, o que se traduz por mentira é, na realidade, um conteúdo veiculado por um discurso cuja verdade é inverificável, isto é, o mito, o discurso que carrega em suas palavras, melodias e ritmos, a identidade e valores de toda uma comunidade, assim como estabelece determinada ordenação para tudo o que existe. É dessa forma que podemos falar sobre o uso de uma “mentira” ou melhor, *pseudos*, no seio de uma comunidade que se desenvolve dentro dos limites da Justiça, um lugar onde a verdade deve ser tida com o mais alto apreço.

Torna-se visível, então que a contradição na defesa desse determinado discurso é apenas aparente, pois a boa/bela mentira é dita por bons/belos

motivos. E um dos motivos pelos quais esse discurso é usado dentro da comunidade é o fato de se considerar que a verdade, *alétheia*, é apenas do âmbito divino, ela pertence aos deuses, cabe ao homem contentar-se com a sua busca, o que nos revela o por quê do caráter inverificável da narrativa mitológica, sua verdade não é fruto de uma ciência humana, mas de uma revelação divina. É interessante notar como o homem se relaciona com a sua realidade e como ele relaciona a sua realidade com o modo de que dispõe para explicá-la e os limites da sua capacidade de explicar.

É dessa forma, parece, que se percebe já há mais de 2.500 anos, os limites do humano. Todavia, este não parece ser um caráter negativo da existência, pois a crença, por meio das narrativas mitológicas, nos leva além de limites determinados pela razão. Isto além de não possuir um caráter negativo é, aliás, um reconhecimento de que o ser humano é dotado não só de razão, mas de uma parte emocional. Platão não nega que somos seres de sentimentos, ele reconhecesse isso e propõe que deve haver equilíbrio entre as partes de que somos compostos e assim, estabelecer também equilíbrio entre nós e a nossa realidade repleta de incertezas.

Não se trata, então, de uma ilusão, mas de uma verdade com a qual não utilizamos exclusivamente a razão para nos comunicarmos. Indo da cidade ao interior de cada um, ele explica o melhor modo de existir e o melhor modo de estabelecer a relação entre a unidade que cada um representa e a unidade que a cidade, composta por toda essa rede de relações, representa. Assim, nesta parte da argumentação ele nos mostra, em grande parte, como *pseudos* pode ser útil e benéfica para a cidade e para o cidadão.

Dando prosseguimento à argumentação temos uma análise da noção comum do que vem a ser a Temperança para os homens, assim, são colocados os seguintes pontos cardeais: obedecer aos chefes, ser senhor de si com relação aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida. Mais uma vez temos, na argumentação, um exemplo de virtude para a qual as narrativas mitológicas que Platão coloca em questão não apontam.

É importante ressaltar que estes não são meros exemplos e a sua citação não é gratuita ao longo da argumentação, pois as virtudes ou vícios, do modo como se encontrarem representadas no seio de determinada comunidade, irão servir de molde para o modo de ser de cada cidadão, em menor escala e, servirão de molde para o modo de ser da cidade como um todo, em maior escala. Portanto, o que há não é a simples adição de um exemplo como argumento para fundamentar algo que foi dito antes, a saber, que o conteúdo e a forma das narrativas merecia uma reforma se se pretendia que a cidade fosse a melhor possível, o que há é o encadeamento de argumentos sobre diferentes virtudes que fundamentam essa crítica e que, assim, estabelece a coerência e a indissociabilidade no interior da argumentação.

É nesta direção também que é inserida a censura da ambição entre os guerreiros e também a censura do consentimento dos deuses em troca de presentes (além de isso não poder acontecer também entre os homens). Isso significa que, entre dois cidadãos, um não deve consentir determinado favor em troca simplesmente de um presente: trocas “comerciais” não devem ser a base das relações entre as pessoas, sobretudo talvez, por que há sempre nessas relações um valor envolvido, um valor que não pode ser determinado por objetos. Para dar um exemplo, se as relações fossem baseadas apenas nessas trocas, a morte injusta de alguém estaria resolvida oferecendo-se um presente em troca à mãe daquele que foi morto. E então a justiça se resumiria a uma simples troca e uma cidade baseada em tais preceitos facilmente entraria em caos, pois haveria espaço para o reconhecimento de um erro e nem para punição.

Tanto entre os homens, como entre deuses e homens tal comportamento não deve existir. Também deve ser levado em consideração que é impossível que o mal venha dos deuses, os deuses são fonte apenas do Bem e da Verdade. Este posicionamento nos obriga a tão logo que identifiquemos um mal, buscar a sua causa fora do âmbito divino, o que estimula a coragem para reconhecer erros e fraquezas e buscar no próprio âmbito humano os recursos para lidar com um mal. Relatar homens célebres e os próprios deuses cometendo as piores atrocidades e ações do mesmo teor

despertaria nos ouvintes desses relatos uma propensão para o mal e, conseqüentemente, para a injustiça.

Em 392c há um argumento que afirma que ao dizer o que é a justiça poderá se dizer “o que se deve dizer acerca dos homens”. Esta afirmação tem aparente relação com aquela segundo a qual deve-se buscar no âmbito humano os recursos para lidar com o mal, de forma que tendemos a dizer que pensar a justiça é pensar a medida das ações entre os homens, um princípio regulador dessa medida, um princípio que age por meio de variáveis que derivam do próprio princípio de justiça e representam um tipo específico de bem, ou seja, as virtudes. Daí a importância do cuidado com a forma de se transmitir estas virtudes, elas irão moldar os artífices muito escrupulosos da liberdade (esta liberdade consiste subordinação do inferior ao superior, na vida particular ou na pública). Esse “moldar” se dará também por meio da imitação, pois “se se preservar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência”, segundo o próprio Sócrates, e é talvez por isso que temos associados um tipo de narrativa e uma qualidade moral, a saber, “ser um verdadeiro homem de bem”, é por meio também da imitação que estão ligadas e comunicadas a forma de expressão da virtude e a própria ação virtuosa, assim como por meio da melodia (composta por palavra, ritmo e harmonia) “o ritmo e a harmonia penetram mais funda na alma e afetam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição e tornando a alma perfeita, se nela se tiver sido educado”^{401d-c}. Mantendo sempre no horizonte a premissa de que o excesso faz mal, temos logo após que, por melhor que a música seja para a alma, não só dela se alimentará o homem bom, pois é necessário equilibrar música e ginástica para harmonizar as duas faces da alma, a corajosa e a filosófica. O conceito de justiça torna-se, então, mais claro.

A cidade para que tenha uma boa administração precisa daquele que melhor combinar equilibradamente em si próprio a ginástica e a música e souber aplica-las em sua alma na melhor medida. É interessante destacar que nem mesmo o chefe desta cidade é tido como aquele que dá conta de tudo, como alguém onipotente. Seu papel é o de administrar bem a cidade, assim como cada cidadão deve ter uma outra função específica para a qual a sua natureza o direciona.

Parte IV

Sobre opiniões falsas e opiniões verdadeiras

Em 413a há uma importante observação: a de que existem opiniões falsas e opiniões verdadeiras; e que se se submeter as opiniões verdadeiras à provas (nas palavras do diálogo: roubo, impostura e violência), o melhor guardião será aquele que souber conservar-se, pois eles devem ser, sobretudo, bons guardiões de si mesmos. Ou seja, este é um duplo argumento: 1) o primeiro introduz uma fundamentação a noção de que “ninguém faz o mal voluntariamente”. 2) o segundo assevera a firmeza moral, a permanência na opinião verdadeira (aquela que deve ter sido ensinada desde a infância).

Quanto ao primeiro ponto é necessária uma análise: em 413a está que a opinião falsa sai do espírito voluntariamente e que isso ocorre quando a pessoa está desiludida, e que a opinião verdadeira deixa o espírito involuntariamente. Dizer que uma ação é feita pelo espírito de forma voluntária é o mesmo que dizer que essa ação se realizou conscientemente, ou seja, com o conhecimento do sujeito? Saber essa resposta faz toda a diferença para saber em que se fundamenta a afirmação de que ninguém faz o mal voluntariamente. É preciso saber também em que consiste, nesse contexto, o termo “desiludido”. Quanto ao segundo ponto, este é um aspecto que é ressaltado não apenas na *República* mas em outras obras de Platão que apresentam as linhas gerais de seu pensamento. Sendo assim, com relação a opiniões falsas e aquelas que pretendem a verdade, já que existem uma e outra entre os cidadãos, é preciso que haja vigilância, portanto, não somente sobre os inimigos, mas sobre os próprios cidadãos. Isto deve ser feito com o intuito de proteger os próprios cidadãos do mal que, neste caso, estará presente na opinião falsa que reflete a ignorância que é, por sua vez, um mal.

Em 414c temos uma passagem de fundamental importância para compreender a noção de mentira, *pseudos*. Segundo esta passagem é necessário arranjar uma maneira de convencer os próprios chefes e o resto da cidade com relação à importância do tipo de educação que deve ser dada e na qual deve ser cultivada a comunidade. Para convencer, então, lançar-se-á mão de um subterfúgio do discurso filosófico, a saber, a mentira nobre. Segundo

Sócrates, a mentira nobre é aquela que se caracteriza por ser proferida em função de uma necessidade. Isto leva a entender que uma boa mentira que tem por causas boas razões, bons motivos de ser, que o que faz da mentira uma mentira boa, nobre, são os motivos pelos quais ela foi proferida. Vale ressaltar que não se está falando sobre qualquer mentira, mas sobre a narrativa mitológica que, longe de ser um discurso falso como tendemos a compreender hodiernamente devido a toda uma bagagem negativa que se depositou sobre o termo, é antes um discurso cujo conteúdo é referente a acontecimentos inverificáveis e dado a conhecer aos homens por meio de inspiração divina. Esta é, ao que parece, uma tentativa não só de retirar do âmbito divino atos imorais, atos que em geral fortaleceriam uma tendência para o mal, como também um tentativa de fazer ver que é a verdade que pertence ao âmbito divino e que os homens devem almejar a sua busca. A boa, nobre mentira usada como subterfúgio do Estado em razão de seu caráter persuasivo com o objetivo de abranger a dimensão da crença da comunidade não é uma inovação, pois isso já ocorria na região da Fenícia. E interessante ressaltar que o próprio Sócrates diz que o uso desse tipo de mentira necessita de um sólido poder de persuasão, caso contrário, as possibilidades de esta mentira não vingar eram grandes. Ou seja, a mentira pode até ser, por vezes, mais convincente que uma verdade, mas ainda assim ela precisa de elementos persuasivos que a reforcem.

Parte V

A Bela Mentira e seus reflexos no conceito de Justiça.

O ideal seria que todos que na cidade acreditassem que tinham sido criados e moldados no interior da terra, que era sua mãe e que os deu à luz, e que todos deveriam cuidá-la, amá-la e defendê-la, assim como deveriam considerar os outros cidadãos como seus irmãos. A terra influenciava quanto a composição de cada um, que poderia ter na sua composição ouro, prata, bronze ou uma mistura destes elementos, mas onde sempre predominaria determinadas características que qualificariam o cidadão. Para isso era de extrema importância que se atentasse para a composição, sobretudo, das crianças, pois na infância seria dado início à educação. Quanto aos guardiões,

nenhum possuiria bens próprios, a não ser coisas de primeira necessidade, suas habitações seriam abertas a todos, viveriam em comunidade e não lhes seria lícito manusear nem o ouro e nem a prata, pois já dispunham destes elementos em sua própria composição. É interessante notar que apenas com essa manobra já seria realizada uma virada no modo de ser dos cidadãos que fossem educados a partir destes preceitos, pois lhes seria proporcionado, desde pequenos, uma visão com valores reconfigurados, se compararmos, por exemplo, ao que os interlocutores de Sócrates afirmam ser a opinião geral, o senso comum entre os homens da sua época no que respeito aos valores com relação aos mais diversos aspectos da realidade e da vida em comunidade.

Na própria sequência do diálogo Adimanto questiona Sócrates sobre o fato de os guardiões, homens nobres por natureza, não poderem acumular bens de um modo geral. Ao que Sócrates responde iniciando um novo argumento sobre qual a real importância da posse de bens. Todavia, como na maioria de seu pensamento, Sócrates mostra que se deve levar em consideração a cidade como um todo. Assim, deve haver felicidade, em equilíbrio, não apenas para um, mas para a cidade inteira – em uma cidade assim é que está a justiça – portanto, o conceito de justiça parece estar diretamente ligado ao equilíbrio entre os âmbitos que perpassam a cidade, e também diretamente ligada à felicidade e à ordem. Mas quanto a felicidade, em que ela consiste? Segundo Sócrates, um dos pressupostos para a felicidade é exercer a sua atividade própria com excelência para o bem próprio e para o bem da cidade. A atividade própria de um guardião, como dito anteriormente, consiste em defender a cidade e os cidadãos, não em acumular bens. Nem todos ficam felizes pelos mesmos meios, também a contentação não se dá pelos mesmos meios para todos e, ainda assim, não é pelo simples saciar da vontade de cada um que virá a felicidade para a cidade. Este, talvez, seja mais um aspecto do princípio de justiça que deve reger a vida na pólis: não é a igualdade que trás a justiça, mas quando cada um está em seu devido lugar, no seu domínio, aí está instalada a justiça.

Essa ordenação, que é dada originariamente pela narrativa mitológica, é que vai dar origem à cidade. O princípio de justiça age por ordenação equilibrada e este equilíbrio não necessariamente remete ao conceito de

igualdade. O princípio de Justiça que se delineia desde o livro II parece agir de maneira dinâmica, refletindo um movimento entre as esferas da cidade, entre os cidadãos e os domínios de cada um. Dessa forma, ao que parece, se os guardiões tiverem acesso a tudo o mais que satisfaz o restante dos homens, se perderão como guardiões e, assim, a cidade não estaria segura. Ser um guardião não requer satisfação dos desejos de homens comuns, pois eles não são homens iguais aos comuns, embora todos na cidade sejam irmãos segundo sua origem. Mas ser irmão, semelhante, não significa ser igual. Dessa forma, a felicidade da cidade depende sobretudo de que cada um ocupe seu domínio próprio. Para traçar um paralelo entre a sociedade ocidental como ela se encontra configurada hoje, parece difícil imaginar a organização da cidade proposta pela *República* aplicada às cidades atuais se se levar em consideração que a maioria das pessoas não se reconhecem como parte de um todo, no caso, suas cidades. Em geral, pensa-se um propósito para a própria vida, individualmente, e não em função de todo uma unidade. Talvez seja por isso que a busca por um sentido dentro de uma única vida nunca consiga escapar da função que se estabelece sempre com 'o outro'. Essa relação de quase necessidade talvez explique, em parte, o por que de o conceito de justiça não carecer do conceito de igualdade. E uma quase necessidade por que em 387e, livro II, concordam que 'um homem assim (honesto), se basta perfeitamente a si mesmo para viver feliz e que, diferente dos outros, precisa muito pouco de outrem.' Ele precisa pouco, mas precisa. Assim, se fossem todos iguais absolutamente e autossuficientes, não haveria relações entre eles, não haveria sequer a cidade que nasce, segundo está em 369bc 'que uma cidade tem origem no fato de cada um nós não ser autossuficiente, mas sim necessitado de muita coisa (e por nenhuma outra razão uma cidade se funda) na convicção de que isto é o melhor para elas.' E ainda em 369c-d 'serão, ao que parece, as nossas necessidades que hão de fundá-la'. Isso explica também o por que de justiça e felicidade não incorrerem em contradição quando pensadas separadamente da igualdade com a qual estamos habituados a relacioná-las: 'cada classe participará da felicidade conforme a sua natureza.' 421c-d.

Em seguida, temos outro argumento, ainda sobre a posse de bens, que diz 'a riqueza e a pobreza corrompem e tornam os homens maus'^{421d}. A riqueza torna o homem preguiçoso e descuidado, a pobreza impede que exerça sua atividade com excelência. Para explicar e defender este outro argumento, Sócrates fala do desempenho das cidades ricas e das pobres nas guerras para dizer que uma cidade sensatamente administrada tem chefes que conhecem os limites que a grandeza da cidade deve ter, pois não haverá necessidade de exceder territórios, pois uma cidade deve aumentar apenas até onde conseguir permanecer unida. Assim, os guardiões devem guardar, sobretudo, a instrução e a educação honesta que receberam, pois estas tornam a natureza boa.

Depois de fundada a cidade, parece que há um novo ponto de partida para buscar 'onde poderá estar a justiça e a injustiça, qual a diferença entre elas e qual delas trás a felicidade, independentemente das aparências.' E dada então, continuidade ao diálogo, onde temos que se uma cidade é bem fundada, ela é 'totalmente boa, sábia, corajosa, temperante e justa'. E neste ponto temos a mais antiga enumeração das quatro virtudes cardeais: Sabedoria, Coragem, Temperança e Justiça. Virtudes que tem entre si uma estreita ligação.

A Sabedoria é colocada como primeira virtude a evidenciar-se e ela se relaciona com a ponderação, sendo esta última um tipo de 'ciência', ou seja, é preciso ter determinado tipo de conhecimento para ser ponderado (este ponto reafirma que ninguém faz o mal voluntariamente, isto é, consciente do mal que a ação acarretará). Este saber é que vai possibilitar a boa deliberação, tomar boas decisões. Sua importância é, portanto, auto evidente, visto que precisamos tomar decisões sempre. Esta ciência específica não delibera sobre os pormenores da cidade (para isso há cada cidadão com a sua ciência específica, sobre sua atividade específica), mas delibera sobre a totalidade, sobre 'a melhor maneira de se comportar consigo mesma', ou seja, decide como a cidade deve agir. Assim, o saber ponderar identifica-se à vigilância que deve estar nos guardiões. Portanto, o que se chama verdadeira sabedoria, com relação à cidade como um todo, está presente apenas em um reduzido número de pessoas, pois todos são criados (e assim a cidade) segundo a natureza de

cada um e esta fundação é apoiada na crença do conteúdo, não falso, mas inverificável, que está no discurso mitológico que carrega os valores e a identidade da comunidade.

Sobre a Coragem, ela está naqueles que lutam e combatem, sempre cientes de que se deve combater, por temer. É importante saber distinguir o que devemos temer e essa ciência será dada pela educação, conforme os moldes já apresentados. Assim, Sócrates coloca a Coragem como uma virtude imprescindível capaz de salvar seu portador de abandonar a opinião verdadeira por conta dos sofrimentos, prazeres ou desafios que se impõem ao longo da vida. Ou seja, a firmeza moral, ou de personalidade, persistir no que acreditamos ser reto e legítimo é importante para nossa própria preservação e integridade. Pois nesta passagem não é a ignorância e a crença cega que são recomendados, mas que saibamos preservar os valores mais fundamentais, que são ensinados as crianças. É importante notar que estes valores são transmitidos por meio de regras que nem sempre são inquebráveis. Algumas regras são criadas para tornar a vida mais simples: é mais fácil ensinar a uma criança que jamais se deve mentir do que explicar que em determinadas situações, temos o dever de mentir e por quais razões, conforme temos no livro I, nas primeiras discussões sobre o conceito de justiça. Com o passar do tempo percebemos que 'não mentir' não é uma regra inviolável, mas compreendemos e preservamos o valor essencial que nos é transmitido pela regra.

A Temperança é analisada antes de ser feita a análise direta da justiça por que, segundo Sócrates, ao que parece, pela Temperança se chega à justiça, sendo a primeira um tipo de ordenação e o domínio de certos prazeres e desejos. Na explicação desta virtude há uma importante observação sobre a expressão 'ser senhor de si': quem é senhor de si será também escravo de si. Há duas figuras em uma só, o senhor e o escravo, como se em nós houvesse uma parte melhor e outra pior. A questão é: qual parte domina a outra? E por essa virtude que temos, então, a explicação sobre o fato de uns governarem e outros não. A parte melhor da cidade deve governar a pior para que esta seja uma cidade temperante. Mas a temperança funciona como uma harmonia por que 'se estende completamente por toda a cidade, pondo todos a cantar em uníssono, tanto os mais fracos, como os mais fortes, em concórdia'.

Uma interessante análise sobre o indivíduo é apresentada a partir da reflexão sobre a análise dos valores : o indivíduo deve ter em si as três espécies de virtudes que existem na cidade (Coragem, Temperança e Sabedoria). Estão presentes no indivíduo os desejos e, a cada desejo, corresponde um objeto específico (sede, bebida, fome, alimento). Aquilo que satisfaz essas necessidades é bom e faz bem. Nessa medida, temos necessidade do que é bom. Em 439d há um argumento que afirma que aquilo que nos impede, ou seja, aquilo que determina limites aos nossos impulsos é o raciocínio. E o que nos impele, impulsiona são o que se denomina de “estados especiais e mórbidos”. Segue-se que o indivíduo possui em si, pelo menos, uma parte racional e outra irracional.

Ao falar da ira, considera-se que ela age, ora como os outros desejos, ora contra os demais desejos. Ao longo dessa passagem podemos observar que já se considerava que as paixões forçam o homem contra a sua razão, por vezes; que o homem tenta censurar suas paixões; que se irrita com as suas paixões; e que por vezes a razão determina que não se deve ir contra a ira. Este argumento serve para demonstrar o porquê não se deve lutar contra um castigo merecido. Assim também a ira se direciona ao que se julga injusto. Dessa forma, vemos que a alma é composta de 3 partes: racional, irracional e a ira, das quais pode-se dizer negociante, auxiliar e deliberativa. O número de partes na cidade é igual ao número de partes no indivíduo na análise feita por Platão.

Em 442a está claro que Platão não ignorava que nós somos seres de paixões: “corajoso é aquele que, em meio a penas e prazeres, preserva as instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não. Sábio é aquele que governa o seu interior pela razão e fornece instruções sobre o que se deve e o que não se deve temer, e que possui a ciência do que convém a cada uma das partes que compõem a alma. Temperante é aquele indivíduo cujas partes concordam com a função que cada parte possui no conjunto que constitui a alma.”

A afirmação “Efetivamente a Temperança não é outra coisa senão isso, quer na cidade, quer no indivíduo”. Parece que o dizer como determinado

indivíduo age quando tem determinada virtude é definir a própria virtude da qual se fala, se é que definir é dizer o ser em palavras, então a manifestação do ser, virtude, só pode ser definida em termos de ação, uma vez que ação é a manifestação e o “veículo” deste ser. Assim, dizer como age o sujeito com determinada propriedade é definir esta propriedade.

É ao longo desta grande e intrincada argumentação que se desenvolve aquilo que em 443bc eles concordarão ter encontrado completamente, a saber, um princípio e um modelo de justiça.

Conclusão

O princípio segundo o qual a cidade deveria se fundar (cada um deve se ocupar de uma função, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada) é, ou o próprio princípio de justiça, ou o princípio de justiça é uma variante deste princípio (ou seja, senão ele próprio, ao menos é um princípio muito semelhante; isto significa que o princípio de justiça está posto, pelo menos, em parte.) . Propõe-se, claramente, uma definição do princípio de justiça em 433b “esse princípio pode muito bem ser, de certo modo, a justiça: o desempenhar de cada um a sua tarefa”. Este princípio é o que constitui as outras virtudes (Sabedoria, Coragem e Temperança) e que também as preserva, de modo que a cidade não seria nem sábia, nem corajosa e nem temperante se cada um ignorasse a sua natureza e deixasse de desempenhar a sua tarefa. Este princípio está presente nas pessoas da cidade através da noção de que cada um faz o que lhe pertence não ultrapassa os limites dos domínios que lhe cabem no que diz respeito ao particular e ao público. É importante destacar que todas estas virtudes estão submetidas ao conceito de Bem. Todas elas são necessárias para que esta seja uma *bela cidade*, lembrando que o belo é inseparável do que é bom em Platão. Este princípio é como uma força 433d-e “a força que leva cada um a manter-se nos limites de suas tarefas.”

O princípio de justiça, conforme colocado anteriormente, deve ser administrado pelos chefes de forma que evitassem que cada um detivesse bens alheios ou que fosse privado dos próprios bens. Assim, cada um terá o que lhe compete. Percebemos, portanto que a justiça está diretamente ligada ao bem e a injustiça diretamente ligada ao mal, de forma que qualquer decisão que acarrete o mal para a cidade será considerada injusta. É dessa forma que a justiça se manifesta na cidade. Como na argumentação recorre-se ao uso de imagens para que os conceitos que se procuram sejam melhor visualizados, Sócrates explica que o conceito se mostra semelhante à imagem a qual se recorre para esta melhor visualização. Quando se afirma que um sapateiro deve cumprir bem a função para a qual a sua natureza tende, isto vale para todos os homens e mulheres enquanto sua própria natureza, ou seja, a

natureza humana, a sua humanidade, aquilo que para o qual nasceram para ser.

Assim, podemos compreender a definição de Justiça para o indivíduo como resultado desse discurso que recorre a estas imagens, o que não significa perda do alcance político da busca do conceito. Quanto a este aspecto, percebemos que o homem está sempre em relação com o outro na pólis, mas também está sempre em relação consigo mesmo: cada parte dentro de si executando a tarefa que lhe é própria, sem que uma interfira na outra, mantendo o interior sempre em ordem, mantendo o autodomínio, sendo amigo de si mesmo, cuidando da harmonia entre as suas partes e promovendo a unidade entre elas. Será, portanto, justa e bela a ação que mantém e aperfeiçoa os hábitos que colaboram com essa gerência de si, esta é a ciência específica da sabedoria.

Referências

- BENVENISTE, Émile. *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias*. Vol. I (Economia, parentesco, Sociedade). Campinas: Ed. Da UNICAMP, 1995.
- BENVENISTE, Émile. *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias*. Vol. II (Poder, Direito, Religião). Tradução de Denise e Eleonora Bottmann. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.
- BENSON, Hugh (org.). *Platão*. Tradução, introdução e notas de Marco Zingano. São Paulo: Editora Artmed, 2011.
- BRAGUE, Rémi. *O Tempo em Platão e Aristóteles*. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- BRISSON, Luc e PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Tradução de Claudia Berliner. Revisão Técnica de Tessa Moura Lacerda.
- CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Tradução de. São Paulo: Paulus: 2010.
- _____. *Paradigmas da verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes Pina. São Paulo: Loyola, 2010.
- DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1991.
- DORION, Louis-Andre. *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Edições Loyola, 2006.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário Filosófico Grego*. Tradução de Ivone C. Benedetti. Revisão Técnica de Jacira de Freitas. Caracteres Gregos e Transliteração do Grego de Zelia de Almeida Cardoso. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *A Religião de Platão*. Tradução de Yeda e Oswaldo Pereira, 1962.
- GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HADOT, Pierre. *O que é Filosofia Antiga*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papyrus Editora, 1996.
- HOSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. Tradução de Antonio Cellomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KERFERD, G.B. *o Movimento Sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

KOYRE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Platão*. Tradução de Helder Godinho. Lisboa: Editorial, Presença, 1984.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 2002.

PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d.

PESSANHA, José Américo da Motta. "Platão, o Teatro das Idéias." Transcrição de Palestra Proferida na PUC-Rio em 1991. In: *O Que nos Faz Pensar*. Filosofia Antiga. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, págs. 7-36. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1997.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

_____. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Col. Os Pensadores. 2ª edição. São Paulo: Editora Abril, 1983.

_____. *Fédon*. Tradução de Maria Theresa Schiapa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

_____. *Apologia, Êutifron, Críton*. Tradução de José Gabriel Trindade dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1993.

_____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. da UFPA, 2002.

RICKEN, Friedo. *O bem-viver em sociedade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles*. Tradução de Inês Antonia Lohbauer. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ROBINSON, Thomas. *A Psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *As origens da Alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Tradução de Alaya Dulus, Jonatas R. Álvares, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes e Mariana Belchior. São Paulo: Anablume, 2010.

ROSSETTI, Lívio. *Introdução à Filosofia Antiga: premissas filológicas e outras "ferramentas de trabalho"*. Tradução de Paulo Bataglia. São Paulo: Paulus, 2006.

SANTOS, José Trindade dos. *Para Ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. *Para Ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platão e a escritura da filosofia: análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*. Tradução de Milton Camargo. São Paulo: Loyola, 2009.

TRABATONNI, Franco. *Escrita e oralidade em Platão*. Tradução de Roberto Bolzanni Filho e Fernando Rey Puente. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

_____. *Platão*. Tradução de _____. São Paulo: Editora ANABLUME, 2010.

VILHENA, Vasco de Magalhães. *O Problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Tradução do francês para o português pelo próprio autor. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

_____. *Platão e a Lenda Socrática: a idealização de Sócrates e o utopismo político de Platão*. Tradução de Rogério Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

WATANABE, Lygia. *Platão por Mitos e Hipóteses*. São Paulo: Editora Moderna, 1996.

WILLIAMS, Bernard. *Platão, a invenção da filosofia*. Tradução de Irley Fernandes Franco. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

CRONOGRAMA DE ATIVIDADES

Nº	Descrição	Ago20 13	Set	Out	Nov	Dez	Jan20 14	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul
	Levantamento Bibliográfico	R	R	R	X	X	X						
	Leitura e Análise do Material	R	R	R	R	R	R						
	Elaboração do Relatório Parcial				R	R	R						
	Redação dos Primeiros Capítulos				R	R	R						
	Elaboração do Resumo e Relatório Final (atividade obrigatória)						R	R					
	Preparação da Apresentação Final para o Congresso (atividade obrigatória)								R	R	R	R	R