UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANA BEATRIZ BARBOSA DE CARVALHO E SILVA

A definição de justiça na *República* de Platão

Versão Corrigida
São Paulo
2019

ANA BEATRIZ BARBOSA DE CARVALHO E SILVA

A definição de justiça na *República* de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano.

Versão Corrigida
São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Dd

De Carvalho e Silva, Ana Beatriz Barbosa
A Definição de Justiça na "República" de Platão / Ana Beatriz Barbosa De Carvalho e Silva ; orientador Marco Antônio de Ávila Zingano. - São Paulo, 2019.
178 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia Antiga. 2. Ética. 3. Definição. 4. Metafísica. 5. Grécia Antiga. I. Zingano, Marco Antônio de Ávila, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

DE CARVALHO E SILVA, A. B. B. **A definição de justiça na *República* de Platão. 2019.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição_____ Assinatura_____

Prof. Dr. _____

Instituição_____ Assinatura_____

Prof. Dr. _____

Instituição_____ Assinatura_____

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): ANA BEATRIZ BARBOSA DE CARVALHO E SILVA

Data da defesa: 09/01/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): MARCO ANTÔNIO DE ÁVILA ZINGANO

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 10/03/2019

(Assinatura do (a) orientador (a)

À Elizabeth Ignez Dalle Vedove Barbosa, *in memoriam*.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço àquela mulher, a quem dedico esta dissertação. Minha querida vó Beth, mulher cuja figura se fez presente ao longo de toda minha existência, seja como fonte inesgotável de conforto emocional, seja como lembrança inspiradora por sua história e ímpeto. Espero honrar sua memória com este singelo trabalho, tornando ato o que foi para ela potência.

Agradeço ao Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano, por ter confiado em minhas capacidades intelectuais para o desenvolvimento de uma pesquisa em filosofia antiga, mesmo que minha formação inicial fosse, originalmente, em outra área do conhecimento. Sou grata sobretudo pela imensa paciência, prontidão e disponibilidade – seja para solucionar problemas burocráticos, como metafísicos.

Ao Prof. Dr. Francesco Fronterotta, cujos precisos comentários contribuíram para o aprimoramento desta dissertação, bem como pela atenção e supervisão durante o período de estudos realizados na Università degli Studi la Sapienza di Roma.

Aos membros titulares da banca de qualificação, Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho e Prof. Dr. Patrício Tierno, agradeço pela leitura atenta, críticas e observações que possibilitaram o prosseguimento da pesquisa então em curso. Ao Prof. Dr. Patricio Tierno, devo agradecer duplamente, visto que, não somente tive o prazer de descobrir o pensamento político e filosófico de Platão durante seu curso de Teoria Política Clássica, como também recebi todo o incentivo necessário para ingressar nos estudos na área, por meio de sua orientação no programa de Iniciação Científica.

Aos membros titulares da banca de defesa, pela disponibilidade e leitura, Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes, e, novamente, ao Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho e Prof. Dr. Francesco Fronterotta.

Aos professores de graduação do curso de Ciências Sociais que me inspiraram a seguir vida acadêmica e me incentivaram pelo exemplo de rigor conceitual apresentados em sala de aula: Prof. Dr. Antônio Flávio Pierucci, Profa. Dra. Sylvia G. Garcia, Profa. Dra. Fernanda Âreas Peixoto e Profa. Dra. Sylvia Caiuby Novaes. Agradeço também à Profa. Dra. Heloísa Buarque de Almeida e Profa. Dra. Ana Lúcia Pastore, a quem pude recorrer para aconselhamento pessoal. Aproveito para lembrar meu professor de história, sociologia e

filosofia de colégio, Tadeu Viganó, cujas instigações filosóficas fizeram-me tomar gosto pelas humanidades.

A todos os professores e colegas que participaram dos seminários do Grupo de Estudos em Filosofia Antiga, dos Grupos de Tradução da Areté e demais grupos de estudos, cujas trocas acadêmicas foram inestimáveis. Sobretudo, Roberto Bolzani, Fátima Évora, Daniel N. Lopes, Evan Keeling, Paulo Ferreira, Fernando Gazoni, Vicente de Arruda Sampaio, Raphael Zillig, Vitor H. Schvarz, Carolina Sanchez, Dionatan Tissot, Eduardo Wolf, Daniel Wolt, Bruno Conte, Adriana Mandriñán, Victor de Sousa, Nataly Ianicelli, Martin Barbosa, Victor Saenz, Luiz Bruder, Helena Maronna, Tiago Trajan e Breno Zuppolini. Especial agradecimento a Daniel Vazquez, pelo contínuo intercâmbio sobre Platão, a Fernanda Izidorio e Simone Seminara, que se mostraram, além de companheiros de estudo, verdadeiros amigos. Também a Antonio Kerstenetzky e Luiz Eduardo Freitas, pela leitura de uma versão anterior de um dos capítulos da presente dissertação, e à plateia dos seminários *archai*, onde apresentei a versão preliminar de dois capítulos. Adicionalmente, agradeço a Yuri Loyola, pela revisão das traduções e a meus pais, pela revisão ortográfica – embora assuma a completa responsabilidade dos eventuais erros restantes. Aproveito para agradecer profundamente a Marcio Mauá Ferreira Chaves, que gentilmente compartilhou seus profundos conhecimentos de Língua Grega Clássica por meio de seus cursos do NELE, e a meus companheiros de sala, Pedro Yahama e Danilo Serpa, cuja persistência permitiu que chegássemos mais longe nessa jornada que é aprender o grego.

Por todo apoio no âmbito pessoal recebido, que contribuiu indiretamente para o desenvolvimento desta pesquisa, agradeço primeiro a meus familiares. Ao meu pai, Pedro, que sempre me ofereceu irrestrito apoio, não apenas durante o desenvolvimento desta pesquisa, como ao longo de toda minha trajetória acadêmica. À minha querida mãe, Lígia, pela mulher que sempre foi, além de meu paradigma de produtividade. Às minhas irmãs, Luísa e Laura. Ao meu avô Barbosa pelo respeito e apreço que sempre mostrou às investigações conceituais. A Teté, por seu calor humano e suporte emocional. Ao meu tio Paulo, à minha tia Mônica e ao meu primo Lucas, não só pela incondicional hospitalidade em meu primeiro ano de faculdade, mas também pelo contínuo apoio logístico e emocional fornecido ao longo de todos os anos. Agradeço ainda, o apoio pessoal recebido de meu primo Maurício Bueno e de Melissa Bertholo. Também a todas as minhas companheiras de casa, pela companhia e compartilhamento de aflições, em especial a Stefanie Roost. Agradeço, ainda, aos colegas que tornaram minha estada

de pesquisa em Roma mais agradável pelo acolhimento e apoio: Verdiana Mancarella, Brigida D'Aderio, Matilde Fedele e, sobretudo, Matteo Miriano. Reitero meu agradecimento a Yuri Loyola amigo sincero, com quem desenvolvo ideias sobre os antigos e modernos, além de ser meu exemplo de vida contemplativa. Aos demais amigos de tempos de colégio, Evaldo Grubisich de Almeida e Felipe Vieira, agradeço imensamente pelas conversas e trocas de experiências. Agradeço ainda aos amigos e interlocutores acadêmicos, conquistados durante os anos de FFLCH: Felipe Nery, Ana Capelhuchinik, Clara Kok, Fernanda Ortega, Lutti Mira, Júlia Maia, Rafael Marino, Daniela Constanzo, Max Gimenes, Leonardo Octavio, Fernanda Izidorio, Simone Seminara e Rebeca Lopes. Sobretudo, a Luiz Fernando Pereira de Aguiar, com cujo apoio pude contar, incondicionalmente, ao longo de tantos anos, para minha formação pessoal e intelectual. Agradeço também às pessoas de quem me aproximei na reta final desse percurso, cujas afinidades intelectuais e pessoais me ajudaram a completar a travessia: meu primo Pedro Bonesso, Leonardo Stockler, Ernesto Fuentes e Bonaventura Cappelletti.

Agradeço ainda a todos os funcionários da secretaria do Departamento de Filosofia, em especial, a Marie Marcia Pedroso, Luciana Nóbrega e Geni Ferreira Lima.

Finalmente, agradeço à CAPES, pelo financiamento obtido nos dois primeiros meses de pesquisa e à FAPESP pelo financiamento obtido e pelas bolsas concedidas no país e no exterior, de processos nº 2016/04948-7 e 2017/09211-5.

RESUMO

DE CARVALHO E SILVA, A. B. B. **A definição de justiça na *República* de Platão**. 2016. 2019. Dissertação - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Na presente dissertação de mestrado, propomos uma interpretação do Livro IV da *República* de Platão, que defende a fórmula *to ta hautou prattein*, ou "fazer o que lhe é próprio", como uma definição plausível de justiça. A busca por tal definição mobiliza as bases do pensamento de Platão, pois toca na pergunta de tipo socrático "o que é?", insere-a no contexto metafísico dos Diálogos Médios e demanda o sentido de uma virtude moral. O problema central discutido nesta pesquisa é compreender a resposta de Platão – fundamentada "nas coisas" (*en autois Rep.* 444A4-6) – à pergunta "o que é a justiça", em contraste com a alegação de haver "a Forma da justiça ela mesma", κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος, (*Rep*. 435b2). O principal objetivo desta investigação é reconstruir os pressupostos que conferem à justiça a fórmula definicional "fazer o que lhe é próprio" *(Rep.* 443c–444a *to ta hautou prattein)*. Nossa leitura testa a hipótese de que há, de fato, uma definição de justiça na *República*, averiguando se a expressão "fazer o que lhe é próprio" cumpre, adequadamente, o papel definicional e explica o conteúdo moral dessa virtude. Concluímos que "fazer o que lhe é próprio" constitui uma definição de tipo paradigmática. Considerando que a referida fórmula é o princípio de construção de exemplares perfeitos de justiça, preenchemos os critérios formais de universalidade e igualdade entre o *definiens* e o *definiendum* – como era demandado pelos diálogos socráticos –, ao mesmo tempo em que atendemos ao critério ontológico de se adotar uma Forma como referente – tal como requerido pela metafísica dos Diálogos Médios. Quanto à função explicativa da definição de justiça, a fórmula delimita, precisamente, o sentido da virtude buscada porque aponta o caso mais exemplar de justiça, no melhor mundo possível. Desse modo, a pesquisa contribui para uma postura interpretativa mais unitarista do *corpus* platônico, ao sugerir que o projeto de encontrar uma definição universal, unificada e explicativa não foi completamente abandonado nos Diálogos Médios.

Palavras-chave**:** Justiça. Definição. República. Platão. Filosofia Antiga.

ABSTRACT

DE CARVALHO E SILVA, A. B. B. **The definition of justice in Plato's Republic.** 2016. 2019. Thesis (master's Degree) - Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences. Department of Philosophy, University of São Paulo, São Paulo, 2019.

In this master's thesis, we propose an interpretation of Book IV of Plato's Republic, which defends the formula *to ta hautou prattein*, or "to do what is proper", as a plausible definition of justice. The quest for such a definition mobilizes the basis of Plato's thought, for it touches on the Socratic-type question "what is it?", inserts it in the metaphysical context of the Middle Dialogues and demands the sense of a moral virtue. The central problem discussed in this research is to understand Plato's answer – based on "things" (*en autois* Rep. 444A4-6) – to the question "what is justice", in contrast to the claim that there is "the Form of justice in itself ", κατ 'αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος, (Rep. 435b2). The main objective of this investigation is to reconstruct the assumptions that give justice the definitional formula "to do what is proper" (Rep. 443c-444a *to ta hautou prattein*). Our reading tests the hypothesis that there is, indeed, a definition of justice in the *Republic*, investigating whether the expression "doing what is proper" appropriately fulfills the definitional role and explains the moral content of that virtue. We conclude that "doing what is proper" is a paradigmatic definition. Considering that this formula is the construction principle of justice perfect examples, we meet the formal criteria of generality and equality between *definiens* and *definiendum* – as demanded by the the Socratic dialogues –, while we fulfill the ontological criterion of adopting a Form as a referent – as required by the metaphysics of the Middle Dialogues. As for the explanatory function of the definition of justice, the formula precisely delimits the meaning of the virtue sought because it points to the most exemplary case of justice, in the best possible world. In this way, the research contributes to a more unitarian interpretation of the Platonic corpus by suggesting that the project of finding a universal, unified and explanatory definition was not completely abandoned in the Middle Dialogues.

Keywords**:** Justice. Definition. Republic. Plato. Ancient Philosophy.

Lista de Quadro

QUADRO 1: REQUISITOS DEFINICIONAIS **55**

Lista de Abreviaturas

Apol.	Apologia de Sócrates
Carm.	Cármides
Crat.	Crátilo
Crit.	Críton
Eutid.	Eutidemo
Eutif.	Eutifron
Fed.	Fédon
Fedr.	Fédro
Fil.	Filebo
Gor.	Górgias
Hip.	Mai.
Hip.	Men.
Ion	Íon
Láq.	Láques
Leis	As Leis
Lis.	Lísis
Men.	Mênon
Mx.	Menexêno
Parm.	Parmênides
Pol.	O Político
Rep.	República
Sét. Cart.	Sétima Carta
Sof.	Sofista
Simp.	Simpósio
Teet.	Teeteto
Tim.	Timeu

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO **13**

2. O PROJETO SOCRÁTICO-DEFINICIONAL **18**

2.1 A INTRODUÇÃO DA QUESTÃO "O QUE É…?" 18
2.1.1 O PROPÓSITO DA PERGUNTA "O QUE É…?" **19**
2.1.2 OS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS **21**
2.1.3 A QUESTÃO PELO 'O QUE É…' NO *EUTÍFRON* E NO *HÍPIAS MAIOR* **23**
2.2 OS REQUISITOS DEFINICIONAIS QUANTO AO *DEFINIENDUM* 25
2.2.1 REQUISITO DE UNIVERSALIDADE: SER UM TIPO DE COISA (*TOIOUTON*) **26**
2.2.2 REQUISITO DE UNIDADE: SER ALGO 'IDÊNTICO' (*TAUTO*): **30**
2.2.3 REQUISITO DE EXPLICABILIDADE: SER UMA ESSÊNCIA **32**
2.3 REQUISITOS DEFINICIONAIS QUANTO AO *DEFINIENS* 36
2.3.1 REQUISITO DE UNIVERSALIDADE: UMA FÓRMULA QUE ABARQUE TODOS OS CASOS **37**
2.3.2 REQUISITO DE UNIDADE: SER UMA ÚNICA FÓRMULA **42**
2.3.3 REQUISITO DE EXPLICABILIDADE: SER UMA FÓRMULA INFORMATIVA **48**
2.4 A DEFINIÇÃO SOCRÁTICA 53
2.4.1 SISTEMATIZANDO OS REQUISITOS DEFINICIONAIS **53**

QUADRO 1: REQUISITOS SOCRÁTICO-DEFINICIONAIS **55**

2.4.2 O TIPO DE DEFINIÇÃO BUSCADA **55**

3. DEFINIÇÕES NOS DIÁLOGOS MÉDIOS **61**

3.1 FORMAS E PARTICULARES 61
3.1.1 A FORMA COMO "O QUE REALMENTE É" (*HO TUNCHANEI ON*) **62**
3.1.2 FORMAS COMO OBJETOS DE CONHECIMENTO **70**
3.1.3 AS FORMAS COMO CAUSAS **78**
3.2 A DEFINIÇÃO DE UMA FORMA 86
3.2.1 A POSSIBILIDADE DA DEFINIÇÃO **86**
3.2.2 O QUE ESPERAR DE UMA DEFINIÇÃO DE UMA FORMA **95**

4. DEFININDO A JUSTIÇA NA *REPÚBLICA*. **99**

4.1 O ESTABELECIMENTO DA QUESTÃO *O QUE É A JUSTIÇA* 99
4.1.1 O SURGIMENTO DA DEMANDA PELO *O QUE É A JUSTIÇA* **100**
4.1.2 NOÇÕES DE JUSTIÇA **101**
4.1.3 A CONTRIBUIÇÃO SOCRÁTICA **102**
4.1.4 A *APORIA* **104**
4.1.5 A PERGUNTA "O QUE É?" A PARTIR DO LIVRO II **105**
4.2 AS VIRTUDES NO LIVRO IV 110
4.2.1 A SABEDORIA **112**
4.2.2 A CORAGEM **118**
4.2.3 A TEMPERANÇA **120**
4.2.4 A JUSTIÇA NA CIDADE **125**
4.2.5 A JUSTIÇA NO HOMEM **132**
4.3. UMA DEFINIÇÃO QUASE-SOCRÁTICA 138
4.3.1 *"TA HAUTOU PRATTEIN"* COMO O *DEFINIENS* **138**

4.3.2 A FORMA DA JUSTIÇA COMO *DEFINIENDUM* **140**
4.3.3 PARADIGMAS DE JUSTIÇA: A CIDADE E A ALMA PERFEITAMENTE CONSTITUÍDOS **143**
4.3.4 A DEFINIÇÃO PARADIGMÁTICA DA *REPÚBLICA* **150**

5. CONCLUSÃO **154**

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **157**

6.1 PRIMÁRIA 157
6.2 DICIONÁRIOS, GRAMÁTICAS E NORMAS 158
6.3 SECUNDÁRIA 159

1. INTRODUÇÃO

A *República*[1] abarca uma diversidade de assuntos, contribuindo significativamente para os mais diversos ramos da reflexão filosófica, quer seja para o ético, político e estético, quer seja para o epistemológico e ontológico. Ao longo da obra, as questões de valia para a epistemologia e a ontologia aparecem conforme é introduzida a teoria das Formas nos livros centrais. Já as questões caras à estética, como a caracterização da poesia e a crítica da natureza mimética das artes, estão localizadas nos Livros III e X. Notadamente, porém, destaca-se a contribuição da *República* para a ética, na medida em que questões sobre como levar uma vida virtuosa e como se tornar um agente melhor, por meio de uma educação intelectual e moral, estão dispersas ao longo de toda a obra. A centralidade da discussão ética fica evidente ao percebermos que há duas questões norteadoras de todo o diálogo, a partir das quais todas as demais temáticas se articulam, a saber: a pergunta sobre o que é a justiça (i), respondida no Livro IV, e a pergunta se é mais vantajoso ser justo que injusto de (ii), respondida nos livros finais da obra. A *República*, portanto, pode ser classificada, acima de tudo, como um tratado sobre a justiça[2]. Na presente pesquisa, restringimos nosso interesse a investigar a resposta à questão (i), *o que é a justiça*, e oferecer possíveis razões do porquê ela poderia ser considerada uma boa resposta.

[1] *Politeia*. Seguimos as orientações da norma ISO 843:1997 para a transliteração dos caracteres gregos.

[2] Essa parece ser a interpretação tardo-antiga da obra, como observado por Diogenes Laercio (1925, pp. 330-331), e como se lê no título dos principais manuscritos, em que aparece "*Politeia ê peri dikaiou"* ("*República ou sobre o justo")*. Sobre as variações do título nos manuscritos (entre o plural, *politeiai* e o singular *politeia*), ver Boter (1992). O termo mais utilizado por Platão para justiça é *dikaiosunê*, embora também seja possível encontrar *to dikaion*. Originalmente, a justiça era designada por *dikê*, mesmo nome da deusa. Em Homero, *dikê* parece designar um veredito, uma decisão de um juiz sobre qualquer querela, derivado etimologicamente do verbo *deiknumi* – mostrar, indicar a designação, a *themis* divina. Na *Odisseia*, *dikê* aparece com o sentido de "correto" ou "costume". O substantivo abstrato *dikaiosunê* não aparece antes de Teógnis, e denota a qualidade de ser *diakios*. Sobre a noção de justiça na moralidade homérica, ver Lloyd Jones (1973), e sobre seu desenvolvimento na moralidade grega, ver E. A. Havelock, (1969) e Dover (1974; pp. 301-310). Assim, embora traduzamos por "justiça", o termo *dikaiosunê* parece cobrir uma gama bem maior de sentidos que o estritamente legal, como é o caso moderno, envolvendo a noção do que é correto em geral. Alguns tradutores anglo-saxões propõem "*righteousness*", (algo como "corretude" em português), na tentativa de abarcar o sentido mais amplo implicado pela noção de justiça, para além das obrigações de um cidadão na cidade. Aristóteles, no Livro VI da Ética Nicomaqueia (ver, em especial, tradução e comentário de Zingano, 2017), distingue dois sentidos que *dikaiosûne* pode adquirir, o primeiro, como corretude, ou o "bem agir" (*right conduct*, como sugerem Cross & Woozley, 1964 p. 1) e o segundo, a virtude política por excelência, que regularia as relações entre humanos, refreando a *pleonexia* de cada um. Platão, por outro lado, parece desconsiderar a "justiça" como equívoca, pretendendo, justamente, encontrar uma explicação única capaz de abarcar os dois casos.

Ao final do Livro IV, a personagem Sócrates apresenta uma considerável síntese a respeito da justiça (*Rep.* 443c–444a)[3], a qual concatena as principais conclusões alcançadas até aquele ponto da discussão sobre o que ela é.

> τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτόν μέν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη ἀλλ᾽ οὐ τι περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττῃ ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῴζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν (*Rep.* 443c9–444a2).

> Na verdade, ao que parece, "justiça" veio a ser algo deste tipo [i.e. realizar sua própria tarefa]; exceto que não com relação às ações externas, mas sim às internas: aquelas que dizem respeito a si mesmo e ao que lhe é próprio, verdadeiramente – não permitindo a cada elemento interno a si fazer a tarefa alheia, nem deixando que as várias partes presentes na alma façam as diversas coisas umas das outras. Mas, após ter colocado sua casa em ordem, ou seja, ter governado e ordenado a si próprio, tornado amigo de si, harmonizado o que são três (assim como os três termos em uma harmonia musical – o baixo, o alto e a médio – ligando essas partes e o que quer que haja nesse entremeio) e, a partir do que era uma diversidade, ter-se tornado inteiramente um – temperante e em estado harmônico (*sôphrona kai hêrmosmenon*) – só então [o homem, dessa forma ordenado, deve] empreender seja o que for – tanto com relação à aquisição de bens ou cuidados do corpo, como também em relação a qualquer atuação política ou a contratos privados; em todos esses casos –, considerando e denominando "justa e nobre" toda ação que salvaguarda e aperfeiçoa *(sôizêi te kai sunapergazêtai)* este estado, "sabedoria" o conhecimento que preside tal ação, enquanto "injusto" aquilo que desfaz essa harmonia e "ignorância" a crença que a preside (*Rep.* 443c–444a[4], tradução nossa).

A passagem descreve a alma perfeitamente justa, resultando em uma *harmonia psíquica*[5], a partir do princípio *"ta hautou prattein"*, o qual fora anunciado nos livros iniciais e

---

[3] Para citar a obra *República*, de Platão, devidamente referenciada ao final desta dissertação, de aqui em adiante, utilizaremos, apenas a abreviatura *Rep.*.

[4] A leitura será feita a partir do texto em grego presente em *Respublica,* Platonis Opera, Oxonii, (ed. Slings 2003) e Emlyn-Jones, C. J. and W. Preddy, eds. 2013. *Plato: Republic.* Cambridge: Cambridge University Press. Faremos uso também dos comentários e notas críticas de J. Adams, *Plato's Republic,* Cambridge UP, 2 vol., 1902/2009 e cotejaremos nossa tradução com as de Grube In: Cooper, *Plato Complete Works.* Hackett, 1997, Anna Lia de Almeida Prado e a de Maria Helena da Rocha Pereira. Ver "*República* [ou sobre a justiça, diálogo político]". Trad. Almeida Prado. Martins Fontes, 2006 e *A República* Trad. Rocha Pereira, 1993. Todas as traduções de textos em grego são de minha autoria, a não ser quando assinalado de outro modo.

[5] O termo "*psychic harmony"* foi cunhado por Vlastos (1969) em seu influente artigo "*Justice and psychic harmony in the Republic*", estabelecendo um novo vocabulário, acompanhado de uma certa interpretação, para se falar de justiça em Platão. Em linhas gerais, sua tese central consiste em afirmar que o conceito de justiça, na *Rep.*, seria redutível à noção de justiça individual. Desse modo, a rubrica "harmonia psíquica" serviria como uma síntese da noção platônica de justiça. Na literatura secundária recente, sobretudo anglo-saxã, "harmonia psíquica" tornou-se uma noção quase equivalente à justiça, sendo amplamente aceita e pouco problematizada. Annas (1981), por exemplo, foi uma das intérpretes que mobilizou esse vocabulário em sua interpretação, contribuindo para fixá-lo

repetido algumas linhas antes da passagem supracitada. Em poucas palavras, a justiça seria um "fazer o que lhe é próprio" (*to ta hautou pratein)* no que tange às atividades internas. No caso da alma, a justiça seria uma dada ordenação entre as suas três partes constitutivas, de tal modo que a parte racional governe, a irascível auxilie e a apetitiva obedeça, todas em comum acordo. A síntese da justiça na alma, acima descrita, é uma das mais notáveis passagens da *República* e servirá como ponto de partida para a analisar a resposta à pergunta central "o que é a justiça" no interior da obra.

Uma vez tomada a passagem acima como portadora da resposta buscada, resta indicar como essa descrição densa pode constituir uma boa explicação. A justiça é, em outros momentos da obra, caracterizada como uma Forma, isto é, algo que é "ela mesmo" *(kat'auto).* Já no Livro IV, encontramos apenas uma descrição do que é a justiça "no homem e na cidade" (*Rep.* 444 A4-6)[6], donde surge o seguinte questionamento: como é possível que uma descrição do que é "nas coisas*" (en autois)* constitua uma boa resposta para a pergunta sobre "o que é a justiça", visto que ela é uma Forma (*kat'auto) (Rep.* 435b2)?. Tal questionamento será a pergunta central do presente estudo, de modo que o objetivo principal desta dissertação é reconstruir a argumentação de fundo e os pressupostos da passagem supracitada (*Rep.* 443c–444a), a qual propõe que a justiça é um "fazer o que lhe é próprio" (*to ta hautou prattein)* da alma e da cidade, averiguando porque ela pode ser uma fórmula definicional[7] apropriada.

Nossa leitura testa a hipótese de que o enunciado "fazer o que lhe é próprio" constitui, de fato, uma definição de justiça na *República.* Para tanto, estruturamos nosso estudo em diferentes etapas: tratamos, de início, das demandas envolvidas na pergunta "o que é?", retomando os diálogos socráticos (seção 2) e os médios (seção 3). Finalmente, identificamos (seção 4) qual é o enunciado definidor oferecido como resposta ao "o que é a justiça" na *República,* e em que medida ele atende aos requisitos anteriormente encontrados.

Na segunda seção, revisitamos os diálogos socráticos e estabelecemos qual tipo de definição era buscada naquele contexto. A partir da leitura de diálogos como o *Eutífron* e *Hípias Maior,* extraímos – em meio às sucessivas refutações de pretensas definições do "piedoso" e

---

como jargão. Na seção 4 do presente estudo, discutiremos o sentido de justiça na *Rep.*, problematizando essa concepção. Também Irwin (1995) e Woods (1987).

[6] Há uma constante diferenciação, na *República,* entre o que é a justiça na cidade (*en têis poleis)* e o que é em um único homem (*en heni anthropôi)*, ou no "homem particular" (*eis hena hekaston/ eis ton hena/ en tôi heni, etc*.). É comum encontrar, na literatura secundária, a denominação "justiça política" ou "justiça social" para a primeira descrição da justiça, e "justiça individual", ou "justiça psíquica" para a segunda. O contraste relevante para a passagem citada é entre a justiça, por si mesma(*auto kath'hauto*) e a justiça "nas coisas" (*en autois).*

[7] O termo "definicional", utilizado neste texto a partir de seu correspondente na língua inglesa "*definitional*", é comumente empregado em textos da área de filosofia para designar "em matéria de definição; relativo a questões de definição".

do "belo" – as condições mínimas que um enunciado deve satisfazer para ser tomado como a fórmula definidora. Por meio da análise desses diálogos, pudemos ver como Platão, na voz de Sócrates, exige de seus interlocutores uma resposta universal, **una** e explicativa. Dessa primeira etapa (seção 2), concluímos que há dois tipos de definição que – se não chegam a ser endossados explicitamente –, ao menos, não estão excluídos: um tipo de definição "por gênero e espécie", e outro, de definição "ostensiva".

Com isso em mente, e tendo os critérios definicionais à mão, o passo realizado no terceiro capítulo (seção 3), foi analisar como a questão pelo "o que é?" ganha novos contornos, a partir da metafísica dos diálogos médios. Sublinhamos que há uma preocupação maior em afirmar o caráter "real" da definição, isto é, que se descreva qual é, de fato, a essência da justiça, o que seria garantido porque o *definiendum* deve se referir a uma "Forma".

Para lidar com a relação entre a definição, as Formas e os casos particulares, valemo-nos de um exame sobre a natureza das Formas nos diálogos médios, sob o ponto de vista ontológico, epistemológico e causal, a fim de entender como a definição é possível nesse novo contexto. Observamos, então que, embora os critérios definicionais continuem pressupostos, o novo estatuto conferido às Formas inteligíveis, e aos particulares sensíveis, resulta em uma alteração significativa do caminho para se construir uma definição. Por um lado, há maior ênfase na exigência do *definiendum* expressar a essência da "Forma" à qual se refere, ao passo que o papel dos particulares para a verificação da extensionalidade e da intensionalidade do *definiens* é diminuído em prol da análise das características "instanciadas" *(en autois)*. De todo modo, depreendemos que conceber o *definiendum* como uma "Forma" gera novos desafios, mas não inviabiliza o projeto definicional.

Tendo tecido essas considerações, chegamos à quarta seção, na qual lidamos mais especificamente com a resposta que Platão apresenta na *República*, e examinamos como ela se encaixa nas demandas anteriormente delimitadas. Identificamos o enunciado *to ta hautou prattein* como a fórmula definidora da "justiça", e delineamos o espectro semântico que ela adquire nas passagens em que aparece no decorrer dos Livros I e II. Na sequência, analisamos as definições das virtudes no Livro IV, e da própria justiça, para entender o sentido de seu conteúdo moral. Por fim, investigamos qual a natureza dos exemplos de justiça presentes no decorrer dos livros mencionados, a saber, cidade e alma. Mostramos que a fórmula "fazer o que lhe é próprio" opera como o princípio que rege a alma harmoniosa do filósofo, e orquestra a estrutura unificada da *kallipolis*, engendrando os mais justos homens e cidades, no melhor dos mundos possíveis. Assim, alma e cidade são entidades criadas como completamente – e não

contextualmente – boas e perfeitas, tornando-se capazes de preencher o requisito socrático de unidade, devido a suas naturezas perfeitas.

Após passar pelas etapas descritas, demarcamos qual é a mudança metodológica encontrada entre o projeto definicional dos diálogos socráticos (e do Livro I da *República)* e o projeto eidético dos diálogos médios. Argumentamos que, a partir dos diálogos médios, não é qualquer particular sensível que está apto a operar no teste definicional, mas somente aquele particular pensado em sua melhor constituição possível – isto é, produto de uma construção inteligente, orientada por uma reta razão. Foi após esse processo imaginativo, o de pensar a melhor disposição possível de certos particulares sensíveis, que a definição buscada se tornou evidente, através da comparação entre a cidade ideal e a alma bem-harmonizada. Trata-se de um enunciado comum, presente em ambas as instâncias, que funciona como regra, a partir da qual os entes particulares sensíveis-ordinários podem ser medidos, de acordo com o grau em que se encaixam, ou se distanciam.

Em suma, esperamos ter refutado a alegação[8], segundo a qual Platão teria, nos diálogos médios, abandonado por completo o projeto definicional dos diálogos socráticos e esperamos ter argumentado, satisfatoriamente, em favor de uma leitura que defenda que o enunciado “fazer o que lhe é próprio”, se bem compreendido, pode ser a resposta apropriada à pergunta “o que é a justiça?” na *República* sob a forma de uma definição paradigmática.

[8] Alegação feita por Rowett (2018). Segundo a autora, a *aporia* dos diálogos definicionais mostraria "*the sterility of the definitional project"* (p.50). Para a autora, a questão "o que é" nos diálogos de Platão jamais teriam sido colocadas com a real intenção de serem respondidas, visto que a natureza das propriedades morais seria não-proposicional. Desse modo, o conhecimento das Formas não faria uso de uma fórmula definicional de certas propriedades.

2. O PROJETO SOCRÁTICO-DEFINICIONAL

O presente capítulo tem por objetivo identificar o tipo de definição buscada nos diálogos socráticos, o qual serviu como parâmetro para a tarefa realizada nos capítulos seguintes: tratar da questão da definição de justiça na *República,* tendo em vista o contexto dos diálogos médios. Resumidamente, neste capítulo, a partir da leitura dos diálogos *Hípias Maior* e o *Eutífron*, buscamos os critérios definicionais que os permeiam. Nesses diálogos, Sócrates formula e reformula as perguntas acerca do que é o belo e o piedoso, oferece objeções frente às respostas de seu interlocutor mostrando em que aspecto falham para ser uma boa resposta, e sugere algumas fórmulas definidoras a serem aprimoradas. Durante todo esse processo, ficam subentendidos os critérios que uma boa resposta teria de contemplar. Para tanto, o capítulo conta com quatro seções. Iniciamos com a apresentação da problemática definicional envolvida na questão "o que é…?" nos diálogos socráticos (2.1). Na sequência, tratamos dos critérios definicionais no que tange ao *definiendum* (2.2) e ao *definiens* (2.3). Finalmente, sistematizaremos os critérios encontrados e concluiremos qual o tipo de definição buscada (2.4).

2.1 A INTRODUÇÃO DA QUESTÃO "O QUE É…?"

Nosso intuito é identificar qual resposta a *República* nos oferece à pergunta "o que é a justiça", justificando por que essa é uma resposta plausível. Apesar de a pergunta ser explicitamente formulada ao final do Livro I como um dos nortes a partir do qual o restante do livro será guiado, há certas dificuldades para encontrar a resposta, pela falta de uma abordagem sistemática da justiça por si mesma[9], e para justificá-la como uma boa resposta. O primeiro passo para lograrmos encontrar a resposta à pergunta "o que é a justiça" na *República* foi retomar o sentido conferido às perguntas "o que é…?", visando obter qual é o tipo de resposta esperada.

[9] A justiça, tal como encontrada ao final do Livro IV, é descrita como a justiça *en autois*, e não *auto kath'hauto.* Esse aspecto foi recentemente ressaltado pelo trabalho de Catherine Rowett (2018) para defender que Sócrates não estaria buscando definir a justiça na *República,* pois o conhecimento das Formas nos diálogos médios prescindiria do conhecimento definicional, operando por construção de imagens. A partir da constatação de que Platão apenas trata da justiça "*en autois"*, a autora conclui que, na *Rep.*, "*Socrates is not defining anything, least of all justice as such"*. (p.112). Guardadas as devidas proporções, o trabalho de Gonzalez (1998) já apontava para uma direção semelhante, na medida em que destacava como as Formas, em geral, são entidades indefiníveis. Tentaremos mostrar, em nosso estudo, uma leitura alternativa, argumentando que o método da *Rep.*, faz uso da definição de justiça.

2.1.1 O propósito da pergunta "o que é…?"

A pergunta "o que é…?" (*ti esti…*) aparece, reiteradamente, nos diálogos de Platão como o questionamento mais básico para o conhecimento de algo. É uma pergunta que visa circunscrever ou delimitar uma certa propriedade ou tipo de objetos, captando os traços essenciais e distintivos disso. Em resumo, ela requer que conheçamos a coisa perguntada e que expressemos, por meio de um discurso, uma definição, a marca essencial pela qual essa coisa se difere de todas as demais.

Esse tipo de pergunta é mobilizado em maior medida nos diálogos socráticos. Nesse contexto, ela geralmente surge em contraposição a perguntas de sim ou não, que querem saber "se *x* é de tal tipo, ou não". O *Mênon*, por exemplo, tem início com o questionamento "se a virtude é coisa que se ensina, ou não" (*ara didakton hê arêtê Men.* 70a1-2*).* Do mesmo modo, outros eventuais questionamentos sobre a virtude poderão ser respondidos corretamente com segurança se soubermos a sua definição – tais como, por exemplo, se ela é algo único sob diferentes nomes, ou se ela é um todo composto de partes[10].

No caso do *Mênon*, a investigação sobre a virtude questiona "o que é a virtude?" a partir do momento em que Sócrates assume sua posição de ignorância (*Rep.* 70b3) quanto ao assunto, e diz: "aquele que não sabe o que é (*ti esti),* como saberá de que tipo é *hopoion esti*?" (*Men.* 70b3-4). No *Hípias Maior*, a pergunta sobre "o que é o belo" é também introduzida a partir da constatação de um estado de *aporia* por parte de Sócrates (*Hip. Maí.* 286d)[11], no qual ele se vê incapaz de justificar por que classifica algo como belo ou não. Essas passagens nos mostram que a pergunta *ti esti…* é apresentada como um tipo mais básico de pergunta do que indagar quais qualidades certa propriedade possui, precedendo, logicamente, eventuais

[10] A Unidade das Virtudes, um dos eixos centrais da discussão do *Protágoras* e o cerne de intelectualismo socrático, é a tese segundo a qual todas as virtudes seriam redutíveis ao *conhecimento (epistêmê).* Desse modo, conhecer o que é a virtude acarretaria em ser virtuoso. Ver, por exemplo, *Prot.* 325a.;349b-c; 352d-56c. Para uma síntese do problema nos diálogos socráticos, ver o artigo de Nehamas (1999) *Socratic Intellectualism.*

[11] No *Protágoras,* a contraposição do tipo de questão *ti esti* e *poion esti* aparece no final do diálogo (*Rep.* 361b-c), após a constatação de ignorância a partir da *aporia* que o diálogo chegou. Isso poderia indicar que há necessariamente um procedimento prévio para chegar-se à definição. No entanto, não é em todos os diálogos socráticos que a questão pelo "o que é" aparece a partir da constatação de uma *aporia.* De modo que parece exagerada a posição dos intérpretes que veem uma necessidade de *aporia* para a colocação da questão definicional. Politis (2015), por exemplo, toma o *Protágoras* como paradigma de um diálogo aporético forte (visto que encontraríamos motivos suficientes para argumentar dos dois lados da questão) e exporta esse modelo para os demais diálogos socráticos. Seja como for, o que nos interessa, antes de tudo, é notar o contraste entre os dois tipos de pergunta: de um lado a "o que é?"; de outro, "de que tipo é?" e sublinhar a anterioridade da primeira.

questionamentos sobre alguma propriedade moral[12]. Uma afirmação como tal não implica que nenhum julgamento verdadeiro seja possível a menos que se tenha a definição de algo, o que seria evidentemente falso. A questão é que a verdade desses julgamentos, sem uma definição, é acidental, ou probabilística, ao passo que, uma vez que se tenha a correta definição, torna-se uma decorrência necessária[13].

Platão parece construir um Sócrates preocupado com a questão de assegurar a possibilidade do conhecimento, que é sempre necessariamente verdadeiro. Isto é, responder à pergunta *ti esti…* aparece como condição necessária para que se possa ter um conhecimento confiável, com base no qual uma série de perguntas secundárias sobre essa mesma propriedade poderão ser respondidas de modo seguro e correto.

Desse modo, sabemos que a pergunta pelo "o que é …" é diferente de uma simples pergunta "de que tipo é …". No entanto, resta-nos entender o sentido da pergunta socrática "o que é …". Partamos de alguns sentidos usuais que a pergunta pode adquirir: à pergunta "o que é um cavalo?", por exemplo, alguém poderia responder, "eu chamo 'cavalos' objetos que têm uma determinada característica" – sem qualquer compromisso em saber se existe algum objeto real com essa determinada característica chamado "cavalo". Poderia bem ser o caso de, a partir de um acordo com o seu interlocutor, estipular-se uma definição meramente nominal. Outra possibilidade de resposta, neste caso visando oferecer um referente real, seria apontar algum exemplar no mundo e dizer: "isto" – fornecendo uma definição ostensiva[14]. Também seria possível oferecer uma resposta que abrangesse todos os sentidos empregados na linguagem

[12] Isso ficou conhecido na literatura secundária como a "prioridade da definição", pressuposto no "paradoxo do Mênon". Politis (2015), por exemplo, rejeita que a conhecida tese da "prioridade definicional" seja válida para todos os tipos de questionamento presentes nos diálogos socráticos, mas que há *certos* tipos de coisas que levam a uma *aporia.* Parece-nos razoável que, para sabermos uma qualidade *qualquer* de X, não necessitamos antes saber a definição de X. Basta pensar que, quando Sócrates diz ser necessário saber o que é x antes de dizer de que tipo x é, ele não está pressupondo que ficaríamos num estado de suspensão completo de juízo até que se tenha o conhecimento de o que é. Significaria que, embora possamos fazer julgamentos corretos reconhecendo quais coisas são de quais tipos, para que se constitua um conhecimento seguro sobre determinadas questões (tais como as questões morais), far-se-á necessário responder antes à pergunta "o que é?".

[13] É possível, porém, que a diferença não seja nem mesmo de que um seja *sempre* verdadeiro e o outro seja ora verdadeiro, ora falso. Sobre esta questão ver *Mên.* 97c-d. Nesse passo, Mênon havia sugerido que a diferença entre a correta opinião e o conhecimento seria uma de regularidade ou eficácia em termos de resultados práticos. Sócrates, no entanto, descarta essa sugestão e diferencia opinião correta e *epistêmê* pelo fato de o conhecimento ser atado firmemente, enquanto a opinião correta tende a se dissipar e se esvair. Essa imagem sugere que a *epistêmê* mobilize todo um corpo de conhecimentos, e não seja uma proposição isolada diferente da opinião correta. No caso das definições, conhecê-las implicaria não somente uma memorização de uma fórmula, mas principalmente saber localizá-la em meio a inúmeras outras corretas definições de outras propriedades que existem. Conhecer uma definição, portanto, seria um processo que requer uma familiaridade com os conceitos filosóficos e estaria vinculada à capacidade de mobilizar os princípios corretos, de modo a fazer atingir o cálculo certo da causa (*aitias logimos*).

[14] Ver *Investigações Filosóficas* §28-30, Wittgenstein (1999, pp. 30-40).

corrente. Por exemplo, poderíamos listar, à exaustão, tudo o que denominamos "cavalo", seja com o sentido usual “certo tipo de animal”, como substantivo, ou “certo tipo de pessoas grosseiras” como adjetivo, e assim por diante. Nesse caso, daríamos uma definição léxica dos usos possíveis[15]. Há, ainda, a possibilidade de oferecer uma resposta que sintetize todas as características que os cavalos possuem em comum, fornecendo uma definição genérica[16], isto é, dando uma formulação que expressasse aquilo que faz propriamente do cavalo um cavalo e quais as características essenciais o descrevem enquanto gênero e espécie. Outra possibilidade seria estipular um parâmetro a partir do qual todos os casos reais chamados “cavalos” são classificados como sendo “de tal tipo”[17]. Ou seja, está claro que a pergunta pelo “o que é” demanda uma definição como resposta. Resta saber, no entanto, qual é o tipo de definição buscada.

2.1.2 Os diálogos socráticos

Para encontrar o tipo de definição envolvido na pergunta “o que é…?”, sugerimos, primeiramente, olhar os textos em que a questão é trabalhada por Sócrates, e atentar para os padrões seguidos pelas respostas apontadas como as mais adequadas. Há diversos diálogos, sobretudo entre aqueles chamados ‘socráticos’, que se desdobram a partir dessa pergunta. Ainda mais, os referidos diálogos colocam sob escrutínio certos conteúdos morais, tais como: “o belo; o piedoso; a coragem; a temperança; a amizade e a virtude*”* – propriedades afins à justiça, tema central deste estudo[18]. Desse modo, se buscamos identificar a formulação que expressa a justiça, devemos mapear, antes, os critérios definicionais básicos, presentes em outros diálogos[19].

---

[15] Há inúmeros modos de classificar os diversos tipos de definição. Definição léxica, como chamamos aqui, que remete à nomenclatura sugerida por Robinson (2003, p. 20-21). Embora o autor defenda que a definição léxica seja *nominal*, a contraposição entre definição léxica e estipulativa parece-nos interessante. A léxica seria uma definição “de dicionário”, a qual lista os usos possíveis de uma palavra, conceito ou coisa – buscando encontrar os seus diferentes significados possíveis. Ela não tem valor normativo, apenas descritivo. “*Lexical definition is that sort of word-thing definition in which we are explaining the actual way in which some actual word has been used by some actual persons*”. (Robinson, 2003, p. 35).

[16] O tipo de definição por *gênero e diferença específica* é um modo de oferecer uma definição que pode ser tanto nominal quanto real, visto que diz respeito mais ao *definiens* que ao *defininendum.* Ela é o modo mais clássico de construir uma fórmula definicional unificada, remetendo, sobretudo a Aristóteles. Ver, sobretudo *Tópicos,* Livros IV, VI e VII.

[17] Como, por exemplo, o que Robinson chamou “definição estipulativa”, aquela que serve ao propósito de estabelecer como uma palavra, conceito ou coisa *deve* ser usada. De acordo com Robinson, as definições estipulativas são “*the explicit and selfconscious setting up of the meaning-relation between some word and some object, the act of assigning an object to a name (or a name to an object), not the act of recording an already existing assignment*." (Robinson, 2003 p.59).

[18] Os diálogos socráticos aos quais nos referimos são, respectivamente: *Hipias Maior, Eutífron, Láques, Cármides, Lísis, Mênon e Protágoras*.

[19] Mesmo que a *Republica* não precise, necessariamente, seguir os requisitos definitórios postulados em outros

O *corpus* platônico é tradicionalmente dividido em três fases, de acordo com a suposta cronologia de composição: os de juventude, os de maturidade e os tardios. Apesar de tal nomenclatura reforçar o apelo à ordem histórica de composição, passou a designar, sobretudo, uma divisão temática[20]. Os diálogos de juventude – também conhecidos como diálogos socráticos – apresentam Sócrates sempre alegando ignorância quanto a matérias sobre as quais questiona seu interlocutor que, por sua vez, se apresenta como sábio em certa matéria.

Sócrates se depara com personalidades tidas como sábias em diversas áreas, tal como um sacerdote, em matéria religiosa, um general, em matéria militar, um rapsodo, em matéria poética, ou mesmo diversos oradores e sofistas, os quais alegam ensinar as mais diversas virtudes. Perante essas personalidades, Sócrates questionará, através de seu método elêntico,[21] as posições apresentadas por seu interlocutor, e, ao refutá-las, não fornecerá proposição alguma em seu lugar.[22]

O resultado acaba por ser majoritariamente negativo: Sócrates mostra como certa posição apresentada por seu interlocutor acarreta, quando levada às suas consequências, dificuldades – ou *aporias* – incontornáveis, sem fornecer uma posição segura que a substitua. Esse é o caso de diálogos tais como: *Eutífron, Críton, Cármides, Górgias, Mênon, Eutidemo, Láques, Lísis, Hípias Maior, Hípias Menor, Íon, Protágoras, Menexeno* e *Apologia de Sócrates.* Os diálogos médios, por outro lado, seriam caracterizados por apresentar-nos a teoria das Formas, tal como no *Fédon, Crátilo, República e Simpósio*[23]. Desse modo, teríamos a presença

diálogos – ainda mais diálogos considerados de outro período de composição –, acreditamos que para pensar a definição de justiça da *República* é válido o esforço de recuperar os próprios critérios explorados alhures por Platão, como base a partir da qual pensar a questão. Esse esforço requer, entretanto, que estejamos sempre atentos às eventuais mudanças que venhamos a encontrar de um período para outro.

[20] A divisão passou não a ser mais baseada na ordem estritamente cronológica de composição, até pela falta de dados empíricos suficientes para afirmar decisivamente a anterioridade histórica de certos diálogos em relação a outros. Nessa divisão entre diálogos de juventude, maturidade e tardios, alguns intérpretes entendem que haja, no primeiro período, uma influência socrática forte (isto é, haveria traços da filosofia do Sócrates histórico contada por Platão), enquanto, no segundo período, haveria o apogeu da teoria platônica das ideias, expressa através da personagem Sócrates. Já no período tardio, teríamos uma postura crítica à Teoria das Formas.

[21] O 'método elêntico', também chamado de 'refutativo', é como ficou conhecido o procedimento socrático dos diálogos do 'período de juventude'. Tradicionalmente, entendia-se o *elenchus* socrático somente com uma função desconstrutiva das teses de seu interlocutor. Ver, por exemplo, R. Robinson (1971a;1971b e 1971c); Vlastos (1982;1994, pp 1-29). Mais recentemente, Benson (2000) segue a mesma linha. Já Wolfsdord (2008) defende uma posição contrária, a partir da qual é possível extrair teses defendidas até mesmo nos diálogos socráticos. Ver a coletânea de Scott (2002) sobre o tema.

[22] Diversos comentadores extraem dos diálogos socráticos uma série de posições assertivas por parte de Platão/Sócrates. Seria possível identificar na boca da personagem Sócrates teses recorrentes ao longo dos diversos textos desse período. Uma dessas teses seria, por exemplo, a redução de todas as virtudes ao conhecimento, conhecida como intelectualismo socrático. Ver Nehamas (1999), Santas (2011); também Zingano (2007).

[23] Sobre quais são os diálogos considerados "médios", ver a *Introdução* à obra completa de Platão de Cooper (1997, p. vii - xxvi) e Vlastos (1991, p 47)

de formulações mais propositivas que os diálogos anteriores, através da presunção de certas hipóteses (tais como as formas).

Embora esses diálogos ainda apresentem Sócrates como o principal interlocutor, muitos o classificam como porta-voz da filosofia platônica propriamente dita.[24] Em terceiro lugar, teríamos os diálogos tardios, caracterizados por um recuo da presença de Sócrates e uma crítica à teoria das formas, a partir do *Parmênides*, tendo como característica marcante, por exemplo, a presença do método da divisão (*diairesis*).[25] Outros diálogos desse período: *Fedro, Timeu, Crítias, Teeteto, Filebo, Sofista, Político e Leis*.[26]

2.1.3 A questão pelo 'o que é…' no *Eutífron e no Hípias Maior*

Os diálogos que utilizamos para traçar os critérios definicionais se situam em meio aos diálogos 'de juventude'. Dentre esses, há um bom número que se desdobra a partir da busca por definições de certas propriedades morais. No *Láques*, por exemplo, Sócrates questiona seu interlocutor sobre o que é a coragem; no *Cármides*, sobre que é a temperança, no *Eutífron*, a piedade; já, no *Mênon* e no *Protágoras*, é a virtude como um todo que se busca definir. No

[24] Ao final do século XIX, até meados do século XX, tentava-se identificar a posição de Sócrates histórico com a personagem Sócrates dos diálogos 'de juventude', enquanto a de Platão com as doutrinas dos diálogos médio-tardios. Nesse sentido, ver a tradicional interpretação de Jaeger (2013; p. 497-511). A partir de meados do século XX, após tanta grande discussão, essa questão foi deixada de lado, a partir da inconclusividade de qualquer atribuição histórica à figura de Sócrates. A 'questão socrática', como argumentou Bolzani (2014) e Dorion (2006), deve ser tratada menos sob a égide das suas bases históricas – uma vez que faltam evidências –, e mais sob a luz das perguntas filosóficas que as diferentes representações de sua persona podem levantar, como Platão, Xenofonte e Aristófanes.

[25] "Método da Divisão" (*diairesis)* é como ficou conhecido o procedimento definicional adotado em alguns diálogos tardios – apresentado pela primeira vez no *Fedro* (*Fedr.* 263b7) e levado a cabo no *Sofista*, sobretudo –, segundo o qual devemos inquirir se possui certa característica, ou se possui sua característica oposta, de modo a identificar as especificidades de cada coisa que se busca definir de acordo com os gêneros naturais. A partir desse reconhecimento de seu pertencimento ou não pertencimento a um dos lados desse par disjuntivo (por exemplo, devemos primeiro perguntar, para definir o amor, se é ou prejudicial, ou benéfico), teremos em mente algo que é verdadeiro para aquela coisa que queremos definir (ou a qual gênero ela pertence); bastaria repetir esse processo até chegar à característica específica dela, a que diz respeito a sua essência. Pela repetição do procedimento classificatório de divisão e reunião, chegaríamos até à diferença específica última do que se busca definir. Tal método levaria a definições próximas ao que será as definições aristotélicas por gênero e diferença.

[26] Na tradição moderna de comentários da obra de Platão, era consenso, até fins do XIX – bastante influenciados pela leitura hermenêutica de Schleiermacher (1996) –, realizar uma leitura unitarista da obra de Platão. As análises desenvolvimentistas entraram em voga sobretudo a partir de Jaeger (2013; p.474-622), tendo sido seguidas, com modificações, por maior parte dos comentadores do século XX, tal como Vlastos (1991; pp.46-47). Recentemente, Kahn (1996) adotou uma interpretação temática, chamada 'ingressiva' (1996; p. 59), a partir da qual se pensa os demais diálogos em comparação às doutrinas e procedimentos adotados nos chamados "diálogos médios", e a partir desse referencial, classifica-se em diálogos "socráticos" os que gestam as doutrinas ali contidas e os "tardios" os que abandonam ou questionam certas teses defendidas outrora; De modo bastante resumido, porém preciso, a *introdução* à Obra Completa de Platão de Cooper (1997; p. xii-xxvi) reconstrói o debate acerca da cronologia dos diálogos platônicos.

Lísis, o escrutínio se desdobra sobre o que consiste a amizade e, finalmente, no *Hípias Maior*, temos a pergunta "o que é o belo?".

Dentre os diálogos em que a pergunta pelo "o que é" aparece como problemática central, escolhemos tratar em profundidade apenas o *Eutífron* e o *Hípias Maior*, embora também algumas passagens do *Mênon* sejam mobilizadas. Nossa escolha se deu na medida que não podemos perpassar todos os diálogos socráticos, em detalhe, para os propósitos deste estudo. Entendemos que essa escolha é a que traz o menor prejuízo para nossa análise, visto que neles aparecem de modo claro as exigências definicionais já presentes nos demais diálogos socráticos, mas também lhes adicionam uma exigência mais forte: a de que a definição expresse o *eidos* e a *ousia* da propriedade que se busca conhecer.

Apesar disso, o *Hípias Maior* é um diálogo pouco comentado, no que tange à questão definicional, pois foi tomado por muito tempo como um diálogo pseudoplatônico.[27] À diferença do *Hípias Maior*, no entanto, o *Eutífron* é um diálogo cuja autenticidade não foi posta em questão entre os comentadores de nenhuma época, sendo um dos diálogos de juventude mais estudados. Sua importância se deveu principalmente por abarcar dois pontos disputados: os requisitos para uma definição e a implicação, ou não, das formas (ontologicamente separadas). No entanto, o *Hípias* é uma fonte bastante interessante para lidar com essas mesmas questões, uma vez que, até mesmo por seu tamanho – o *Hípias Maior* tem quase o dobro do tamanho do *Eutífron* –, abarca mais tentativas de definição, traz um tratamento mais detalhado de cada uma delas, ao passo que, no *Eutífron*, elas aparecem mais condensadas.

Ambos os diálogos têm estruturas similares. Na primeira parte, Sócrates apenas recusa as respostas que seu interlocutor oferece, mostrando-nos com o que uma definição não deve se assemelhar, ou seja, em qual critério a resposta falha. Em ambos os diálogos, há também uma segunda parte, na qual, o próprio Sócrates arrisca oferecer descrições possíveis, tanto para o

[27] O diálogo *Hípias Maior* até hoje não foi cabalmente aceito como um diálogo autenticamente platônico, sendo ainda classificado como espúrio nas mais recentes edições da obra completa de Platão, por exemplo, Cooper & Hutchinson (1997). Essa dúvida quanto à autenticidade, no entanto, deveu-se à tradição alemã do século XIX, levantada por Schleiermacher (1996). Embora não seja totalmente consensual, a literatura recente tem privilegiado a sua aceitação por suposta falta de conteúdo propositivo filosófico e pela dificuldade de aceitar que Platão, ele mesmo, teria escrito duas versões (uma mais longa e outra mais curta) de diálogos com um mesmo interlocutor. Assim, foi dada preferência ao *Hípias Menor* em detrimento do *Hípias Maior*. No entanto, tampouco há razões para descartar que Platão tenha eventualmente escrito dois diálogos sobre o mesmo sofista. Defensores da autenticidade do diálogo como Apelt (1907), Pohlez (1913) e Grube (1926) tentaram conectar ambos os diálogos, vendo-os como complementares. Embora o tom e o estilo do *Híp. Mai.* seja mais cômico do que outros diálogos platônicos, a discrepância não é tamanha como para descartá-lo de imediato e a caracterização crítica de Sócrates parece bastante de acordo com outros diálogos aceitos como platônicos, como a *Apologia*. Ademais, como comenta Woodruff (1982; p. 96-97), as alusões presentes no *corpus* aristotélico aos textos platônicos sugerem favoravelmente à aceitação do *Hip. Mai.* como autêntico e a literatura recente tem privilegiado essa aceitação. Seguindo essas interpretações, aceitamos o diálogo como autêntico.

piedoso, no caso do *Eutífron*, como para o belo, no caso do *Hípias Maior*. Ainda que essas descrições sejam incompletas, apontam-nos, ao menos, melhores candidatos a responder à questão principal, elucidando qual tipo de definição buscada e quais os critérios para obtê-la.

A partir da seleção de passagens desses dois diálogos, buscaremos sintetizar as exigências que Sócrates faz a seus interlocutores, com relação ao tipo de resposta esperada, a fim de recuperar os requerimentos implícitos para uma correta definição.[28] Com base nisso, será possível delimitar qual é o tipo de definição buscada nesses diálogos, através do estabelecimento dos critérios para uma definição.

Para alcançar esse objetivo, o presente capítulo concatenará as exigências definicionais socráticas em duas partes: iniciaremos com o tratamento das exigências (i) quanto ao que será "definido" o (*definiendum*), e, passaremos, na sequência, às exigências (ii) quanto a fórmula "definidora" o (*definiens*). Finalmente, sintetizaremos o tipo de definição buscada.

2.2 OS REQUISITOS DEFINICIONAIS QUANTO AO *DEFINIENDUM*

Quando Sócrates pergunta "o que é", ele procura as características essenciais de certo item, isto é, a razão pela qual algo é de certo modo. Visto que toda definição é composta pelo o que será definido, o *definiendum,* e pela a fórmula definidora, *definiens,* dividimos nossa investigação em duas etapas, cada uma detendo-se em uma dessas duas partes. Na presente seção, começaremos pelo tipo de *definiendum* buscado.

A primeira formulação da questão 'o que é' no *Eutífron* resume, de modo bastante concatenado, as determinações que o *definiendum* deve possuir.

> νῦν οὖν πρὸς Διὸς λέγε μοι ὃ νυνδὴ σαφῶς εἰδέναι διισχυρίζου, ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φῂς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων; ἢ οὐ ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὖ τοῦ μὲν ὁσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὑτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι; (…) Λέγε δή, τί φῂς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον; (*Eutif.* 5c10-d7)
>
> Agora então, por Zeus, diga-me o que agora há pouco afirmaste saber com clareza: o que afirmas ser o religioso e o irreligioso, seja concernente ao homicídio, seja também concernente aos outros [casos, crimes, coisas]? Ou não seria o pio, ele ele mesmo, idêntico a si mesmo em toda ação? E o impiedoso, por sua vez, [não seria] o contrário de tudo que é piedoso? E todas as coisas que venham a ser ímpias, não seriam semelhantes a si mesmas e possuiriam uma única ideia com base nessa impiedade? Diga, pois, o que

[28] A literatura sobre a questão definicional nos diálogos socráticos é bastante extensa. Uma sistematização dos critérios definicionais é encontrada em Dancy (2004); (2006), feita através de uma cuidadosa análise formal dos argumentos. Ver, acerca das definições nos diálogos socráticos Robinson (1942), Crombie (1994), Allen (1970);(2014) Nehamas (1975-6) e Charles (2006).Bravo (1985),Noriega-Olmos (2007)

> afirmas ser o piedoso e o que [afirmas ser] o impiedoso? (*Eutif.* 5c10-d7, tradução nossa)

A passagem introduz que a definição buscada dirá respeito a um tipo de coisa, designado como "pío ou ímpio"; algo único *(mian tina idean*) que é idêntico a si mesmo (*tauton… auto hautôi)* em todos os casos. Esses serão dois dos requisitos quanto ao *definiendum,* que analisaremos em detalhe, na sequência.

2.2.1 Requisito de universalidade: ser um tipo de coisa (*toiouton)*

Nesta subseção, veremos como o *definiendum* é sempre referido por uma expressão que deve denotar generalidade, referindo-se a um certo conjunto de objetos. Tomemos, de início, a primeira formulação da pergunta "o que é" presente no *Hípias Maior*[29] em (*Hip. Mai.* 286c) e no *Eutífron* (*Eutíf.* 5c10-d7).

A pergunta pelo *o que é* aparece no *Hípias Maior* a partir da confusão em diferenciar quais coisas são belas das que não o são – surgida em uma suposta conversa entre Sócrates e um interlocutor anônimo[30]. Sócrates passa a interrogar Hípias acerca do que é o belo *(Hip. Mai.* 286c), assumindo o papel desse interlocutor fictício. O que Sócrates busca com a pergunta "o que é o belo" não é algo tão claro, e a primeira explicação que temos acerca dela surge na sequência do texto.

> Ὦ ξένε Ἠλεῖε, ἆρ' οὐ δικαιοσύνῃ δίκαιοί εἰσιν οἱ δίκαιοι;" ἀπόκριναι δή, ὦ Ἱππία, ὡς ἐκείνου ἐρωτῶντος. {– ΙΠ.} Ἀποκρινοῦμαι ὅτι δικαιοσύνῃ. { – ΣΩ.} "Οὐκοῦν ἔστι τι τοῦτο, ἡ δικαιοσύνη;" {– ΙΠ.} Πάνυ 287.c.5 γε. { – ΣΩ.} "Οὐκοῦν καὶ σοφίᾳ οἱ σοφοὶ εἰσι σοφοὶ καὶ τῷ ἀγαθῷ πάντα τἀγαθὰ ἀγαθά;" { – ΙΠ.} Πῶς δ' οὔ; { – ΣΩ.} "Οὗσί γέ τισι τούτοις· οὐ γὰρ δήπου μὴ οὖσί γε." { – ΙΠ.} Οὖσι μέντοι. { – ΣΩ.} "Ἆρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ 287.d.1 ἐστι καλά;" { – ΙΠ.} Ναί, τῷ καλῷ. { – ΣΩ.} "Ὄντι γέ τινι τούτῳ;" { – ΙΠ.} Ὄντι· ἀλλὰ τί γὰρ μέλλει; { – ΣΩ.} "Εἰπὲ δή, ὦ ξένε," φήσει, "τί ἐστι τοῦτο τὸ καλόν;" {ΙΠ.} Ἄλλο τι οὖν, ὦ Σώκρατες, ὁ τοῦτο ἐρωτῶν δεῖται 287.d.5 πυθέσθαι τί ἐστι καλόν; {ΣΩ.} Οὔ μοι δοκεῖ, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν, ὦ Ἱππία. {ΙΠ.} Καὶ τί διαφέρει τοῦτ' ἐκείνου; {ΣΩ.} Οὐδέν σοι δοκεῖ; {ΙΠ.} Οὐδὲν γὰρ διαφέρει. {ΣΩ.} Ἀλλὰ μέντοι δῆλον ὅτι σὺ κάλλιον οἶσθα. Ὅμως δέ, ὠγαθέ, ἄθρει· ἐρωτᾷ γάρ σε οὐ τί ἐστι καλόν, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν.
>
> S: – "Ó estrangeiro da Élide, acaso não é pela "justiça" que os justos são justos? Responda-me, Hípias, como se fosse aquele te perguntasse". H: – "Responderia que é pela 'justiça'". S: – "E, portanto, existe 'esse algo,

[29] Para comentários sobre o *Hípias Maior* ver: tradução, estudo introdutório e notas críticas de Woodruff (1982). Também; Grube (1926); (1929) e Noriega-Olmos (2007). Também há uma seção dedicada ao comentário do *Hípias Maior* em Fronterotta (2001; pp. 13-18).

[30] A figura do interlocutor fictício em outros diálogos platônicos, na voz de Sócrates, parece muitas vezes cumprir uma função de criar um distanciamento entre Sócrates e seu interlocutor em momentos em que se fará uma objeção, ou uma pergunta contundente que pode vir a irritar seu interlocutor, como forma de eufemismo e de evitar um confronto direto entre as partes.

> chamado justiça?'" H: – "Certamente". S: "Portanto também é pela *"sabedoria"* que os sábios são sábios e é pelo *bem* que todos os bens são bons". H: – "Como não?" S: "Precisamente por serem estes alguma coisa, pois se não [existissem] de nenhum modo o seriam". H: – "Claro, por existirem". S: "Portanto, acaso também todas as coisas belas não são belas pelo 'belo'?" H: –"Sim, pelo belo". S:– "Precisamente por ser esse algo?" H: –"É, por ser [esse algo]. Mas o que quer com isso?". S: " Ó estrangeiro, diga-me o que é isso, 'o belo'?" H:– "Então, quem pergunta isso, Sócrates, não quer saber nada além de "o que é belo?" S: "Não me parece, mas sim o que é "o belo", Hipias". H:–"E em que difere essa [pergunta] daquela?" S: "Parece-te em nada [diferir]?" H: –"Com efeito, em nada [uma] difere [da outra]. S: "Mas claramente que tu deves saber mais perfeitamente esse ponto. De qualquer modo, caro, nota: pois nosso homem não te pergunta o que é belo, mas o que é 'o belo'" (*Hip. Mai.* 287c9-e1, tradução nossa).

Sócrates inicia o esclarecimento acerca do sentido da pergunta pelo "o que é" e acerca de quais coisas ela deve ser direcionada. Na primeira formulação da pergunta, explicita que, do mesmo modo que é pela justiça que os justos são justos, que é pela sabedoria que os sábios são sábios, e que é pelo bem que todas as coisas boas são boas (*Hip. Mai.* 287c5-6), assim também como é pelo belo que todas as coisas belas são belas (*ta kala panta tôi kalôi esti kala Hip. Mai.* 287.c9-d1). E resume: quer saber o "belo, ele mesmo, o que ele é" (*auto to kalon hoti esti Hip. Mai.* 286d9-e1). Hípias, no entanto, não consegue ver a diferença entre perguntar "o que é isso, o belo" (*ti esti touto to kalon. Hip. Mai.* 287d3) e "qual coisa é bela" ("τί ἐστι καλόν"*Hip. Mai.* 287d5) – ao que Sócrates reage com espanto, reiterando que são duas perguntas distintas, repetindo: a questão de Hípias busca 'o que é algo belo', enquanto a de Sócrates busca 'o que é o belo' (*ti esti kalon, all'hoti esti kalon, Hip. Mai.* 287d9-e1).

A divergência entre o que Hípias pretende responder – apontar para uma coisa que possa ser classificada como bela (*ti esti kalon) –,* e o que Sócrates perguntou – "o que é o belo", (*ti esti to kalon)* – é expressa pela presença do artigo neutro (*to)* na pergunta de Sócrates.

Para se referir ao belo e ao bem, Sócrates também lança mão de um adjetivo (*kalon, agathon)* acompanhado do artigo definido neutro singular (*to).* Esse é um fenômeno gramatical bastante recorrente na língua grega clássica[31] para expressar, de modo usual: (i) uma propriedade, em abstrato – designando a própria propriedade. Para o que as línguas latinas usariam diretamente o substantivo, frequentemente o grego prefere o adjetivo substantivado (um dos exemplos mais emblemáticos é o modo grego de se dizer "verdade": (*to alêthes)* literalmente, "o verdadeiro". Também pode ser usado para designar (ii) uma coisa em seu mais alto grau: ao invés de usar o superlativo, pode-se simplesmente usar o adjetivo com função

[31] Sobre o uso de adjetivos atributivos com função substantiva, ver pontos 1021-1029 da Gramática de Smyth (1920), sobretudo o ponto 1023, acerca o uso do *to* para expressar generalidade e abstração.

substantiva no singular. Assim "*to agathon"*, poderia designar "o supremo bem", "*to kalon",* "o mais belo" (ou "a coisa [mais] bela", concreta ou abstrata). Poderia ainda e designar (iii) um conjunto de coisas ou pessoas: assim "*to barbarikon"* significaria "as forças bárbaras", "o conjunto dos bárbaros" e "*to summachikon",* "as forças aliadas" / "o exército aliado".

Mesmo que haja uma tendência a usar a construção com o artigo neutro, essas mesmas noções podem também ser expressas por meio de um substantivo abstrato, propriamente dito. Os substantivos são reconhecíveis geralmente pelos sufixos (*io, mo, no, ro, to*)[32] no feminino (*ia,ma,nê,ra,tê).* A mesma construção também é recorrente nos textos platônicos, tal como vemos na designação de algumas virtudes: *hosiotês (*Pl.*Prt.*329c, *Eutifr.*14d), *dikaiosunê, sophrosunê, andreia, sophia*. Na própria passagem citada, "sabedoria" e "justiça" são mencionadas pelo substantivo (*sophia* e *dikaiosunê).*

Seja como for, fica claro que se busca definir algo expresso por uma palavra cuja função é nominal, e não parece haver nenhuma regra para determinar a preferência de um em detrimento do outro; tanto adjetivo neutro com artigo ou o substantivo, parece ser intercambiáveis no linguajar platônico. Também no *Eutífron,* a "piedade" (*hosiotês),* substantivo, ou "o piedoso" *(to hosion),* adjetivo com artigo, ocorrem intercambiavelmente ao longo do texto. Isso reforça que o que será definido é expresso por essa ou aquela palavra, embora seu referente seja único: a própria propriedade.

Com isso, a "piedade" (*hosiotês),* ou "o piedoso" (*to hosion)* são apenas distintos nomes de uma mesma propriedade. Veremos que essa é a propriedade que deve ser referida pela definição, independente da forma linguística dada por certas letras do alfabeto grego.

Tendo em vista a função substantiva do artigo, a diferença entre perguntar "o que é belo*"* e "o que é *o* belo*" (Hip. Mai.* 287.e.1) começa a ficar clara. Para um ouvinte comum, perguntar, simplesmente, "o que é *uma* coisa bela?" ou "o que é *a* [coisa] bela?", soa como a mesma pergunta, pois toma-se "a [coisa] bela" em um sentido, por exemplo, superlativo: "qual a coisa mais bela já vista?", ou "qual classe de coisas é aquela considerada a mais bela?"[33].

Assim entendida, mesmo a pergunta "o que é o belo?" fica menos carregada do sentido metafísico que estamos acostumados, e soa um pouco menos abstrusa a insistência de Hípias em responder a partir de um exemplar. Hípias poderia alegar que ao perguntar "o que é a coisa

[32] Ver Smyth (1920), ponto 857.

[33] É certo que o *to,* (artigo neutro singular) tem a função de substantivar o adjetivo *kalon,* algo comum na língua grega, sobretudo na linguagem filosófica. No entanto, o artigo neutro, por si só, não torna o adjetivo substantivado tão abstrato ao ponto conferir-lhe um sentido de "ser distinto das coisas existentes sensivelmente", por exemplo. Nesse sentido, o motivo pelo qual sugerimos traduzir por "a coisa" foi mostrar como se pode substantivar ainda mantendo uma dimensão concreta, o que parece ser o entendimento de Hípias.

bela", Sócrates visaria o que é aquilo no mundo que é a coisa mais digna de ser dita bela, por exemplo[34]. A primeira pergunta de Hípias, "o que é belo?" aceitaria como resposta o ato de apontar para qualquer algo belo – seja fornecendo um exemplo de algo considerado belo, seja listando todas as coisas belas. Já a segunda "o que é o belo?", sugere que forneçamos o que torna as coisas belas tais como são. Hípias novamente parece não incorporar essa demanda de Sócrates, redarguindo-o, mais uma vez, se as duas perguntas não significam o mesmo. A insistência de Hípias mostra, exaustivamente, que "o belo" a que Sócrates se refere não é "um algo belo qualquer", mas sim "o belo", ou "a coisa bela".

Para um leitor acostumado com o linguajar platônico, por sua vez, parece gritante a diferença entre perguntar "o que é algo belo" (ou "quais coisas são belas") e "o que é o belo". A presença do artigo indica que Sócrates busca definir não um particular qualquer chamado "belo", mas, sim, "o belo", isto é, a propriedade a partir da qual todas as coisas chamadas "belas" derivam, indicando que devemos buscar definir um caso que seja anterior e sirva como referência a todos os demais casos que partilham um mesmo nome.

Como Sócrates tentou dizer anteriormente a partir do exemplo da justiça e do bem, aquilo que torna as coisas justas ou boas tem de dizer respeito a um "tipo de coisa", a uma propriedade que muitas coisas compartilham entre si e não uma instância bela qualquer. Ser uma propriedade é ser "uma qualidade" (*poion ti*, *Eutíf*, 5c10) ou "um tipo de coisa" (*toiouton Hip. Mai.* 291d1-3). Podemos pensar no exemplo de quando dizemos: "Sócrates é homem", "Sócrates é sábio", "Sócrates é ateniense, etc.". Ao afirmarmos isso, dizemos que um certo particular é "de tal tipo*".* Assim, são essas classes, que aparecem na posição de predicado, que interessarão a Sócrates.

Em poucas palavras, a propriedade deve ser um universal ou um "algo comum" (*koinon)* de uma pluralidade[35]: algo que está em todas as coisas que são chamadas por um mesmo nome. A isso chamamos "requisito de universalidade". Resta, todavia, saber se qualquer classe poderá ocupar esse lugar na definição ou quais outros requisitos deve preencher[36].

---

[34] É claro que a retratação da figura de Hípias, como insistentemente relutante em aceitar o que Sócrates está dizendo, tem um caráter cômico. No entanto, o que tentamos mostrar aqui é, simplesmente, que Platão está torcendo a linguagem para expressar o que ele quer, o que soa extremamente ruidoso aos ouvidos de alguém não acostumado com seu vocabulário. Tal movimento é muitas vezes é difícil de captar na tradução.

[35] No *Mênon,* aparece a expressão *hen... kata pantôn* e *ti...kata pantôn* e *to epi pasin toutois tauton* (*Men.* 75b) para se referir ao *definiendum* buscado.

[36] No *Sofista,* Platão se aproxima mais de uma visão segundo a qual é possível definir qualquer termo geral, independentemente de seu peso metafísico como Forma, ou não. Essa seria a teoria dos gêneros, segundo a qual poderíamos, pelo exercício da dialética e pelo método da divisão, chegar à definição de propriedades comuns. No entanto, esse diálogo pertence ao período tardio de Platão e, ao menos no contexto dos diálogos socráticos, serão necessários critérios adicionais ao da universalidade para que se tenha um *definiendum.*

2.2.2 Requisito de unidade: ser algo 'idêntico' (*tauto*):

O *definiendum* tem que expressar um tipo de coisa que é "ele mesmo" (*auto*[37]), "algo idêntico" (*tauto)* a si mesmo, em uma diversidade de casos. Essa exigência começa a aparecer quando Sócrates reformula a questão da seguinte maneira: "todas essas coisas que afirmas serem belas – se o belo, ele mesmo, for algo [particular] –, elas [ainda] seriam belas?" ("ταῦτα πάντα ἃ φῂς καλὰ εἶναι, εἰ τί ἐστιν αὐτὸ τὸ καλόν, ταῦτ' ἂν εἴη καλά;" *Hip. Mai.* 288.a.9)[38]. Com isso, Sócrates estaria negando que o belo pode ser algo tal como uma bela donzela e indica que a propriedade buscada deve ser um padrão universalmente válido, que não decorra de tal enunciado uma incongruência factual.

Há outras passagens que, explicitamente o belo buscado é *auto* (*to… auto/ auto to*…)[39], demonstrando que o nome utilizado tem que expressar "o tipo de coisas X", ele mesmo. Isso significa que o tipo de coisa em questão é algo significativo por si só, algo que não depende de um outro referente para existir – algo que não é um *relativo*, mas um "isto", ou, algo que não um predicado, mas sim um sujeito de uma oração. Em suma, deve ser algo absolutamente considerado, isto é, simples e sem qualificação. *Auto* aparece em oposição ao que aparece uma coisa para uns (*tois),* e o seu oposto para outros, como apresentado no *Hípias Maior* 291d-e.

Já havíamos visto que a propriedade buscada é algo que está presente em todas as instâncias chamadas pelo mesmo nome. Agora, o segundo requisito diz respeito à igualdade e à unidade da propriedade. Vejamos o que aparece no Hípias Maior:

> οὐχ οἷός τ' εἶ μεμνῆσθαι ὅτι τὸ καλὸν αὐτὸ ἠρώτων, ὃ παντὶ ᾧ ἂν προσγένηται, ὑπάρχει ἐκείνῳ καλῷ εἶναι, καὶ λίθῳ καὶ ξύλῳ καὶ ἀνθρώπῳ καὶ

---

[37] Para traduzir *auto,* tal como aparece em *auto to kalon* ou *to kalon auto,* mantivemos a mesma tradução que faríamos se estivesse ligado a um substantivo articulado em uma frase comum. Se dizemos *ho aner… autos,* ou *autos ho aner…,* temos: o homem, ele mesmo (no sentido do *ipse*, latino), e não "o mesmo homem", que seria *ho autos aner,* no grego, (*idem* lat.). O sentido de *autos* como "ele mesmo" enfatiza o fato que foi o homem *quem* agiu, denota que foi o homem *sozinho* e *por si mesmo* que agiu. Mas, para dizer isso, não diríamos que "o homem, ele mesmo, agiu". Assim, preferi manter a tradução por "o belo, ele mesmo" a fim de captar o sentido usual que a sentença teria. O fato de isso vir a denotar, em contexto platônico, Formas separadas, é uma força que o contexto vai empregar a essa expressão, o que ficaria mantido na tradução. Ver Smyth (1920) pontos 1204-1217.

[38] Essa passagem foi utilizada por alguns tradutores como já implicando a exitência de uma Forma, na medida em que Sócrates estaria perguntando: "...se o belo, ele mesmo, for algo [existente]". Outra leitura, que deflaciona a passagem, foi feita por Grube, que traduz "...se o belo, ele mesmo, for o quê?", mas não parece ser o que diz o texto em grego. Outra possibilidade, que adotamos aqui, seria entender *ti* como "algo particular". Nesse sentido, tendo Hípias respondido "uma bela donzela", Sócrates estaria negando a possibilidade de qualquer particular ocupar o lugar de parâmetro de beleza, uma vez que estaria perguntando "todas essas coisas que afirmas serem belas, se o belo for algo [particular], essas coisas [continuariam] sendo belas?". Cremos que ambas as leituras são possíveis, tanto a que toma o *esti* em sentido existencial, como a que propusemos. Porém a nossa leitura seria preferível pelo contexto em que a passagem se insere, na qual Sócrates rejeita "uma bela donzela".

[39] Ver os usos de *auto kalon* no *Hípias Maior* (268d8,289c3,289d2,292c9,293e4,300a9)

> θεῷ καὶ πάσῃ πράξει καὶ παντὶ μαθήματι; αὐτὸ γὰρ ἔγωγε, ὦνθρωπε, κάλλος ἐρωτῶ ὅτι ἐστίν (…) ὃ πᾶσι καλὸν καὶ ἀεί ἐστι. (*Hip. Mai.* 292c9-e2)

> Tu não és capaz de te lembrares que eu havia te perguntado pelo belo, ele mesmo? Por aquilo que sempre que é adicionado a tudo o que for, – quer seja uma pedra, ou um lenho, ou um homem, ou um deus, ou qualquer ação ou aprendizado – possibilita a aquela bela [coisa] ser [bela]? Eu estou te perguntando, ó homem, pela beleza, o que ela é. (…) Aquilo que é sempre belo, para todo e qualquer um. (*Hip. Mai.* 292c9-e2, tradução nossa)

A busca pelo "o que é", segundo Sócrates, deve ser feita com respeito ao "belo, ele mesmo" (*to kalon auto)*. Dizer que se busca uma propriedade *(auto)* significa que deve ser uma propriedade que subsista por si mesma, não sendo um relativo, por exemplo. Ao contrário, deve ser aquilo que possibilita às coisas concretas serem classificadas como do tipo da propriedade buscada. Assim, as propriedades que podem ser "adicionadas" aos seres concretos são aquelas que os tornam de um certo tipo. Qualquer objeto, seja uma pedra, um homem ou um deus, na medida em que são "belos", recebem uma característica em comum, a beleza, que é sempre a mesma[40]. Dizer que "o belo" é algo "adicionado" a um objeto belo é dizer que ambos não se confundem apesar de lhe causar o "ser belo".

Desse modo, teremos que o belo, ele mesmo, é algo diferente das coisas belas, mas que se mantém o mesmo, em qualquer coisa chamada bela, uma vez que é o que possibilita qualquer coisa bela ser bela. Isso nos mostra que a formulação que descreva os objetos chamados "belos" – ou "pios", ou o que for –, deverá descrever "de um mesmo" *modo* todo e qualquer objeto chamado "belo", "pio", ou o que for. Ademais, é também afirmado que é o belo que sempre é o mesmo para quem quer que seja.

Outra passagem do *Hípias Maior* poderia ser mobilizada.

> ἀποβλέποντες πρὸς ἕκαστον αὐτῶν ᾗ πέφυκεν, ᾗ εἴργασται, ᾗ κεῖται, τὸ μὲν χρήσιμον καὶ ᾗ χρήσιμον καὶ πρὸς ὃ χρήσιμον καὶ ὁπότε χρήσιμον καλόν φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ταύτῃ πάντῃ ἄχρηστον αἰσχρόν· (*Hip. Mai.* 295d6 -e 2).

> Observando cada uma dessas coisas, em relação ao modo como são por natureza, ao como são produzidas e ao como estão dispostas, devemos chamar "belo" o que é prestável, segundo o "modo" pelo qual é prestável, na medida em que é prestável "para" algo e "no momento*"* em que seja prestável. Porém, quanto ao que seja imprestável, em qualquer um desses casos, devemos chamá-lo de repulsivo (*Hip. Mai.,* 295d6-e 2, tradução nossa).

O trecho citado é revelador sobretudo para pensarmos o sentido do segundo requisito definicional no que tange ao *(definiendum).* Primeiro, devemos levar em conta *todos* os itens no mundo que são passíveis de receber o predicado "belo", tais como corpos, cavalos,

[40] A necessidade de a propriedade ser sempre a mesma é expressa também em *Hip. Mai.* 292e "Pois, eu suponho que o belo é *sempre* belo"; "Ἦ καὶ ἔσται;" φήσει· "ἀεὶ γάρ που τό γε καλὸν καλόν."

ferramentas, leis, reforçando o já visto critério extensional. Em seguida, devemos atentar para o modo em que consideramos as coisas: ver como são por natureza, como são produzidas e como estão dispostas, o que também deve ser o mesmo. Esse requisito também é mobilizado no *Eutífron*. Por exemplo, quando Sócrates pergunta sobre o que é "o piedoso, ele mesmo, idêntico (*tauton)* a si mesmo em toda ação?" *(Eut.* 5d1), ou qual é a forma única (*mia idea. Eut.* 6d), graças à qual todas as coisas piedosas são piedosas.

Ora, dizer que o piedoso deve ser idêntico em todos os casos, ou em toda ação piedosa, pode soar um pouco confuso: se as ações e os casos são diversos, como é possível que seja idêntico? Parece completamente implausível a afirmação de que todas as ações piedosas sejam idênticas. Talvez o sentido fique um pouco mais claro se entendermos *tauto* como "o mesmo". Manter o sentido mais primário pode, nesse caso, facilitar o entendimento. Se afirmarmos que o piedoso deve "ser o mesmo*",* em todos os casos ditos pios, queremos dizer que as ações pias podem ter uma pluralidade de feições, haja vista que podem ser mais ou menos piedosas, ser pias em relação a isso, mas ímpia em relação a aquilo outro. Com efeito, a ação piedosa, enquanto desprovida de outras qualificações, é sempre a mesma. Portanto, o que Sócrates parece afirmar é que todos os casos particulares piedosos, enquanto piedosos (retirando-se todas as demais qualificações), são idênticos.

Em suma, enquanto o requisito de universalidade exigia que a propriedade a ser definida tivesse algo em comum com todos os casos que chamássemos por um certo nome, o segundo requisito demanda que esse "algo em comum" seja uno, que não dependa dos casos que a instanciam, e que seja autoidêntico, quando tomado sem qualificações.

2.2.3 Requisito de explicabilidade: ser uma essência

Como já anunciado na passagem citada na abertura da seção 2.2 (*Eutífron* 5c10-d7), o terceiro aspecto com relação ao *definiendum* diz respeito àquilo "em virtude do qual" ("*di'ho taut'na eiê kala*" *Hip. Mai.* 288.b1) todas as coisas que são de um certo modo assim o são. Tal propriedade, além de ser afirmada por um termo geral, e ser única e a mesma em todos os casos chamados pelo mesmo nome, deve ser o fator responsável e explicativo para que os casos particulares sejam de tal modo.

Também no *Eutífron* é ressaltado o aspecto causal que o que se busca definir possui em relação aos particulares.

> Μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἕν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν; ἔφησθα

> γάρ που μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια· ἢ οὐ μνημονεύεις; (*Eutif.* 6d9-e1)
>
> Então tu te lembras que não foi "isto" que eu te pedia – i.e. ensinar uma ou duas coisas dentre as muitas que são piedosas – mas antes [não te lembras que pedias para me ensinares] aquela ela mesma, graças a qual *todas* as coisas pias são pias? Pois tu assentias, eu suponho, [que] graças a uma única forma as coisas ímpias são ímpias e as coisas pias são pias. Ou acaso não te lembras? (*Eutif.* 6d9-e1, tradução nossa).

Sócrates volta a afirmar que há *uma única* forma (*eidos)*[41] pela qual *todas* as coisas pias são pias e as ímpias são ímpias. O primeiro aspecto ressaltado é que as respostas de Eutífron eram insuficientes na medida em que descreviam o que há de comum entre "uma ou duas" coisas que dizemos ser pias e o que ele havia perguntado era o que há de comum em *todas* as coisas ditas pias, ou seja, deve ser universalmente verdadeira para todos os casos referidos por aquele atributo. Essa parte da fala de Sócrates reforça, como vimos, os requisitos de universalidade. A necessidade de ser uma forma *(miai ideai)* reafirma o requisito da unidade, como vimos nas seções anteriores, mas não só isso: "forma" não é qualquer característica comum a todas as coisas pias, mas especificamente "aquilo pelo qual" as coisas pias são pias, e as ímpias são ímpias – explicitado pelo uso do pronome masculino no dativo (*hôi),* com sentido instrumental/causativo.

Desse modo, a noção de *forma,* por mais que não implique ainda a ontologia das formas separadas, é apontada como a razão pela qual as coisas são como são e, ainda mais, como o critério a partir do qual as coisas podem ser classificadas como pias ou ímpias corretamente.

> Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοιοῦτον ᾖ ὧν ἂν ἢ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττῃ φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ. (*Eutif.* 6e3-6)
>
> Agora então, ensina-me qual é afinal essa Forma ela mesma, para que – olhando precisamente para ela e usando-a como paradigma – do que quer que tu ou qualquer outro fizer, tudo que seja de tal tipo, eu afirme ser piedoso, enquanto que, tudo que não seja de tal tipo, eu negue [ser piedoso]. (*Eutif.* 6e3-6, tradução nossa).

[41] Como já dissemos, o *Eutífron* e o *Hípias Maior* são os diálogos socráticos que trazem à tona a noção de *eidos, que* em sentido primitivo, guardava a noção de "forma visível"; no entanto, desde sua aparição em Platão nesses diálogos, ela é a expressão dos traços essenciais de um conjunto de coisas. Se, no entanto, o *eidos,* tal como expresso nos diálogos definicionais, já pressupõe todas as implicações metafísicas dos diálogos médios, isso requer sustentação argumentativa adicional. Allen (1970; 2014) foi um dos grandes defensores da interpretação segundo a qual os diálogos socráticos já pressupunham as formas como separadas, dado que o vocabulário mobilizado é praticamente o mesmo. A maioria dos comentadores contemporâneos rejeita essa interpretação. Ver, por exemplo, Grube (1929), Rist (1975) recentemente Dancy (2004; 2006). Para uma defesa recente de parte da tese de Allen (1970), ver Fronterotta (2001; 2007a). Para uma visão desenvolvimentista moderada ver Kahn (1996).

Para Sócrates, a pergunta pelo "o que é" requer que identifiquemos a Forma ela mesma das manifestações particulares de uma certa propriedade, para que sirva como critério e padrão a partir do qual possamos mensurar e julgar corretamente as coisas no mundo como pias ou não pias. Desse modo, a forma servir-nos-ia como paradigma certeiro de mensuração e classificação da realidade sensível.

O tipo de coisa a ocupar o lugar do que se busca definir é também classificado como uma *ousia*[42], isto é, são coisas que realmente são. Vejamos a seguinte passagem, localizada ao final do *Hípias Maior*, no contexto em que se discute a possibilidade de definir o belo como "prazeres auditivos e visuais", quando Sócrates reforça que a característica buscada deve ser a mesma – seja quando tomamos as instâncias em conjunto ou separadamente.

> οὑτου δὴ ἕνεκα τῇ οὐσίᾳ τῇ ἐπ' ἀμφότερα ἐπομένῃ ᾤμην, εἴπερ ἀμφότερά ἐστι καλά, ταύτῃ δεῖν αὐτὰ καλὰ εἶναι, τῇ δὲ κατὰ τὰ ἕτερα ἀπολειπομένῃ μή· καὶ ἔτι νῦν οἴομαι (*Hip. Mai* 302c4-8).
>
> Por isso, eu achava que, se ambas as coisas são belas, devem necessariamente ser elas mesmas belas por conta da *ousia* que acompanha a ambas – e não por conta do que falta a alguma delas. E ainda agora acho. (*Hip. Mai* 302c4-8, tradução nossa).

De acordo com a passagem, deve haver uma mesma *ousia* que é responsável por cada uma das coisas serem belas como são, em conjunto ou separadamente. Assim, vemos que o belo é uma *ousia* adicionada à coisa dita bela, do mesmo modo que uma bela donzela é bela, não por ser donzela, mas por ser acompanhada da beleza – uma *ousia* que está nela. No caso em questão, rejeitaríamos a descrição do belo como o prazeroso "por audição" e "visão", pois essa é uma característica atribuída aos dois elementos em conjunto, e não está presente quando consideramos cada um separadamente.

Para além do contexto específico da passagem, o que nos interessa é notar o uso de *ousia*[43]. Por mais que o termo ainda não possua a mesma carga metafísica que os diálogos médios, ainda assim é possível dizer que *ousia* é aquilo que é, primariamente: a "essência" de todas as coisas que são belas ou piedosas, e não simplesmente uma qualidade qualquer que ligasse às coisas belas, piedosas, e assim por diante.

---

[42] Para os usos de *ousia* em Platão, como algo mais concreto que *to on* ou *ho esti*, para se referir a "aquilo que pertence a alguém" ver Nails (1979); para a diferença entre *ousia, einai* e *to on,* ver também Fronterotta (2007, pp. 115-161), para quem "*einai*", ou "ser" designa a determinação geral de um ente, a "*ousia",* ou, a essência, diz respeito à realidade substancial própria de um ente e "(*to*) *on"* corresponderia a "ente", "o ser", "aquilo que é". (p.115).

[43] O termo *ousia* aparece diversas outras vezes em diálogos socráticos, tal como *Cárm.* 168b, *Eutíf.* 11a7-b5 e *Hip. Mai.* 301b6,8;301e4

Esse sentido de *ousia* pode ser atestado por ela é contraposta a *pathos,* afecções ou ocorrências[44], como é possível observar na seguinte passagem do *Eutífron:*

> καὶ κινδυνεύεις, ὦ Εὐθύφρων, ἐρωτώμενος τὸ ὅσιον ὅτι ποτ' ἐστίν, τὴν μὲν οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι, πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν, ὅτι πέπονθε τοῦτο τὸ ὅσιον, φιλεῖσθαι ὑπὸ πάντων θεῶν· ὅτι δὲ ὄν, οὔπω εἶπες. εἰ οὖν σοι φίλον, μή με ἀποκρύψῃ ἀλλὰ πάλιν εἰπὲ ἐξ ἀρχῆς τί ποτε ὂν τὸ ὅσιον εἴτε φιλεῖται ὑπὸ θεῶν εἴτε ὁτιδὴ πάσχει – οὐ γὰρ περὶ τούτου διοισόμεθα – ἀλλ' εἰπὲ προθύμως τί ἐστιν τό τε ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον; (*Eutif.* 11a7-b5)
>
> Corres realmente o risco, Eutífron, de, ao ser perguntado sobre "o que é, de fato, o piedoso", não querer evidenciar a sua essência (*ousia*) para mim, mas mencionar algo ocorrido (*pathos*) a seu respeito ([mencionar]que ao piedoso ocorreu de ser apreciado por todos os deuses), mas "o que" [o piedoso é], "enquanto o que é" (*on*) – ainda não disseste… Portanto, se for do teu agrado, não escondas de mim, mas diga-me, novamente, do princípio, "o que de fato é o piedoso que é", quer seja apreciado pelos deuses, quer tenha outra ocorrência qualquer (pois não será a respeito disso que divergiremos…) Vamos, diga-me com ânimo: "o que é" o piedoso e o que é o ímpio? (*Eutif.* 11a7-b5, tradução nossa).

No trecho ora transcrito, ao mencionar em que a resposta de Eutífron falhou, Sócrates opõe, de um lado, a *ousia* (essência) [45], de outro, um ocorrido (*pathos).* Essa oposição reforça o que já havia sido mencionado na primeira refutação de Sócrates: ele não perguntou por algo que é piedoso para uns e impiedoso para outros, nem por aquilo que o piedoso é enquanto efeito nas coisas piedosas. Sócrates perguntou o que o piedoso é enquanto "o que é" (como traduzimos o particípio presente neutro do verbo ser, *on),* ou seja, o que o piedoso é na sua condição de ser. Aquilo que o piedoso tem de essencial para ser como é. Isso é algo que ultrapassa *todas* as coisas pias têm em comum.

O que Sócrates demanda é que Eutífron descreva algo que, *porque* está presente, transforme as coisas em efetivamente pias. Aquilo que provoca uma série de ocorrências (*pathoi*) nas coisas, tornando-as apreciadas pelos deuses. E a pergunta diz respeito ao piedoso na condição de piedoso e de causa – e não como, por exemplo, o efeito que aparece nos particulares, que são coisas bastante distintas[46].

---

[44] Evitamos fazer a contraposição entre essência e acidente, como é o vocabulário aristotélico. Porém, é verdade que há uma contraposição entre o ser e um atributo eventual que algo pode calhar de ter.

[45] Sobre a diferença entre os termos *ousia*, *on* e *einai* em Platão, ver Fronterotta, 2007b. Ver nota 42.

[46] A distinção entre o que realiza algo e o que é realizado parece bastante próxima àquela feita no *Hípias Maior* concernente à descrição do belo como o *benéfico*. Naquele caso, Sócrates se utiliza da mesma diferenciação entre aquilo que causa e o que é causado. Se o *benéfico* é aquilo que causa um benefício, o belo sendo o benéfico, o belo teria que ser distinto de um benefício, o que não era o caso.

Essa forma que se busca definir, que é essência e causa das propriedades em suas manifestações particulares, também é descrita como algo que é "por natureza"[47], ou que é preciso buscar definir o que é o belo a partir da natureza das coisas que são "elas mesmas".

> καὶ τἆλλα πάντα οἷς ἂν τοῦτο προσῇ· αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ πρέπον καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοῦ πρέποντος σκόπει εἰ τοῦτο τυγχάνει ὂν τὸ καλόν (*Hip. Mai.* 293e2-5).
>
> E todas as outras coisas [serão belas] sempre que isso lhes seja adicionado: esse apropriado, ele mesmo. E investiga se a natureza do apropriado, ele mesmo, vem a ser o belo. (*Hip. Mai*. 293e2-5) (tradução nossa).

Nesse sentido, indagar "o que é" implica investigar "a natureza" (*phusis)* das coisas que são por si mesmas. Esse vocabulário é o mesmo mobilizado, posteriormente, na *República* (476b4-8), e no *Fédon* (104a), e marca, uma vez mais, que não basta buscar uma mesma característica presente em todos os casos particulares, mas sim a característica que expresse razão de ser das coisas que detêm essa propriedade serem de tal modo.

Em síntese, vimos pelos critérios anteriores que o lugar do *definiendum* deve ser ocupado por um *nome* que aponta um tipo de coisa, considerado como *auto,* idêntico em tudo que causa. Agora, vemos que deve também expressar "a natureza" (*phusis*)[48], "a forma" (*eidos*)[49], ou a *ousia,* pela qual as coisas são como são (*Eutíf.* 5d1-3/6d-e); aquilo que acompanha (*Hip. Mai.* 292c9-e2) *e* faz com que pedra, moça, deus ou aprendizado sejam belos.

2.3 REQUISITOS DEFINICIONAIS QUANTO AO *DEFINIENS*

Na seção anterior vimos qual é o tipo de objeto que Sócrates visa definir. Na presente seção, abordaremos as demandas socráticas no que tange ao *definiens,* isto é, aquilo que tem por função dar as características essenciais do objeto a ser definido. Falar de algo que *define* é falar de uma *afirmação,* ou seja, uma *fórmula*, um discurso[50], ou uma

---

[47] Em *Hip. Mai.* 295d6-e 2

[48] Ver *Hip. Mai*. 293e2-5: καὶ τἆλλα πάντα οἷς ἂν τοῦτο προσῇ· αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ πρέπον καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοῦ πρέποντος σκόπει εἰ τοῦτο τυγχάνει ὂν τὸ καλόν. "E todas as outras coisas [serão belas] sempre que isso seja adicionado: isso *o apropriado,* ele mesmo – a natureza do apropriado, ele mesmo. Veja se isso vem a ser o belo".

[49] Vemos os termos *eidos /idea* em: *Hip. Mai.* 289d4; 298b4; *Eutíf.* 5d1-3/ 6d-e

[50] As definições se dividem, quanto ao propósito, em definições nominais e definições reais. As definições nominais são aquelas que que lidam com nomes ou palavras e símbolos, enquanto as reais buscam definir objetos ou coisas, isto é, que sua intenção não é definir o termo *F*, mas a coisa *F*, ou a propriedade *F*. Há um certo consenso sobre o fato de as definições buscadas, em Platão, serem de tipo *real*. Para entender o sentido de 'definição real', ver R. Robinson (2003). "*When the notion of definition was invented by Socrates or Plato, only 'real definition' was thought of. That is, it was always* res *or things that required definition, never* nomina, *or words or concepts. Definition was, in fact, according to Plato, the end of the process of getting to know the most real things there are, which he called Forms or Ideas. Thus, a correct statement of the definition of the Good would be an expression of*

descrição precisa. Para efetivamente *definir*, ela tem por função *delimitar*, circunscrever quais coisas são de tal tipo e quais coisas não o são[51]. Extrairemos os requisitos que o enunciado deve possuir a partir das respostas e objeções encontradas na tentativa de definir o belo no *Hípias Maior*, e a piedade no *Eutífron.*

2.3.1 Requisito de universalidade: uma fórmula que abarque todos os casos

O *definiens* enquanto fórmula, deve fornecer os critérios de delimitação de um certo tipo de coisa. E, se existem coisas que são de certo tipo, então deve existir um outro tipo de coisa que não coincide com o primeiro. Esse requisito é expresso no *Eutífron*, como a necessidade de possuir um contrário, *enantios* (*Eutif.* 5d2-3), podendo ser interpretado como uma mera exigência de alteridade. Só é possível conhecer coisas que são de certo tipo, se também houver outras coisas que não sejam de tal tipo, pois é impossível conhecer o que é indeterminado e ilimitável. Dar a definição é, justamente, delimitar os traços essenciais de certo tipo de coisas, sepando-o do que não é. Podemos interpretar essa demanda no seguinte sentido: se o piedoso é definível, deve haver outro tipo de coisa que é ímpio, em um sentido fraco, isto é, "não-piedoso"; algo que em nenhum caso faça parte da definição. Desse modo, não apenas qualidades como “pio”, “belo” e “justo” seriam definíveis, mas também classes de coisas que não possuem contrários, como “homem”.

Feito esse primeiro esclarecimento, podemos passar à primeira demanda definicional.

> Λέγω τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ὅσιόν ἐστιν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ, τῷ ἀδικοῦντι ἢ περὶ φόνους ἢ περὶ ἱερῶν κλοπὰς ἤ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐξαμαρτάνοντι ἐπεξιέναι, ἐάντε πατὴρ ὢν τυγχάνῃ ἐάντε μήτηρ ἐάντε ἄλλος ὁστισοῦν, τὸ δὲ μὴ ἐπεξιέναι ἀνόσιον· (*Eutif.* 5d6-5e3)
>
> Afirmo, então, que o piedoso é isto que agora faço: *processar* a quem cometa injustiça, seja pai, mãe ou qualquer outra pessoa – tanto no que concerne a homicídios, furtos de objetos sagrados ou qualquer outra falta seja de qual tipo for – e não processar é o impiedoso. (*Eutif.* 5d6-5e3, tradução nossa).

A primeira resposta de Eutífron pode, à primeira vista, assemelhar-se à primeira resposta de Hípias no diálogo anterior. Naquele ponto, "o belo" havia sido designado pelo orador como "uma bela donzela", ao passo que aqui o piedoso é descrito como "o que Eutífron está fazendo naquele momento" (i.e., processar o próprio pai, que cometeu uma injustiça). Ambos aparecem como um exemplar apontável no mundo, seja uma bela moça ou um crime

the most important kind of knowledge or insight a man could possibly have”. (Robinson, 2003, p. 8).

[51] Como veremos, a definição pode possuir um caráter normativo, isto é, ser o critério pelo qual devamos classificar itens particulares como realmente belos, piedosos ou não. Interessa-nos, por ora, analisar a confrontação da fórmula com os casos que dizemos ser belos ou não.

cometido no passado pelo pai de Eutífron. No entanto, a resposta fornecida pelo sacerdote parece ser um pouco mais complexa que a do orador, uma vez que Eutífron, ao explicar o que entende ser o piedoso, generaliza o fato ocorrido com seu pai, apontando um *tipo de coisa*, que inclui o caso de seu pai.

Segundo Eutífron, deve-se processar quem quer que cometa uma injustiça – independentemente de quem tiver sido o autor (pai, mãe, avô), ou de qual tiver sido a injustiça (homicídio, furto a templos, ou qualquer outra forma) –, e isto é o piedoso. O fato de Eutífron ter mantido, sem pestanejar, o artigo neutro *to* antes de *hosion* em sua resposta, dá-nos a impressão de que entendera que sua resposta deveria dizer respeito a "o piedoso", e não a "uma coisa piedosa".

Essa resposta atenderia, aparentemente, a quase todos[52] os requisitos da pergunta feita por Sócrates: é um tipo de coisa, apresenta contrários (o piedoso corresponde à ação de processar, enquanto o impiedoso à ação de omitir); o piedoso é o mesmo em todos os casos enumerados, e também o impiedoso é igual em todos os casos listados. O único requisito remanescente parece ser aquele segundo o qual a resposta deve dizer *a única forma* com base na qual *todas* as coisas são ímpias ou pias. O problema dessa resposta surgirá precisamente do não cumprimento desse último requisito, na medida em que, ao fornecer o tipo de coisa que constitui o piedoso, Eutífron fornece uma compilação de casos que, para ele, não são dignos de receber o título de impiedoso, fornecendo uma *extensão,* uma lista de casos chamados *piedosos*. Resta saber se o que foi identificado como "o piedoso" diz respeito a tudo que é piedoso, e se é por meio dele que essas coisas serão julgadas pias, ou ímpias.

Vejamos qual é a objeção, apresentada por Sócrates, à primeira definição da piedade, conforme Eutífron.

> οὐ γάρ με, ὦ ἑταῖρε, τὸ πρότερον ἱκανῶς ἐδίδαξας ἐρωτήσαντα τὸ ὅσιον ὅτι ποτ' εἴη, ἀλλά μοι εἶπες ὅτι τοῦτο τυγχάνει ὅσιον ὂν ὃ σὺ νῦν ποιεῖς, φόνου ἐπεξιὼν τῷ πατρί. (*Eutif* 6d1-5)
>
> Pois, companheiro, quando eu te perguntava sobre o piedoso – o que isso seja, de fato – tu não me ensinaste de modo suficiente, mas disseste-me que *isto*, o que tu agora fazes, vem a ser piedoso: processar ao pai por homicídio (*Eutif* 6d1-5, tradução nossa).

A objeção presente nesse trecho explora a oposição entre, de um lado, o que fora perguntado – a saber, o que é afinal o piedoso (*to hosion hoti pot'eiê)* – e o que ele respondeu – "*isto* que ele estava fazendo naquele momento", processando o próprio pai. Na sequência,

[52] Atende aos requisitos (i), (ii), (iii) e (iv) da pergunta socrática anterior.

Sócrates adiciona um novo elemento em sua objeção, ao dizer que "mas há muitas outras coisas que dizes ser piedosas" ("*kai ala polla phêis ainai hosia*" *Eutif.* 6d6-7). Esse ponto acrescentado fortalece a objeção de Sócrates; ela não se restringe somente ao fato de Eutífron ter respondido com um exemplo, mas também rejeita a resposta mais abrangente que estabelecia um *tipo de coisa*: processar o autor de qualquer injustiça. Se ainda houver outras coisas que são chamadas pias, que não estejam descritas por aquela fórmula, então a demanda (v) da pergunta inicial de Sócrates será rompida, pois não são *todas* as coisas que dizemos pias que estão abarcadas por essa prescrição, mas, apenas uma ou algumas. Isso torna irrelevante se Eutífron apontou um exemplo ou uma lista deles, visto que ambas as alternativas recaem em um mesmo problema. Desse modo, a primeira refutação de Sócrates ressalta um aspecto que tange à extensão das coisas abarcadas pela fórmula, a saber, que deve se referir *a todas* as coisas chamadas pelo atributo em questão.

Na primeira resposta ao "o que é o belo?", Hípias oferece um item apontável no mundo, "uma bela donzela" ("*parthenos kalê kalon*" *Hip. Mai.* 287e5), como resposta. Sócrates, após tê-la refutado, especifica sua demanda definicional:

> ΣΩ. "Εἰ δέ σε ἠρόμην," φήσει, "ἐξ ἀρχῆς τί ἐστι καλόν τε καὶ αἰσχρόν, εἴ μοι ἅπερ νῦν ἀπεκρίνω, ἆρ' οὐκ ἂν ὀρθῶς ἀπεκέκρισο; ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τἆλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὰν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα; (*Híp. Mai.* 289c9-d1)
>
> S: Se eu tivesse te perguntado do princípio o que é tanto belo como feio, e a mim tu agora me respondesses aquilo [i.e. uma bela donzela], acaso terias me respondido corretamente? E [se te perguntasse acerca do] belo, ele mesmo, aquilo por meio do qual também todas as outras coisas são adornadas e se mostram belas, sempre que essa forma lhes é adicionado; te parece ser isso uma donzela, um cavalo ou uma lira? (*Hip. Mai.* 289c9-d1, tradução nossa).

Nesse trecho, Sócrates explicita seu requisito de universalidade e pergunta por aquilo que faz com que *todos* os casos belos sejam belos, e claramente nenhum objeto particular tal como uma mulher, um cavalo ou uma lira poderiam cumprir a função de padrão universal para medir a beleza. Hípias tenta captar, de algum modo, o requerimento de ser o belo "um de muitos", isto é, ser algo que permeie uma pluralidade de casos belos, ao afirmar que o ouro seria aquilo que faz coisas belas serem belas. No entanto, não é difícil para Sócrates mostrar a inadequação dessa resposta. Ainda que tudo o que é feito de ouro pudesse ser chamado "belo", a recíproca não seria verdadeira, pois, nem todos os casos ditos "belos" referem-se a coisas de ouro. O próprio exemplo da bela donzela, anteriormente citado, poderia mostrar um emprego de "belo" cujo referente não é algo que possa ser composto de ouro. Mesmo se olharmos apenas para os casos de objetos que podem ser compostos de ouro, não é verdade que sempre que esse

objeto é feito de ouro ele seja o mais belo. Para mostrar um exemplo desse tipo de caso, Sócrates recorre à constatação de que uma estátua de bronze pode ser considerada *mais bela* que uma de ouro. É então que Hípias concede que o ouro só é chamado de belo quando utilizado apropriadamente. Sócrates então explora a noção de o que é "apropriado" a cada coisa (*prepêi)*[53] e, então, cabalmente refuta a ideia de que o ouro pode ser o belo, visto que o ouro é apropriado apenas para alguns fins, mas não para outros. Restaria analisar se o *apropriado* não estaria, ele mesmo, ligado ao belo. Essa possibilidade será explorada por Sócrates em um segundo momento, pois Hípias ainda se aventurará a mais uma resposta, quando promete descrever o belo, "o qual jamais se mostra feio para ninguém em nenhum lugar" (*ho mêdepote aischron mêdamou mêdeni phaneitai*. *Híp. Mai.* 291d2):

> Λέγω τοίνυν ἀεὶ καὶ παντὶ καὶ πανταχοῦ κάλλιστον εἶναι ἀνδρί, πλουτοῦντι, ὑγιαίνοντι, τιμωμένῳ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων, ἀφικομένῳ εἰς γῆρας, τοὺς αὑτοῦ γονέας τελευτήσαντας καλῶς περιστείλαντι, ὑπὸ τῶν αὑτοῦ ἐκγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταφῆναι.
>
> Refiro-me agora ao que é sempre o mais belo, para todo homem, em todo lugar é: ser rico, saudável, honrado pelos gregos, chegar à velhice, dar um bom funeral para os pais quando morrem, e receber um belo e grande enterro de seus filhos (*Hip. Mai.* 291d9-e2, tradução nossa).

Segundo as palavras de Hípias, essa resposta descreve o que todo homem *crê* ser o tipo de coisa mais bela, mas, não descreve o mais belo tipo de coisa presente em todas as coisas belas – seja um homem, seja um objeto, ou o que for. Mesmo se nos detivermos aos tipos de vida possíveis, essa descrição não dará sequer conta do tipo de vida mais nobre, pois exclui o caso das vidas dos heróis como Aquiles e Hércules, que morreram antes de seus pais ou não chegaram à velhice. Hípias ainda retorque que não quis se referir aos deuses, nem aos heróis, que são filhos de deuses, mas apenas ao homem comum. Entretanto, a limitação de sua fórmula já está escancarada, pois não é adequada para abranger todos os casos belos.

Diferente das descrições anteriores, esta formulação não aponta nem para um exemplar particular belo – tal como era o caso de uma bela donzela –, nem para algo material partilhado entre muitos particulares belos – como era o caso do ouro. Aponta, antes, para um tipo de coisa e, em particular, para um tipo de vida. O problema surge na medida em que o universal descrito por Hípias, i. e., "uma vida longa e digna", não coincide com a extensão das coisas chamadas belas, visto que essa formulação descreve apenas um certo tipo de vida bela, mas, não exclui a possibilidade de haver outro tipo de vida ainda mais belo. Ademais, ficam de fora dessa formulação todas as demais coisas chamadas belas que não *vida*. A descrição é,

[53] Ver *Hip. Mai.* 290d5.

portanto, inadequada por recair naquilo que é belo para uns, mas não para outros (*tois men esti kalon, tois d'ou kalon. Hip. Mai.* 293c4-5), não cumprindo o objetivo de ser capaz de responder sobre o belo, o que ele é.

Outra possível formulação para responder "o que é o belo?" é "o *prestável"* (*to chrêsimon*)[54]. Um belo corpo, por exemplo, pode ser belo tanto para corrida, como para a luta, na medida em que seja *prestável* para a corrida ou para a luta. Ora, o fato de uma mesma coisa possuir múltiplos préstimos, significa que ela *pode* exercer uma diversidade de tarefas, – como é expresso pela noção de "ser capaz de" realizar aquilo para o qual se presta, ou "ser hábil em" fazer algo. Por conseguinte, haveria uma equivalência entre o *prestável* e a capacidade/habilidade *(to dunaton)*[55] de realizar alguma coisa, enquanto a incapacidade/inabilidade seria o repulsivo, o feio.

Decorre disso que um certo saber, entendido como aquilo que permite a alguém ser capaz/hábil de realizar certa tarefa, seria o mais belo, e a ignorância, por sua vez, a mais repulsiva. Porém, se o *saber como* realizar algo equivalesse à capacidade de realizá-lo, teríamos dificuldades em explicar como é possível que alguém se preste a fazer o mal – isto é, seja *capaz* ou *hábil em* errar, por exemplo (*Hip. Mai.* 296b3-9). Nesse caso, "ser prestável" e "ser capaz/ser hábil" não equivaleriam a "ser belo", uma vez que não chamamos "belas" tais ações.

Ao dizer que alguém é muito "capaz de", ou "hábil em", fazer o mal, vemos como *capacidade* não coincide com todos os casos chamados "belo". Fica evidente, então, a não-equivalência entre ambos os termos e a ruptura do critério definicional que prescreve que em todos os casos em que apareça uma descrição – no caso em questão, o "ser prestável" e o "ser capaz"/ "ser hábil" –, deve também aparecer a propriedade – o "ser belo". A inadequação da noção de préstimo (ou a de capacidade) como a descrição do belo se deve ao fato de que "préstimo", "capacidade" e "habilidade" são termos moralmente neutros, enquanto a noção de "*kalos"*, aqui traduzida por "belo" – mas, que também poderia ser traduzida por "nobre" – está intrinsecamente associada ao bem. Desse modo, podemos entender como as descrições anteriores não abrangem o mesmo alcance de casos que a propriedade.

---

[54] A tradução usual do termo é o "útil". No entanto, é difícil manter essa tradução, levando em consideração que o termo se arraigou ao utilitarismo-eudaimonista como vertente ética e filosófica liberal inglesa (séc. XVIII-XIX). Tentamos manter uma distância a essa tradição, usando o termo "prestável" que pode, a princípio soar um pouco estranho, mas pode também resguardar um pouco do estranhamento causado por Sócrates ao propor tal definição. Ele não está associando o belo a algo elevado e extremamente louvável como a "bela e longa vida" descrita por Hípias, sua linguagem passa a ser um pouco grotesca e acredito que essa tradução guarde um pouco melhor esse sentido. *chrêsimos* é derivado do verbo *chraomai* (empregar, utilizar, prestar, servir como), o qual por sua vez vem de *chrê* (é necessário que…). Mantive o *prestar* também pesando que no grego "em-prestar" é um composto com o verbro *chraomai.* Para uma leitura eudaimonista da ética platônica, ver Irwin (1995).

[55] Também pode ser traduzido por "habilidade".

Resumidamente, o primeiro critério definicional encontrado é a necessidade de o *definiens* ser aplicável à totalidade dos casos que levam o nome do *definiendum*. Esse requerimento pode ser notado nos diálogos socráticos, por exemplo, pela necessidade de a descrição correta de piedade prescrever todas as ações piedosas, e a descrição de beleza, todas as coisas belas – sejam cavalos, donzelas, troncos, pedras, estátuas. No caso do *Eutífron*, esse requerimento é evidenciado quando Sócrates afirma que a definição buscada deve dizer respeito "tanto ao homicídio quanto às demais coisas" (*Eutíf.* 5d1) ou que deve dizer respeito ao piedoso "em todas as ações" (*en pasei praksei Eutif.* 5d1-2). O mesmo critério é mobilizado quando Sócrates sugere que a descrição buscada não pode simplesmente apontar para um exemplar no mundo – ao refutar "uma bela donzela" como o *definiens* do belo, ou "isto que Eutífron estava fazendo naquele momento" como o da piedade –, nem ser algo material partilhado entre muitos particulares – ao refutar "o ouro" como o *definiens* do belo – e tampouco uma lista de casos – ao refutar "uma vida pacífica e longa" para definir o belo ou "processar quem cometa injustiça" para o piedoso.

O problema reside no fato de que todas essas descrições erram ao demarcar a extensão dos casos piedosos, como é expresso quando Sócrates diz que há "muitas outras coisas que dizes ser piedosas" *("kai ala polla phêis einai hosia" Eutif.* 6d6-7) não incluídas na pretensa definição de piedade oferecida por seu interlocutor. Logo, a correta formulação de piedade deve contemplar *"todas* as coisas que são piedosas" *("panta ta hosia" Eutif.* 6d9-e1). Isso nos indica que qualquer descrição que pretenda ser a fórmula definidora de um certo tipo de item deva ocorrer sempre e em qualquer circunstância que o nome desse item for mencionado.

Em outras palavras, o *definiens* deve valer para todos os casos concretos chamados pelo mesmo nome que o do *definiendum*, e, inversamente, todo caso concreto chamado por certo nome deve estar previsto na descrição definidora. Desse modo, fica claro que o requerimento de universalidade implica uma coextensividade entre o *definiens* e os casos concretos chamados pelo mesmo nome que o *definiendum*. Nesse sentido, a fórmula definidora deve seguir o critério de universalidade e abarcar a universalidade dos casos, descrevendo exaustivamente todos e precisamente apenas os casos designados por certo nome.

2.3.2 Requisito de unidade: ser uma única fórmula

A tentativa de definir o belo por uma bela donzela *(Hip. Mai.* 287e5) possui outro aspecto da inadequação que ainda deve ser explorado. Se aceitássemos que "uma bela donzela" fosse aquilo pelo qual todas as coisas belas são belas, ela teria que ser *igualmente* bela em todos

os casos. No entanto, por mais bela que seja tal donzela –mesmo que seja a mais bela de todas as donzelas –, ela seria apenas parcialmente bela comparada a uma deusa (*Hip. Mai.* 289b1-5). Nesse exemplo, a donzela poderia ser dita bela comparada a outras figuras femininas humanas possíveis de se observar, mas, ainda seria dita feia comparada a qualquer deusa. Desse modo, ela se mostra apenas relativamente, ou, qualificadamente, bela. É possível notar, portanto, que *o belo* buscado é algo que deve ser completamente belo[56], isto é, deve ser chamado igualmente belo em todos os casos que se apresenta. Como observado em *Hip. Mai.* 289c3-5, a resposta de Hípias descreve apenas o que 'vem a ser' (*ho tunchanei on Hip. Mai.* 289c5) belo em determinadas circunstâncias, mas é dito repulsivo em outras, sendo tanto belo como vergonhoso *(ti esti kalon te kai aischron Hip. Mai.* 289.c9-d1). Logo, pelo fato de 'uma donzela' não ser dita bela em todos os casos possíveis, ela não pode constituir o padrão estável de julgamento buscado. A fórmula definidora deve descrever, no lugar disso: "o que é *sempre* belo para todos" *(ho pasi kalon kai aei esti Hip. Mai.* 292c9-e2)[57]; aquilo que é igual em todas as diversidades de casos, e o que se dá *de um mesmo modo*[58].

A partir da segunda parte do diálogo (*Hip. Mai.* 293d5), Sócrates se compromete a fazer sugestões de possíveis definições, para guiar a discussão. Primeiramente, a noção de *apropriado* (*to prepon*)[59], mencionada por Hípias na discussão sobre o belo como "ouro", é recuperada. Para verificar se "o apropriado" pode ser a descrição do que é o belo, Sócrates pergunta se *o apropriado* é aquilo que faz as coisas *parecerem* belas, ou se é o que as faz *ser* realmente belas. Hípias responde que é o que faz as coisas *parecerem* belas, pois ele entende que tudo parece como realmente é. Sócrates retruca que, se esse fosse o caso, o belo não seria uma questão tão amplamente disputada entre os homens. Ora, se tudo fosse como aparenta ser, todos os homens concordariam facilmente sobre quais coisas são ou não belas, o que, de fato, não ocorre.

---

[56] Sobre esse ponto, Vlastos (1981) entendeu-a como a *autopredicação*; ou seja, a propriedade 'justiça' deveria, ela mesma, ser justa, "o belo" deveria ser belo e assim por diante. Aqui nascia um dos pilares para o que se desenvolverá como o problema do argumento do terceiro-homem. Sobre os problemas envolvidos na "autopredicação" ver Geach (1956), Allen (1960),

[57] Ver o caso de como os deuses disputam a questão do pio, e como o critério descrito no *definiens* não pode suportar uma formulação que permita discordância de interpretação sobre isso que vem a ser ser o mesmo tanto piedoso, como ímpio; *"ho tunchanei taunton on hosion te kai anosion"* (*Eutif.* 8b1) no caso, por exemplo de uma oferenda ser amável a Zeus ages, mas a Crono e a Urano, detestável.

[58] "Todas essas coisas belas, chamamos por um mesmo modo" *(panta tauta kala prosagoreuomen tôi autôi tropôi Hip. Mai.* 295d8) Ver também: Observando cada uma dessas coisas, em relação ao modo como são por natureza, ao como são produzidas e ao como estão dispostas, devemos chamar "belo" (*Hip. Mai.*295d6-e).

[59] Traduzimos *prepon* por apropriado, que é a tradução mais tradicional da forma impessoal do verbo. Vale apenas ressaltar que o verbo, na forma pessoal, também significa "chamar à atenção", "distinguir-se". O sentido originário do verbo parece curiosamente ter relação com o que no armênio será *aparece*, ter como forma visível. Ver p. 1231 *Etym. Dic. Of Greek* (2010).

Deparando-se com essa encruzilhada, Hípias sustenta que o *apropriado* seria aquilo que faz com que as coisas sejam vistas como belas. Porém, a consequência dessa concessão é que o apropriado passa a descrever coisas que podem ser vistas como belas, sem realmente serem belas. Assim, essa fórmula é novamente inadequada para ser uma definição, pois não descreve todos os casos que realmente são belos – independente de aparecerem como tal – além de apenas descrever o grupo de coisas que aparentam ser belas – sendo ou não realmente belas.

Vale notar que a inadequação da fórmula advém mais da concessão de Hípias em dizer que o *apropriado* se refere a como as coisas são vistas (e não como elas realmente são) do que a um problema intrínseco à noção de *apropriado*. Vejamos que quando Hípias faz a concessão, Sócrates exclama: "Céus! Está perdida e escapa-nos a chance de saber o que o belo é!" *(babai, oichetai ar'hemas diapheugos, ô Hippia, to kalon gnônai hoti pote estin. Hip. Mai.* 294e7). Evidentemente, havia uma expectativa de Sócrates que Hípias respondesse o contrário, que é aquilo que faz as coisas serem, independentemente de como são vistas ou de como aparentam ser. Dessa discussão, podemos extrair que uma fórmula definidora deve descrever a propriedade como ela é realmente, independente de como as coisas belas aparentam.

Mais adiante no diálogo, Sócrates sugere que o belo possa ser descrito pelo o que quer que seja prestimoso *("ho an chrêsimon êi Hip. Mai.* 295c1). Para ilustrar o sentido visado, Sócrates usa como exemplo o fato de os olhos serem chamados "belos"[60] precisamente porque são "prestimosos" e porque estão em plena capacidade de ver. Ao contrário, dizemos que são "imprestáveis" quando eles são incapazes de enxergar. Do mesmo modo, diríamos que um "belo" corpo é aquele que é prestável para a corrida, e é capaz de correr, ou aquele que é prestável para a luta, sendo capaz de lutar. O mesmo valeria para qualquer outro animal, seja um "belo" cavalo, um galo ou codorna. Também diríamos isso sobre uma "bela" ferramenta, música e até sobre as leis. Qualquer coisa que seja chamada bela parece ser assim chamada por ser prestimosa para algum serviço, na medida em que é capaz de realizar certa tarefa. Em todos esses casos, afirma Sócrates, "chamamos [essas coisas] belas em um mesmo sentido" *("panta tauta kala prosagoreuomen tôi autôi tropôi" Hip. Mai.* 295d8). Portanto, devemos 'chamá-las' portadoras dessa propriedade, assim como chamamos um *corpo belo*, ou um *cavalo belo*, etc. Tudo isso ocorreria segundo uma mesma descrição: o "prestimoso".

Como vimos pelo requisito de universalidade, esta descrição deve estar presente em todo momento que "o belo" aparecer. Ademais, sempre e em qualquer circunstância que chamarmos um cavalo "belo", ele deve ser prestável de um mesmo modo. Isso ocorrerá quando

[60] No português, talvez ficasse mais claro dizer que os olhos estão 'bem'.

o fim, para o qual algo se presta, for o mesmo para o qual ele é belo. Ou seja, um cavalo que seja prestimoso à corrida deve ser belo, na medida em que corre bem, e o caso do belo como o "prestimoso" serve para mostrar que qualquer descrição definidora deve se referir ao mesmo modo de ser que o da coisa a ser definida.

Na sequência, Sócrates sugere que o belo pode ser descrito como "o que quer que seja agradável" *("ho an chairein" Hip. Mai.* 298a-b) – tais como, os *prazeres por audição e visão (hedonai)*. Sócrates passa a analisar essa fórmula já ciente de que ela não é aplicável a tudo que chamamos de belo. Por exemplo, ela não parece ser extensível ao caso das atividades e leis (*Hip. Mai* 298b1-2) que chamamos belos, embora abarque os casos das estátuas, ou músicas belas.

Mesmo assim, Platão insiste em analisar essa formulação mais a fundo. O belo não poderia ser idêntico ao prazer porque o prazer diz respeito aos mais diferentes sentidos sensoriais – tais como o prazer de comer e beber, o prazer sexual ou o prazer olfativo (*Hip. Mai* 298e-299a2) – enquanto o belo estaria restrito às coisas apreensíveis por visão e audição. Desse modo, essa descrição assinala que o belo seja entendido como uma parte específica do prazer: aquela que diz respeito à visão e à audição. Se o "por audição e por visão" é o que diferencia o belo dos demais prazeres, então tudo o que é belo deve ser desse modo, a saber, por audição e visão, e nada do que é não-auditivo e não-visual pode ser belo (*Hip. Mai* 299c3). Resta averiguar as consequências disso para o caso das coisas belas que são auditivas, mas, não-visuais ou das que são visuais, mas, não-auditivas.

Esses casos nos mostram que o belo não pode ser o "auditivo e visual" e devemos pensar onde está a diferença própria desses dois grupos de coisas. Ela não poderia estar no *modo* como essas coisas são prazerosas, pois, apesar de poder ser mais ou menos prazerosas, são sempre da mesma qualidade (i.e. prazerosas). Então, deve haver um certo tipo de coisa presente nesses dois grupos pelo qual os diferenciamos dos demais. Sabemos que ambos são belos; logo, isso deve dizer respeito a algo que há em *comum*, ou *koinon* (*Hip. Mai* 300a9-b1) entre eles, tanto quando considerados em conjunto, como quando considerados separadamente, o que não é o caso da rubrica "prazeres auditivos e visuais" [61]. Para além da inadequação da formulação encontrada, essa tentativa, que aparece na voz de Sócrates, propõe definir o belo como "parte"

[61] Vale recordar o próprio exemplo usado por Sócrates: o *dois*, quando tomado separadamente pode ser dito, cada uma delas, *uma única coisa*, mas tomadas em conjunto são necessariamente ditas *duas* coisas. Assim, essa não seria o tipo de característica que Sócrates busca definir nesse momento.

do prazer[62], abrindo caminho para uma discussão a ser aprofundada no *Eutífron*, visto que ela toca na relação entre "conjunto-indivíduo e todo-parte".

No *Eutífron,* a sugestão de Sócrates obedece a um padrão bastante semelhante ao que vimos no *Hípias Maior*. Havíamos visto como a última sugestão para descrever o "belo" naquele diálogo, apontava para o belo como "uma parte do prazer". Ora, não é de se surpreender que, no caso da piedade, a sugestão de Sócrates também aponte para uma relação entre parte-todo; mais especificamente, como uma parte do justo. Isso é sugerido a partir da citação de dois pares de exemplos de propriedades que se encontram em uma relação análoga de todo-parte: a relação entre o temor e a vergonha, na qual tudo o que é vergonhoso é temível, mas nem tudo o que é temerário é vergonhoso, e a entre o ímpar e os números, na qual tudo o que é ímpar é número, mas nem todos os números são ímpares (*Eutif.* 12c3-8). Do mesmo modo, tudo o que é piedoso é justo, embora nem tudo o que é justo seja piedoso. Donde podemos concluir que a piedade é parte do justo (*morion gar tou dikaiou to hosion Eutif.*12d). Faltaria, apenas, designar "qual" parte do justo é o piedoso. Eutífron diz que a piedade é "a parte do justo que é religiosa e piedosa – a relativa ao cuidado com os deuses – e a relativa ao cuidado com os homens ser a parte restante do justo" (*Eutif.* 12e5-9), ao que Sócrates pede esclarecimento quanto ao sentido de "cuidado" (*terapeien*).

A preocupação de Sócrates é revelada ao comparar o sentido de "cuidado" presente no caso das técnicas artesanais, que quando "cuidam" de algo, trazem um benefício específico àquilo que se aplicam – seja cães, cavalos ou bois *(Eutif.*13a-c). Assim, o cuidado sempre torna algo melhor do que é, o que não pode acontecer no caso dos homens em relação aos deuses, visto que estes são não estão subordinados aos homens. Mesmo se aceitássemos o sentido de "cuidado" como "serviço" (*hupêretikê)* (*Eutif.* 13d5-9), tal como sugerido por Eutífron, em nada teríamos uma melhor descrição de piedade. A partir dos casos de "serviço" mencionados – o serviço de um escravo ao ajudar um médico a curar doentes, ou ao ajudar um 'engenheiro' naval a construir navios ou a um "arquiteto" a construir casas –, em que o serviço acontece para

[62] Sócrates ainda reformula isso e sugere que o belo seria uma parte do prazer, mas não aquela *por visão e audição,* mas que faria parte dos "prazeres menos prejudiciais", pois isso seria o que torna esses prazeres (tanto em conjunto quanto em separado) mais valorosos que aqueles "mais prejudiciais" como os sexuais e por bebida e comida. E isso seria o mesmo que dizer que o belo seria a parte dos prazeres que é benéfica. Para Sócrates, isso cairia no mesmo problema da explanação do belo como o benéfico, pois aquilo que traz o benefício não seria ele mesmo um bem, e teríamos o belo como algo distinto do bem. Hípias ainda sugere que essa discussão é inócua, e que o que importa é ser capaz de apresentar um belo discurso no tribunal ou no conselho. Isso seria algo incontestavelmente belo, e o que importaria na prática. Sócrates sai decepcionado por não ter conseguido responder uma pergunta tão básica como *o que é o belo*, e diz que ficará sempre confuso por não poder estabelecer, com certeza, o critério para julgar quais coisas são ou não belas.

a realização de uma obra (*ergon)* (*Eutif.* 13d-e), é necessário que, a piedade, na condição de um *serviço*, também tenha uma obra própria, isto é, um resultado do serviço que os deuses realizariam através dos homens (*Eutif* .13e10). Depois de certa hesitação, é afirmado que a obra própria da piedade seria "sacrifícios e orações", cujo conhecimento[63] (*epistêmê)* seria a piedade (*Eutif* .14c6). Porém, fazer sacrifícios seria o mesmo que "doar", "ofertar" aos deuses e orar seria "pedir", "suplicar" (*Eutif*. 14d1-8). No entanto, esses termos são pouco esclarecedores, uma vez que também dependem de algo além deles.

Afinal, a piedade, assim descrita, seria a arte de ofertar e suplicar corretamente *o que* aos deuses? A isso, Eutífron recai em dizer que é pedir aos deuses o que necessitamos, e dar aos deuses o que eles necessitam (*Eutif*. 14d9-e5), uma espécie de "arte comercial" (*emporikê technê)* (*Eutif*. 14e6-7) entre deuses e homens. Mesmo Eutífron tendo aceitado essa estranha conclusão, seria absurdo pensar que os deuses *necessitem* algo de nós, seres humanos. Sócrates, então, pergunta qual *benefício* os deuses obteriam de nós, ao que Eutífron responde: honra (*timê)*, "prêmios" *(gera)* e "agradecimento" *(charis)*, e isso seria caro aos deuses. Porém, isso recai na segunda tentativa de definição que aparecera no diálogo: o piedoso como o que é caro aos deuses, levando-nos à *aporia*.

Essa última tentativa de definir o piedoso nos mostra que o que está nos levando à *aporia* não é propriamente a designação da piedade como parte do justo, mas, simplesmente, a incapacidade de identificar qual parte ela é. Esse mesmo movimento já havia ocorrido no *Hípias Maior,* onde a dificuldade era menos aceitar o belo como parte do prazer, e mais saber qual parte era. Indiretamente, isso mostra que, se quisermos encontrar uma definição, a fórmula definidora precisa indicar de qual todo o que será definido faz parte.

Se o requisito de universalidade indicava que devemos tomar como objeto de definição algo que é partilhado por uma série de casos (nem que seja um mero nome em comum), o segundo requisito demanda que esse conjunto de objetos estejam unificados, isto é, que não sejam um aglomerado de objetos, mas que partilhem uma propriedade ou algo comum, o qual será autoidêntico nessa diversidade. Assim, sempre que a fórmula, ou o nome, ocorra, deve aparecer um único e mesmo sentido. Isto é, de um lado, a fórmula deve ser uma e sempre *a mesma,* em qualquer caso que o nome seja utilizado – em qualquer circunstância, para qualquer

[63] "Conhecimento" aqui traduz *epistêmê*. O termo é utilizado já diálogos socráticos para designar as diferentes *technai*, as artes e ofícios que se transmitem por ensinamento ou experiência. Na *República,* no contexto do Livro IV, a virtude da sabedoria (*sophia)* é apresentada como um dos tipos de conhecimento em: *tês epistêmês metalanchanein hên monên dei tôn allôn epistêmôn sophian. Rep.* 429a2-3). "[os guardiões] tomam a parte do conhecimento que deve ser chamado "sabedoria", um dentre os conhecimentos". Nesse contexto, o conhecimento artesanal é reiterado expressamente como *epistêmê*, e há também o conhecimento matemático, que é uma outra espécie de *epistêmê*, mais teórica.

um que seja. De outro lado, em qualquer circunstância que a fórmula descreva um certo estado de coisas, ele deve ser chamado pelo nome em questão, de modo que a fórmula não possa descrever um tipo de coisa que é ora chamado pio ora não pio, ou pio somente em comparação uma certa coisa, mas ímpio em comparação a outra, ou pio nesta circunstância, mas ímpio em outra, ou que é pio para uns, mas não para outros, nem o que aparenta ser pio (mesmo para a maioria dos homens) mas não o é realmente, ou o que é pio em um sentido, mas não pio em outro.

O primeiro requisito dizia respeito a uma equivalência de elementos em um nível extensional: se tomamos um certo punhado de indivíduos que partilham um certo predicado, todos os elementos que tem esse predicado farão parte dessa classe a ser definida. Já o requisito da unidade, diz respeito à identidade intensional de certo conjunto. De um lado, aquilo que há de comum ao conjunto deve ser algo a mais que um mero nome vazio, constituindo uma propriedade de todos os seus elementos. Por outro lado, a fórmula definidora deve expressar essa característica que há de comum a todos os elementos, seja quando tomados separadamente, seja quando tomados como conjunto. Portanto, para cada tipo de coisa que se busca conhecer, *definiens* e *definiendum* devem ser numericamente um e semânticamente unificados, expressando uma forma, ou uma propriedade sempre a mesma e idêntica.

2.3.3 Requisito de Explicabilidade: ser uma fórmula informativa

Outro aspecto da inadequação da definição do belo como uma “bela donzela” seria a deficiência dessa resposta para constituir a referência a partir da qual afirmamos belas todas as coisas belas. Dito de outra forma, todas as demais coisas chamadas belas – tais como éguas belas, liras belas, potes belos, citando os exemplos que Sócrates lista na sequência – não são assim chamadas a partir de uma donzela bela. Essa inadequação nos indica, por outro lado, que uma boa definição deve fornecer um padrão a partir do qual as coisas que levam o mesmo nome são medidas. Esse requerimento é explicitado pela seguinte frase: "se uma bela donzela for o belo – esse é *o por quê* essas coisas seriam belas?" *(“*εἰ παρθένος καλὴ καλόν, ἔστι δι' ὃ ταῦτ' ἂν εἴη καλά” *Hip. Mai.* 288.b1).

Desse modo, Sócrates questiona não só o fato de “uma donzela bela” não ser um universal, ou uma propriedade, mas, principalmente, o fato de não ser o critério a partir do qual as demais coisas são identificáveis como belas ou não[64].

[64]A função a do dativo instrumental *hôi (*como em *Eutif.* 6d10) e do "*dia* + acusativo", tal como em *di’ho,* pode

Dentre as diferentes seguintes formulações que o belo recebe no decorrer do diálogo, resgatemos a discussão do belo como o benéfico *(to ôphelimon)*. Essa possível definição é uma correção daquela anterior como "o prestimoso" e "o capaz de…". A correção aparece com a associação do belo com o "capaz de fazer *o bem*" *("agatha dunêtai" Hip. Mai.* 296d5) e não à capacidade *haplôs* (sem qualificação), como a definição anterior sugeriria. Em virtude disso, segue-se que "o prestimoso e a capacidade de fazer algum bem – isso é o belo" *("*τὸ χρήσιμόν τε καὶ τὸ δυνατὸν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι ποιῆσαι, τοῦτ' ἐστὶ τὸ καλόν;*" Hip. Mai.* 296d-9e1). Em seguida, "fazer um bem" é resumido como "o benéfico" (*ôphelimon*) (*Hip. Mai.* 296e7)[65], ou seja, aquilo que traz um benefício para os corpos, ou que traz um benefício para a cidade no caso dos costumes e leis. Então, ter-se-ia que "o benéfico" é aquilo que traz à tona o bem. O problema engendrado por isso, segundo o que é ressaltado por Sócrates, é que se diferenciamos aquilo que produz (que é a causa/ *to aition*) daquilo que é produzido (que são efeitos), dizendo que se são coisas distintas, calharia do belo ser algo outro que o bem (*agathos)*. E, se é algo diferente do bem, então é algo não-bom. No entanto, não se poderia consentir com a tese segundo a qual o belo é algo não-bom, caindo em contradição[66] .

Vale ressaltar que a tentativa de definir o belo como o benéfico parecia ser a mais promissora das respostas refutadas, visto que algumas das tentativas anteriores tais como o ouro (*Hip. Mai.* 290e), o apropriado (*Hip. Mai.* 294e) e o prestável (*Hip. Mai.* 296cd) haviam sido recusadas justamente por não serem benéficas. Assim, Sócrates parece pressupor que tudo o que é belo é também benéfico. Ainda que fosse desse modo, tal afirmação não seria condição

---

ser interpretada como causal. Existe uma grande controvérsia em torno do que significam as Formas platônicas, sobretudo porque Platão a pressupõe, mas raramente a explica. Em todo caso, as Formas tendem a responder à pergunta – o que é X? Harte (2008), por exemplo, destaca algumas características principais das Formas: 1) As Formas estão entre os *seres primeiros* 2) As Formas são identificadas pela 'responsabilidade causal' (*aitios)* de coisas que não são Formas. Desse modo 'a Forma do Belo' tem uma responsabilidade causal de tudo que é belo. 3) As Formas possuem ademais uma íntima relação com a linguagem que usamos para descrever o mundo (o que levou alguns a pensar as formas como *significados*) e 4) As Formas são objetos de conhecimento, (se elas são objetos só de conhecimento, é mais controverso). Ver Harte (2008) pp193–194.

[65] Vale lembrar que no *Cármides*, Pl.*Cárm.(*174d) Platão, na voz de Sócrates, associa a noção de "temperança" à de "benéfico". Lá, a noção aparece também ao final do diálogo, logo antes de surgir a *aporia.* Naquele diálogo, a noção de *benéfico* é vista como problemática porque se fosse o benéfico, só ela poderia trazer benefícios, enquanto vemos que a medicina, por exemplo, assim como as demais artes, também traz um benefício próprio, a saber, a saúde. O raciocínio é como se segue: se somente a temperança fosse o benéfico, então nada mais poderia sê-lo. Sobre a noção de temperança, no *Cármides*, ver Zingano (2012).

[66] Grande parte dos comentadores, tais como Guthrie (1975;186), Moreau (1941;35-37), Tarant (1929) e Irwin (1977:323) veem nessa refutação um sofisma deliberado por parte de Sócrates, pois a refutação basear-se-ia em uma ambiguidade do termo diferente (*allo*) que poderia significar tanto não-idêntico como "desprovido de certa qualidade", e que, portanto, a conclusão não se seguiria das premissas. Woodruf (1982 p.70-77), porém, argumenta em outro sentido. O intérprete propõe que a refutação socrática é feita por uma redução ao absurdo com base em uma premissa não explicitada. Assim, deveríamos tomar a distinção de causas feita nesse passo como relevante: a causa e a coisa causada são elementos concretamente distintos (pai não é o mesmo que filho), mas semelhante enquanto sua forma (ambos são homens). Por conseguinte, o tipo de causa buscado seria uma causa lógica (ou formal) e não eficiente.

suficiente para assumirmos uma tal fórmula como a definidora do belo, visto que não há indícios suficientes para garantir que as coisas belas assim o são em virtude de serem benéficas.

A refutação de Sócrates explora essa brecha, com base em duas premissas subjacentes, com as quais tanto Sócrates e Hípias concordariam: tudo o que é belo seria bom, e tudo o que é bom seria belo. Nesse sentido, uma pretensa definição que apresente "o beneficente" como fórmula definidora nada mais faria que fornecer uma definição circular e nada informativa. Logo, "o benéfico" não pode ser o que define o belo. Ademais, para que a refutação seja entendida, temos que notar qual o sentido de *causa* mobilizado por Sócrates nesse passo: o de causa eficiente, ou produtiva, tal como o pai gera um filho (*Hip. Mai.* 297b9-c1), para que a conclusão de que "o que causa" e a "coisa causada" sejam coisas distintas.

Esse critério também aparece no *Eutífron,* quando Sócrates diz que a formulação a definir deve explicar o "porquê" ("διὰ τοῦτο ὅσιόν ἐστιν" *Eutif.* 10e1) da coisa ser do modo que é. A mesma demanda definicional que encontramos quanto ao *definiendum,* a qual exigia definirmos essências, é aplicada ao *definiens.* A fórmula deve conter aquilo que é de mais substancial à propriedade buscada, e não meramente uma qualidade qualquer que ocorre à coisa, que não diga respeito à propriedade buscada. Esse requisito é explorado em detalhe na formulação do piedoso como "o que é apreciado pelos deuses". Quanto interrogado, novamente, o que seria o belo, Eutífron responde:

> Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον (*Eutif.* 6e9-7a1).
>
> Pois bem: o que é apreciado pelos deuses é piedoso e o que não apreciado, ímpio (*Eutif.* 6e9-7a1, tradução nossa).

A formulação de Eutífron para descrever o piedoso era uma tentativa de seguir os requisitos anteriores já explicitados por Sócrates em sua nova pergunta. De fato, a resposta acima descreve uma única característica comum a *todos* os casos que julgamos ser pios, específica e particular às coisas que são pias. Tudo o que é apreciado pelos deuses é pio e o seu contrário seria o ímpio: o que é repulsivo aos deuses. No entanto, o problema dessa definição, mesmo que seja verdadeira para todos os casos chamados pios, é que ela não descreve aquilo *por conta* do que são pios.

Ao construir a sua objeção, o primeiro passo de Sócrates será apontar uma correção à formulação inicial. Antes, era atribuído aos deuses a determinação do critério do que é ou não pio. O problema era que os deuses, tal como tradicionalmente caracterizados na cultura grega antiga, também discutem entre si acerca do que é justo e injusto, do que é bom e mal e não serviam como um padrão estável a partir do qual os seres humanos podem se pautar para obter

sempre um mesmo julgamento quanto ao que é justo e injusto. A fala de Eutífron afirma que "o que é apreciado pelos deuses" é "o piedoso". Por conseguinte, o que *cada um* dos deuses considera belo, bom e justo, é o que apreciam e o que detestam é o contrário disso. Contudo, consideram os deuses *as mesmas coisas* justas e injustas, ou os deuses também entram em conflito e polemizam uns com os outros acerca de tudo isso? Se, como Eutífron responde, a segunda alternativa é a correta, decorre que as mesmas coisas são ímpias para uns e pias para outros, segundo esse argumento. Sócrates intervém apontando a falha dessa primeira formulação:

> Οὐκ ἄρα ὃ ἠρόμην ἀπεκρίνω, ὦ θαυμάσιε. οὐ γὰρ τοῦτό γε ἠρώτων, ὃ τυγχάνει ταὐτὸν ὂν ὅσιόν τε καὶ ἀνόσιον· ὃ δ' ἂν θεοφιλὲς ᾖ καὶ θεομισές ἐστιν, ὡς ἔοικεν. ὥστε, ὦ Εὐθύφρων, ὃ σὺ νῦν ποιεῖς τὸν πατέρα κολάζων, οὐδὲν θαυμαστὸν εἰ τοῦτο δρῶν τῷ μὲν Διὶ προσφιλὲς ποιεῖς, τῷ δὲ Κρόνῳ καὶ τῷ Οὐρανῷ ἐχθρόν, καὶ τῷ μὲν Ἡφαίστῳ φίλον, τῇ δὲ Ἥρᾳ ἐχθρόν, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν θεῶν ἕτερος ἑτέρῳ διαφέρεται περὶ αὐτοῦ, καὶ ἐκείνοις κατὰ τὰ αὐτά (*Eutif.* 8a10 - 8b6).
>
> Logo, não respondestes o que eu te perguntava, ó admirável homem. Ora, eu não te perguntava sobre isso que vem a ser identicamente piedoso e ímpio; O que, como parece, é o caso do que quer que seja afável e odiável pelos deuses. De modo que, ó Eutífron, o que tu agora fazes ao castigar o teu pai, nada admirável [seria] se agindo assim fazes algo de amável a Zeus –, mas a Crono e a Urano detestável, e caro a Hefesto, mas odioso a Hera; e se algum outro deus diverge de um segundo a respeito disso, para eles também vale o mesmo (*Eutif.* 8a10 - 8b6, tradução nossa).

Eutífron ainda insistirá em dizer que há um consenso mínimo, afinal todos os deuses concordam que aquele que matou injustamente uma pessoa deve ser punida. Sócrates concorda não se discute que "quem matou injustamente deve ser punido", mas, assinala o grande objeto de discórdia, que é saber *quem agiu, o que aconteceu e quando*. Portanto, se queremos um padrão para julgar cada ação, um acordo mínimo desse tipo em nada será útil, pois tanto no plano humano, quanto no divino, todos divergem sobre qual ação foi praticada justa ou injustamente.

Na tentativa de corrigir a falha, sugere-se que o piedoso seja o que *todos* os deuses apreciam, enquanto o que todos odeiam é o ímpio (*Eutif.* 9c-11b). Adicionando a generalização para o que é consensual entre os deuses, visa-se corrigir a instabilidade da primeira formulação, a fim de responder de acordo com os critérios exigidos por Sócrates. Nessa direção, Eutífron anuncia que "o pio é aquilo que todos os deuses apreciam e seu o contrário [aquilo que todos os deuses detestam] é o ímpio" (*Eutíf.* 9e1-3). No entanto, ainda persistirá um problema tão grave quanto o anterior, apontado pela pergunta crucial de Sócrates: afinal, o piedoso é apreciado pelos deuses porque é piedoso, ou o piedoso é piedoso porque é amado pelos deuses?

Para esclarecer a diferença entre as duas sentenças, Sócrates usará como exemplo a diferença entre as vozes ativas e passivas de diferentes verbos para apontar a relação de causalidade: "levar" não é o mesmo que "ser levado" – "conduzir" não é o mesmo que "ser conduzido" – "ver" não é o mesmo "ser visto" – e, por fim, "apreciar" não é o mesmo que "ser apreciado". "Levar" implica que alguém leve algo, mas quem leva é diferente do que é levado, quando dizemos que "o levado é levado *porque* alguém leva". O conduzido assim o é porque alguém conduz, sendo quem conduz diferente do que é conduzido. Assim também, o visto é visto porque alguém o vê, mas quem vê é diferente daquilo que é visto. Em todos esses casos, temos que o que é descrito pela voz ativa é aquilo que causa, e o que é descrito pela voz passiva, é aquilo que é causado, sendo um diferente do outro. A ênfase reside em dizer que não é simplesmente porque algo é visto que alguém vê, antes, é porque alguém vê que alguém é visto. Isso ficaria mais claro no caso do verbo *(gignomai)* – que nesse caso parece significar algo como "surgir", "nascer", "originar-se" – e o verbo (*paschô*) – "passar", "suceder", "ocorrer". Vejamos as conclusões a que Sócrates chega, resumidamente em *Eutíf*. 10c4-e3:

> βούλομαι δὲ τόδε, ὅτι εἴ τι γίγνεται ἤ τι πάσχει, οὐχ ὅτι γιγνόμενόν ἐστι γίγνεται, ἀλλ' ὅτι γίγνεται γιγνόμενόν ἐστιν· οὐδ' ὅτι πάσχον ἐστὶ πάσχει, ἀλλ' ὅτι πάσχει πάσχον ἐστίν· ἢ οὐ συγχωρεῖς οὕτω; (…) Καὶ τοῦτο ἄρα οὕτως ἔχει ὥσπερ τὰ πρότερα· οὐχ ὅτι φιλούμενόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ ὧν φιλεῖται, ἀλλ' ὅτι φιλεῖται φιλούμενον; (…) Διότι ἄρα ὅσιόν ἐστιν φιλεῖται, ἀλλ' οὐχ ὅτι φιλεῖται, διὰ τοῦτο ὅσιόν ἐστιν; (…) Ἀλλὰ μὲν δὴ διότι γε φιλεῖται ὑπὸ θεῶν φιλούμενόν ἐστι καὶ θεοφιλές (*Hip. Mai.* 10c4-e2).

> Quero [dizer] isto: que se algo se origina ou ocorre, não é porque é originado que se origina, mas "é porque se origina que é originado", nem é porque é ocorrido que ocorre, mas "é porque ocorre que é ocorrido". Ou não concordas com isso? (…). Logo, também isso acontece do mesmo modo como os primeiros casos: não é porque é apreciado que os apreciadores apreciam, mas "é porque apreciam que é apreciado?" (…). Logo, "é porque é piedoso que apreciam", (e não é porque o apreciam – por conta disso – que é piedoso) (…). Mas é porque os deuses apreciam que é apreciado e apreciável aos deuses (*Hip. Mai.* 10c4-e2, tradução nossa).

Desse modo, Platão, na voz de Sócrates, explica que o que se almeja buscar com a pergunta pelo "o que é*"* não pode ser simplesmente algo que "ocorre" a todos os casos aos quais atribuímos certa característica, mas tem de dizer respeito àquilo "por conta do qual" algo é como é. Como fica expresso pelos exemplos acima, isso quer dizer que Sócrates está perguntando por algo cuja existência é logicamente anterior; algo cuja presença provoca e explica a piedade de todas aquelas coisas chamadas pias. Esse não é o caso da descrição "ser apreciado pelos deuses", visto que não é o fato de "ser apreciado" pelos deuses que faz com que tal coisa seja considerada pia ou ímpia. Antes, é por ser pia que é apreciada pelos deuses.

Ou seja, o "ser apreciado" é uma decorrência do "ser pio", não podendo constituir, portanto, o elemento explicativo de tudo o que é dito pio.

2.4 A DEFINIÇÃO SOCRÁTICA

Tendo analisado o *definiendum* e o *definiens* individualmente, sintetizamos a seguir os requisitos gerais para obtermos uma definição, no que concerne à relação entre ambos, para verificar se é possível traçar, em poucas palavras, qual tipo de definição é a buscada por Sócrates.

2.4.1 Sistematizando os requisitos definicionais

a) requisito de universalidade;

Como vimos nos primeiros pontos abordados acima, cabe sublinhar que toda e qualquer coisa – isto é, toda e qualquer ação, objeto, pessoa, cidade, o que for – chamada por um mesmo nome[67], deve ser descrita por uma mesma fórmula. Por outro lado, tudo o que é descrito por essa fórmula deve ser chamado pelo mesmo nome. Resumidamente, Todas as coisas chamadas pelo "nome F" são descritas pela fórmula *f*, e todos os casos que cumprem a fórmula *f*, são chamados pelo "nome F". A isso chamamos coextensividade, pois esse preceito indica que a extensão das coisas chamadas 'F' é a mesma que a extensão dos casos designados pela fórmula *f*[68];

b) requisito de unidade;

Este requisito pressupõe o anterior, mas adiciona-lhe algo. Ele não somente requer que os casos chamados F e descritos pela fórmula sejam os mesmos, mas que a característica descrita por ambos seja a mesma, que a intensão do "nome F" e da "fórmula f" seja a mesma, ou seja, que tenham um mesmo significado, que sejam ditos de um mesmo modo. O resultado disso é que a relação entre o nome e a fórmula, será uma identidade, entendida como equivalência. O "nome F" e a "fórmula f" podem ser mutuamente substituíveis em uma

[67] Para uma análise de como a questão do *nome* e os universais se relacionam ver o comentário de Sedley (2013) à passagem de *Rep.* 596a·

[68] Também em *Rep. I,* Sócrates refuta pretensas definições que não são verdadeiras para todos os casos, ou que há mais casos prescritos pela formula do que aqueles que são chamados 'justos' (Ver, por exemplo, *Rep.* 331c4). Do mesmo modo, encontramos muitos casos em outros diálogos socráticos de tentativas definicionais que rompem esse princípio, ver também *Láques.* (*Laq.* 190e 5–6; *Laq.* 191a 5–c 6; *Laq.* 191e 10–11; *Laq.* 192c 5–d 9)

sentença sem haver alteração do sentido. Para chegar a este requisito, primeiramente, constatou-se que a propriedade F, o *definiendum*, é idêntica e a mesma (*tauton*) em todos os casos que recebem o mesmo nome. Isso equivale a dizer que todas as coisas chamadas '*f*' assim o são em virtude de um mesmo algo ter-lhes sido "adicionado". Assim, tudo o que é chamado '*f'* deve partilhar uma mesma propriedade F de "um mesmo modo"*:* o pelo qual é F. Assim também tudo o que é chamado 'F', deve ser descrito pela fórmula, "na medida em que é F". Primeiramente, reconhecemos que a propriedade, ela mesma, é algo – ou seja, que ela não é um mero predicado "dependente" de um sujeito outro, mas, que ela mesma é um sujeito, o sujeito da definição. Em seguida, reconhecemos que essa propriedade é algo "adicionado" às coisas, tornando-as detentoras dessa propriedade, e, por isso, a fórmula e o nome devem exprimir a propriedade F "em um mesmo sentido", no mesmo momento e nas mesmas condições. A definição exprime, portanto, uma equivalência, na qual nome e fórmula são perfeitamente mutuamente substituíveis;

c) requisito de explicabilidade;

O último requisito a ser abordado diz respeito à função da definição, que deve ser um modo de conhecer a propriedade buscada e a extensão dos casos concretos abarcados por ela. Por essa razão, o requisito de explicabilidade diz respeito ao caráter epistemológico que uma definição deve possuir. Se o *definiens* deve explicar o *definiendum*, a fórmula deve nos dar a conhecer *a causa* de a propriedade ser tal como é, isto é, oferecer "aquilo pelo qual" as coisas F são F, a sua "razão de ser", ou a sua *ousia* – a sua "essência" e a sua "forma". Essa descrição será válida tanto para quando a propriedade for considerada ela mesma, como quando estiver instanciada nas coisas particulares. Uma vez feito isso, a fórmula definidora deve expressar uma regra, tornando-se o critério seguro para discernir o que é e o que não é F. Em suma, o terceiro critério definicional exige que o *definiendum* seja algo a ser explicado, sobre o qual se busca obter conhecimento, enquanto o *definiens* seja a fórmula explicativa (i) que ofereça um padrão a partir do qual classificamos os casos particulares chamados '*f*, (ii) que diga respeito às características essenciais da propriedade F e, finalmente, (iii) que seja algo mais facilmente compreensível que o próprio nome F.

Quadro 1: Requisitos socrático-definicionais

REQUISITO	Quanto ao *definiendum*	Quanto ao *definiens*
1) Universalidade A fórmula *definiens* deve valer para toda a extensão de casos particulares chamados pelo *nome* do *definiendum* e o *nome* do *definiendum* deve esgotar todos os casos prescritos pela fórmula.	1) Deve ser algo comum partilhado entre por uma multiplicidade, um nome comum, um termo universal, ou um tipo de coisa (*toiouton*, *poion*), um certo conjunto	1) Deve ser uma fórmula que abarque todos os casos particulares chamados por um mesmo nome
2) Unidade A fórmula *definiens* e o *nome* devem indicar uma mesma propriedade, idêntica em todos os casos; assim, *definiens* e *definiendum* são mutuamente intercambiáveis, sem alterar o sentido da frase em que forem empregados	2) O algo comum partilhado por uma multiplicidade deve ser não apenas um *nome*, mas uma propriedade, algo que existe por si ("*auto to…* F"), sem qualificações, em oposição ao que é "em relação a…"; uma propriedade que é *sempre idêntica (tauton) a si mesma*.	2) É uma fórmula que descreve, em um mesmo sentido, uma propriedade comum a todos os elementos que partilham certo nome
3) Explicabilidade: A fórmula *definiens* deve oferecer a razão de ser do *definiendum*, expressando, de maneira mais clara que o nome, as características essenciais da propriedade que se busca definir	3) É a propriedade essencial, a *ousia*, a *phusis* e o *eidos e* o paradigma do conjunto dos casos particulares; é aquilo a partir do qual os casos particulares são nomeados; é o que causa os particulares serem de tal tipo	3) É uma fórmula que expressa essa característica essencial – isto é, descreve o "aquilo pelo qual" as coisas F são F' – de tal modo que oferecendo um padrão para identificar casos particulares de coisas que pertencem ao tipo de coisas

Fonte: elaboração própria.

2.4.2 O tipo de definição buscada

Levando em consideração os resultados de nossa análise da questão definicional nos diálogos socráticos, é possível notar que Platão, na voz de Sócrates, busca definições que não sejam meramente nominais ou estipulativas[69], mas reais[70]. Isso pode ser notado quando Sócrates rejeita as pretensas definições oferecidas por seus interlocutores e argumenta que a propriedade a ser definida deve ser algo que subsiste por si mesmo (um *ti*, ou um *auto to...).* Vimos, ademais, que a questão definicional aparece imbuída a um projeto essencialista[71], quando Sócrates busca uma formulação geral, precisa, verdadeira, necessária, explicativa e idêntica de certa propriedade. A necessidade de definições reais, tanto no que se refere ao *definiendum*, quanto ao *definiens*, pode ser observada pelo uso de termos como *ousia*, *eidos* e *phusis*, indicando que se deve definir aquilo que realmente é – aquilo que é sempre de um mesmo modo, prescindindo do tempo, espaço, aspecto, ou qualquer outra qualificação – por meio de uma única fórmula que forneça as características essenciais da propriedade em questão e explique porque os casos que levam o mesmo nome da propriedade são assim chamados.

Tendo em vista a análise realizada nas sessões anteriores (2.2, 2.3 e 2.4.1), uma simples enumeração dos itens portadores da propriedade buscada, ou uma listagem dos possíveis significados que o nome pode adquirir na linguagem ordinária, não seria o tipo de definição buscada por Sócrates. Esse tipo de definição é recusado também no início do *Mênon, (Men.*, 71e), quando uma listagem dos diferentes tipos de virtudes (a do homem, a da mulher, a da criança, a do homem livre, a do escravo) falha em ser a correta fórmula definidora da virtude. Sócrates rejeita essas respostas porque elas não constituem uma resposta unificada, constituindo um mero agregado de informações. Essas definições apenas preencheriam o primeiro requisito definicional, o qual diz respeito à extensionalidade, mas nenhuma delas gera uma única fórmula capaz de explicar todos os casos particulares que levam tal nome. Destarte, uma listagem ofereceria apenas as virtudes *relativas* a diferentes objetos, e em nada elucidaria o "o que é" da virtude, ela mesma.

---

[69] "Definições nominais" seriam aquelas que definem um nome com uma expressão linguística. As que tem palavras como *definienda.* Elas visariam prover o significado de uma expressão em determinado contexto, e seria baseada a partir do acordo entre os falantes. Há diversas nomenclaturas na literatura filosófica para classificar os tipos de definição. Crombie (1994, pp. 172-207), ao discutir a questão definicional nos diálogos socráticos, apresenta três grandes classificações de definição: linguísticas, conceituais ou reais. Parece haver consenso que Sócrates/Platão não buscava definições linguísticas (ou nominais). Porém, há quem defenda que Platão procure, com a teoria das Formas, estabelecer uma teoria semântica dos significados, por exemplo Kahn (1976); (1992). Nesse sentido, os *definienda* estariam mais próximos de serem conceitos do que de coisas.

[70] Robinson (2003).

[71] Há um clássico debate sobre a Imanência ou transcendência das Formas. Ross (1951) defende a leitura segundo a qual, nos diálogos socráticos, haveria uma busca definicional por essências imanentes aos particulares, enquanto os diálogos médios pressuporiam as Formas separadas. Allen (1970) defende as Formas separadas desde os diálogos socráticos, enquanto Fine (2003), por outro lado, sustentou que as Formas seriam imanentes também nos diálogos médios.

A necessidade de se buscar uma definição que seja una já havia sido expressa pelo requisito definicional da unidade, o qual prevê que a unidade da fórmula definicional advinha da unidade do objeto descrito. Portanto, para obtermos uma fórmula unificada, deve-se buscar uma característica comum a uma diversidade, isto é, uma forma única a partir da qual os particulares derivam. Essa necessidade também é reforçada no *Mênon* (*Men.* 72c5-d1), ao afirmar que se deve buscar "o que é o mesmo em todas essas coisas" (*to epi pasin toutois tauton 75a3-4)*, uma unidade de um todo (*mia… dia pantôn toutôn estin* 74a; *hen... kata pantôn* 73d1; *mia… kata pantôn 74b1).* Como vimos no *Eutífron,* havia a sugestão de o piedoso ser uma parte da justiça, assim como no *Hípias Maior,* de o belo ser uma parte do prazer. Ainda que ambos os diálogos falhem em indicar qual parte elas seriam, poderíamos ser levados a crer que esse tipo de definição seria o mais próximo de uma boa definição, tendo em vista o que se desenvolverá nos diálogos tardios a partir do método da divisão[72]. Nessa perspectiva, os diálogos de juventude prepariam o terreno definicional, e Sócrates daria indícios que a forma mais adequada para expressar a unidade definicional é através de uma fórmula que indique a relação de todo-parte da propriedade buscada[73]. Se esse fosse o caso, bastaria identificar qual seria a última parte que a propriedade é e a sua marca distintiva, parecendo razoável afirmar que, embora ainda não esteja desenvolvido o método da divisão nos diálogos socráticos, uma eventual fórmula definidora que desse o gênero e a diferença específica da propriedade buscada não estaria excluída.

O *Mênon* reforçaria essa preferência, na medida em que a primeira sugestão para responder "o que é a figura?" indicaria que devemos expressar "aquilo único entre os seres" (*ho monon tôn ontôn* 75b*),* isto é, uma característica idiossincrática à classe de coisas chamadas por um mesmo nome. No caso especifico da figura, Sócrates dirá, primeiro, que é "o que acompanha a cor" (*tunchanei chrômati aei. Men.* 75b*)*[74] e, na sequência, que é "o limite do sólido" (*sterou peras schêma. Men.* 76a6). Essa segunda definição merece particular atenção, pois é introduzida como um exemplo de uma correta definição do campo geométrico a ser

[72] Ver nota 42, sobre o método da divisão.

[73] Essa parece ser a visão defendida por Allen (1970), para quem o tipo de definição esperada no *Eutífron* já se aproximaria à definição por gênero e diferença (p.83-89). O autor defende que, desde os diálogos socráticos, deve-se buscar o "mapa ontológico" da propriedade buscada, dizendo a quais Formas a Forma a ser definida se relaciona e a quais ela jamais pode se relacionar.

[74] No entanto, do mesmo modo como uma das definições do piedoso no *Eutífron,* segundo a qual o piedoso seria "o que é aprazível aos deuses", havia sido recusada por descrever algo peculiar às coisas pias, mas que não oferece a razão pela qual as coisas pias são pias, assim também, essa definição de figura foi rechaçada, pois, embora descreva uma característica peculiar da figura, em nada esclarece o que ela é. Atendendo a essa demanda, segundo a qual a formulação deve ser dada a partir de elementos mais claros do que o que se pretende definir, a figura passa a ser "o limite do sólido" (*sterou peras schêma* 76a6*).*

buscado agora no âmbito moral, visto que nos oferece uma característica precisa e clara sobre "o que é" a figura, através de uma formulação unificada e idêntica para todos os casos em que designamos o nome figura. Todavia, o padrão dessa definição geométrica não é seguido à risca na sequência do argumento, e, diferentemente dos demais diálogos socráticos, a investigação acerca de "o que é a virtude?" é deixada de lado em prol da admissão da rememoração como o caminho para se chegar ao conhecimento.

Após diversas frustradas tentativas de cunho socrático para definir o que é o belo, o que é a piedade, a coragem, etc., Platão assumiria, no *Mênon*, o caráter eminentemente aporético e negativo do questionamento socrático das essências. Segundo essa interpretação, o projeto definicional estaria fadado ao fracasso por exigir uma definição de coisas que são indefiníveis, como as virtudes morais. Seguindo esse caminho, alguns intérpretes vislumbram[75] um abandono completo do projeto essencialista-definicional de Sócrates. No lugar disso, teríamos a abertura que desembocará na teoria das ideias, aproximando esse diálogo ao período de maturidade de Platão.

Contudo, a despeito de Sócrates não ter encontrado qualquer definição para as propriedades que busca definir nos diálogos "de juventude" não há provas de que tais propriedades sejam indefiníveis, ou impossível de serem alcançadas. Embora estejam carregados de efeitos dramáticos, os passos nos quais Sócrates sugere que se reinicie a discussão sobre o que é a propriedade buscada até que se chegue à resposta, não parecem ser meramente artifícios retóricos. Ao que tudo indica, é próprio do exercício filosófico a prática constante de reformular as próprias noções e refazer perguntas acerca dos mesmos assuntos, até que se chegue a algum conhecimento.

No entanto, pode ser que, de fato, a definição a ser encontrada não corresponda ao tipo da apresentada como modelo no *Mênon*. É possível que as definições genéricas operem bem no campo matemático, ao passo que, em se tratando de coisas sensíveis e particulares do mundo, tenhamos que pensar outros caminhos para se chegar ao conhecimento das Formas que as regulam. De fato, em momento algum dos diálogos socráticos, encontramos uma definição que capte todos os casos particulares em que o termo é aplicado. Em todos os casos observados nos diálogos socráticos, Sócrates refuta as pretensas definições com um contraexemplo – algo que é chamado pelo nome da propriedade, mas que não está contemplado pela descrição, ou, ao

[75] Esse é o argumento de Rowett (2018), para quem os diálogos médios teriam aberto mão, completamente, de encontrar a definição de qualquer Forma. "Projeto essencialista" é utilizado aqui tal como a autora denomina a tentativa de encontrar uma definição unívoca para as Formas, e não diz respeito ao debate entre a imanência ou transcendência das Formas.

contrário, um exemplo de um caso particular que não é chamado pelo nome da propriedade buscada, mas que segue a fórmula em questão. Em suma, nenhuma das fórmulas definidoras apresentadas é capaz de dar conta da diversidade dos casos particulares chamados "belos" ou "piedosos".

Até o momento, parece que nós também nos encontramos em *aporia* quanto ao tipo de definição esperada por Platão nos diálogos socráticos, visto que não está claro como seria possível chegar, de fato, à definição genérica – apesar de parecer a opção mais desejável. Ao invés de diretamente pressupor que Sócrates abre mão de qualquer projeto definicional, convém questionar se a *aporia* apenas revelaria a desconfiança com relação à possibilidade de os seres particulares serem as melhores bases para se construir o conhecimento da definição. Embora qualquer explicação não possa ser completamente contrafactual – devendo explicar o porquê[76] dos casos particulares serem chamados como são e se comportarem de determinada maneira – , o melhor caminho para se obter a descrição das características essenciais de uma dada propriedade não se mostrou ser aquele construído a partir de exemplos particulares. Essa desconfiança em relação à fiabilidade dos seres particulares para o conhecimento antecipa uma relação assimétrica de paradigmaticidade[77] que a definição sintetizará.

A análise dos diálogos socráticos nos permite afirmar que a definição buscada é uma definição *real*, mas fornece pouca informação sobre onde reside o critério dessa realidade. Até o momento, sabemos apenas que ela se encontra no vocabulário das essências e das formas, embora pouco seja dito sobre elas. Isso acarretará, no contexto dos diálogos médios[78], na necessidade de expressar um modo normativo de ser, o qual os particulares obedecerão em maior ou menor grau.

Conquanto a definição genérica seja um tipo de definição real não rechaçado por Sócrates ao longo dos diálogos socráticos, há um outro tipo de definição que poderia ser aquele buscado, a saber, uma definição ostensiva. Usualmente, não se costuma cogitar que esse é o tipo esperado de definição, dado que Sócrates refuta ao menos duas respostas que poderiam ser classificadas de tal modo. Vimos que uma das respostas de Hípias para "o que é o belo?" era o apontar para uma bela donzela, enquanto Eutífron havia dito que "o piedoso" seria o tipo de coisa que fazia *naquele momento*. Observamos que o primeiro oferece um caso particular – uma bela donzela – como resposta, enquanto o segundo oferece um tipo de casos particulares –

---

[76] Ao se definir alguma coisa, devemos explicar o seu "porquê". *("*διὰ τοῦτο ὅσιόν ἐστιν" *Eutyph.* 10e1).
[77] *Eutif.* 6e4-7/ 6d11, *Eutif.* 6e3-6. Ver Bluck (1957), Allen (1959) para o sentido de *paragdimaticidade.* Para uma visão alternativa, ver Nehamas (1975)
[78] Ver seção 3 e 4.

processar quem quer que haja cometido um crime, independente do grau de parentesco que se tenha com o acusado. Como vimos em seções anteriores, porém, todas as objeções de Sócrates quanto a essas pretensas definições se concentram em atacar o caráter relativo e circunstancial das respostas fornecidas. Em momento algum, essas respostas são atacadas por serem exemplos, enquanto exemplos. São, antes, atacadas por não serem suficientemente estáveis e, portanto, não constituírem os *corretos* exemplos a partir dos quais é possível julgar todos os demais casos, sendo falhas na medida em que constroem formulações demasiadamente estreitas ou largas, ou não indicam "aquilo pelo qual" as coisas particulares são de tal modo. Vale notar, porém, que todas as fórmulas presentes nesses diálogos confiavam em casos particulares para serem formuladas, ou em universais abstraídos dos particulares, o que, novamente, sugere que os sensíveis podem não ser o padrão mais digno de confiança para medir todos os casos que partilham um mesmo nome. Todavia, vale frisar que a falência dessas respostas como paradigmas reside no fato de oferecerem particulares sensíveis, e não no fato de oferecerem exemplos. Desse modo, a refutação de Sócrates, nesses casos, apenas recusa que os exemplos apresentados sejam aqueles a serem tomados como os paradigmáticos, e não necessariamente indica a rejeição completa de definições ostensivas. Essas considerações poderiam abrir uma brecha para que houvesse uma definição ostensiva possa ser uma boa definição se, ao invés de apontar um exemplo particular e sensível como resposta, aponte um referente em meio às essências e formas. Se assim for, talvez a boa definição pudesse encontrar uma fórmula que fornecesse um padrão estável não-particular e não-relativo[79], a partir do qual os casos particulares são regidos, constituindo uma definição real paradigmática.

[79] Segundo nosso entendimento, esse será o papel que as Formas irão cumprir no problema definicional a partir dos diálogos médios.

3. DEFINIÇÕES NOS DIÁLOGOS MÉDIOS

No decorrer da análise dos diálogos socráticos do segundo capítulo (seção 2), notamos que o final aporético[80] desses diálogos indicava que os exemplos fornecidos, calcados em particulares sensíveis, falhavam em fornecer a fórmula definidora – o que evidenciava a falta de padrões seguros para construirmos o conhecimento. O *definiendum* se mostrou, cada vez mais, ele mesmo, um algo (*ti)*, capaz de exercer uma ação causal regular e constante nos casos particulares. A partir dos diálogos médios, porém, serão as Formas as que proverão a estabilidade e a igualdade necessárias para qualquer conhecimento possível. Embora os termos *eidos* e *ousia* já estivessem presentes nos diálogos socráticos, não nos foi dada muita informação sobre sua natureza, além de que devam ser, elas mesmas, coisas que realmente são, e não, por exemplo, meras abstrações. Dedicaremos este capítulo para investigar, a partir dos diálogos médios, a caracterização das Formas em contraposição aos particulares sensíveis, do ponto de vista ontológico (3.1.1), epistemológico (3.1.2) e, finalmente, da possibilidade da definição nesse novo contexto (3.2).

3.1 FORMAS E PARTICULARES

Por mais que ainda não saibamos com precisão qual é o tipo de definição esperada, visto que tanto uma definição por "gênero e espécie", como uma definição ostensiva não foram rechaçadas como boas definições possíveis nos diálogos socráticos, ao menos um ponto ficou evidente após a nossa investigação até o presente momento: Platão, na voz de Sócrates, busca definições reais. Isso equivale dizer que toda definição, para ser, de fato, uma definição, não pode possuir como referente nenhum particular nem nenhum conceito, entendido como uma abstração mental a partir de particulares. Antes, seu referente deve ser algo que realmente é, uma "forma". Embora não haja um tratamento sistemático da Teoria das Formas nos diálogos médios[81], é possível resgatar algumas passagens-chave do *Fédon*, *Crátilo, Banquete* e da *República,* nas quais as Formas são citadas e caracterizadas em alguma profundidade. Dedicaremos esta primeira seção para traçar, a partir dessas passagens, o que são as Formas

[80] Não estamos preocupados em defender que as Formas nos diálogos socráticos são já entidades separadas. Embora Allen (1970) e Fronterotta (2007) tenham argumentado nesse sentido, contra a visão dominante da literatura secundária que defende que isso só estaria presente nos diálogos médios, acreditamos que as evidências textuais não são decisivas nesse sentido. Contudo, há um vocabulário bastante próximo daquele que é mobilizado na *República*, *Simpósio* e *Fédon.*

[81] Sobre quais estamos considerando como diálogos médios, ver nota 19.

platônicas e por que elas serão a base para o conhecimento, analisando a caracterização das Formas sob o ponto de vista ontológico (3.1.1) e do ponto de vista epistemológico (3.1.2).

3.1.1 A Forma como "o que realmente é" (*ho tunchanei on*)[82]

A busca definicional dos diálogos socráticos já nos indicava que deveríamos buscar definir o que é sempre igual e o mesmo em qualquer circunstância. Vimos no *Hípias Maior,* por exemplo, que o *definiendum* não é aquilo que vem a ser belo em uma circunstância particular, mas, antes, o que é sempre belo, em qualquer caso, ou em relação a qualquer coisa. Nos diálogos socráticos, o vocabulário das Formas já se delineava quando era afirmado que deveríamos buscar a feição (*idea*) própria de certa propriedade, procurando o ela "realmente é" (*ho tunchanei on*). Nos diálogos médios, as Formas são caracterizadas como o núcleo de ser e estabilidade do mundo, em contraposição à natureza mutável e instável dos particulares sensíveis.

Separamos algumas passagens em que essa contraposição fica mais evidenciada para construirmos nossa análise. A primeira contraposição entre os particulares e as Formas que traremos à tona aparece no *Simpósio,* quando Platão expõe a visão da sacerdotisa Diotima da Forma do Belo.

> πρῶτον μὲν (i) ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, (ii) οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα (iii) οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ (iv) τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ (v) πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' (vi) ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, (vii) ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' (viii) αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, (vi) οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ (vii) ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε (viii) τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. (…) αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμεικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν (*Simp.* 211a1-b5 e 211e1-212a1).

---

[82] A expressão "*tunchanei... + particípio"* é abundante no *corpus* platônico e possui certa variação de sentido. O primeiro, mais comum no grego clássico, é "o que calha de ser", tal como ocorre na *Ap. Sóc.* 18d2, por exemplo. No entanto, no vocabulário platônico, principalmente quando acompanhada do artigo ou do pronome relativo, ela é comumente utilizada para querer dizer "o que realmente é". Esse segundo uso parece ser um traço platônico presente nos mais diversos diálogos. Ver, por exemplo, *Fed.* 68c2. Uma tradução mais neutra, que comporta ambos sentidos, poderia ser "o que vem a ser...". Optamos por traduzir aqui, respeitando o sentido sugerido pelo contexto das passagen do *Fédon,* por "o que realmente é", em oposição ao que aparenta ser, ou ao que é ora uma coisa, ora outra.

> Primeiro, [a natureza do belo] (i) sempre é e não nasce nem morre, (ii) nem aumenta, nem diminui; depois, (iii) não é belo de um modo e feio de outro, nem (iv) às vezes (é belo) às vezes não, nem (v) (é) belo em relação uma coisa e feio em relação a outra; nem (vi) belo aqui mas feio ali; (vii) por ser feio para uns e belo para outros: o belo tampouco (viii) tomará o semblante de algo, por exemplo, qualquer espécie de rosto, mão ou qualquer outra ou qualquer outra coisa da qual o corpo participe, nem [tomará o semblante de] qualquer espécie de palavra ou de qualquer espécie de conhecimento[83]. [O belo] não está em nenhuma parte (localizada) em algo outro, por exemplo, em um animal ou na terra ou no céu ou em qualquer outro (lugar), mas , ele mesmo, por si e consigo mesmo, é sempre uniforme. Por outro lado, todas as outras coisas belas participam dele de um certo modo tal que essas (outras) coisas nasçam e morram. […] Como seria, na sua visão, se alguém visse o belo, ele mesmo, absoluto, puro, sem mistura, sem estar imiscuído com a carne humana, com cores ou com qualquer outra grande bobagem da mortalidade, mas fosse antes capaz de reverenciar o divinamente belo, ele mesmo, uniforme? (*Simp.* 211a1-b5 e 211e1-212a1, tradução nossa).

O retrato da Forma do Belo feito por Diotima afirma que o belo, em sua natureza, é algo que não está sujeito a nenhum tipo de alteração: nem uma alteração (i) substancial (tal como vir a ser ou cessar de existir), nem (ii) quantitativa (aumentar ou diminuir), nem (iii) aspectual (ser belo de um modo, mas feio de outro), nem (iv) temporal (ser algumas vezes belo outras vezes feio), nem (iv) relacional (belo em relação a uma coisa, feio em relação a outra), (v) espacial (belo aqui, feio ali) ou (vii) dependente da percepção de certas pessoas (belo para uns, feio para outros) ou (vii) material (tomando forma de qualquer ser corpóreo). Desse modo, o belo é descrito como portador de uma natureza estável e imutável, sendo um objeto imaterial, que sempre é (*aei on*) em sentido pleno, que é ele mesmo e por si mesmo (*auto kath'hauto*), que existe independente das coisas que participam dela[84].

As Formas também são descritas como entidades absolutas, puras, não-misturadas (com a matéria) e imortais, ademais, de serem uniformes (*monoeidês*), isto é, de um único

---

[83] Entendemos que o que esteja sendo dito nessa passagem é que uma Forma não é conhecível, mas que uma Forma não é, ela mesma, um conhecimento, visto que é o objeto do conhecimento. As Formas são coisas, elas mesmas, enquanto o conhecimento é sempre *de* algo outro. O conhecimento é tratado como termo relativo no trabalho de Duncombe (2012). Há outras passagens nas quais *epistêmê* é tratada como um termo relativo, tal como *Cármides* 168B2-3 e *Parmênide*s, 34A-4.

[84] Há uma grande discussão sobre qual deve ser o sentido do verbo *ser (einai)* quando Platão fala que uma Forma é "aquilo que é". Para compreender o que é uma Forma platônica, será necessário explorar a gramática do verbo *ser,* implicado em cada passagem. A depender do sentido enfatizado, toda a interpretação da metafísica platônica pode ser alterada. No que diz respeito a essa passagem especificamente, entendemos que ela deve ser lida com um sentido existencial, porque "o que é" se mostra em oposição a *gignesthai//apollumenon* (que é gerado// o que perece), termos que aparecem logo na sequência do texto. Então, a frase estaria apresentando, de um lado, "o que sempre existe", em oposição ao "que é passível de vir à existência ou cessar de existir". Para um artigo clássico sobre sentidos do verbo "ser" em grego, o qual defende que, originalmente, não ele não teria um sentido existencial, mas, copulativo-veritativo, ver Kahn (1966 e 1981). Finalmente, conferir o balanço e a retrospectiva que o mesmo autor fez sobre o debate duas décadas depois, em Kahn (1986). Voltaremos a esse tópico mais adiante.

aspecto. A única qualificação que uma Forma possui é ser idêntica a si mesmas sem jamais, em nenhuma circunstância, ser passível de receber o seu contrário. Por exemplo, o "belo", enquanto Forma, jamais e em nenhuma circunstância poderá ser não-belo. Essa mesma ideia é reforçada e generalizada no *Fédon,* quando Sócrates se pergunta se as coisas tais como o belo, a grandeza, o igual, etc. são coisas que "sempre se mantêm no mesmo estado e na mesma condição, uniformes, sozinhas ela mesmas, e nunca, de nenhum modo estão sujeitas a qualquer alteração?" (μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ'αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται; *Féd*. 78d5-7)[85]. Novamente, vemos surgir o requerimento de autoidentidade, o qual já estava pressuposto nos diálogos socráticos, no caso dos objetos de definição. Diferentemente dos diálogos socráticos, esses objetos são agora descritos como seres que são em si e por si mesmos *(auto kath'hauto)*. Nesse novo contexto dos diálogos médios, está pressuposta a separação desses objetos em relação ao que é mortal, material e sensível, coisa que em lugar algum dos diálogos socráticos estava sugerida.

Em contrapartida, as coisas particulares são "o que sempre devêm"[86], coisas que são sempre "relativas" a algo outro, múltiplas, perecíveis, mutáveis compostas e corpóreas. No *Simpósio,* a mutabilidade inerente aos particulares é ressaltada pela perecibilidade dos seres vivos:

> ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. (...) ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἓν ἕκαστον τῶν ζῴων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό – οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἤθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἑκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται. .(*Simp.* 207d1-e5)
>
> A natureza mortal procura, na medida do possível, existir sempre e ser imortal. (...) Ainda que cada um dos seres vivos seja chamado vivo e (seja chamado) o mesmo – por exemplo, quando se diz que alguém é o mesmo da infância até se tornar velho – ainda assim, esse alguém nunca é constituído internamente pelas mesmas coisas, embora ele seja chamado o mesmo. Porém, nascem sempre [coisas] novas, enquanto morrem outras. Nos cabelos, carne, ossos, sangue e corpo inteiro. E não apenas no seu corpo, mas também na sua alma: os modos, os hábitos, as opiniões, os apetites, os prazeres, as dores, os medos; nenhum deles permanece o mesmo neles, mas alguns nascem, outros morrem (*Simp.* 207d1-e5, tradução nossa).

---

[85] No *Simpósio* e no *Fédon*, aparece novamente a necessidade de um objeto autoidêntico, mas não apenas para se ter uma definição, e sim como objeto de qualquer conhecimento possível.

[86] Ver a distinção presente no *Timeu*, entre "o que *sempre é e nunca devêm"* e "o que *sempre devêm sem nunca ser*" (*Tim.* 27d5–28a1). A distinção entre Formas e particulares aparece de modo similar, por exemplo, em *Rep.* 518c, 534a. Nesse passo, o sensível aparece como sempre *relativo* a algo outro, múltiplo, perecível, mutável, composto e corpóreo. Em *Féd.*78c1-9 e *Crat.* 523d4-5, 524c11-e6, é reforçada a natureza instável dos entes particulares.

Nessa passagem, Sócrates, através das palavras de Diotima, expõe a natureza mortal dos seres vivos. Ser chamado (*kaleitai*) "vivo e o mesmo" é apenas um modo de dizer, o que não descreve com absoluta precisão o estado atual de coisas. Os seres vivos possuem uma natureza mortal e, por essa razão, estão sujeitos a vir à existência e a perecer. Ademais, os seres vivos não são "vivos" sempre, ou em sentido absoluto. Devido a sua materialidade e a sua alma, eles são capazes de assimilar diferentes conteúdos ao longo do tempo. Os corpos estão em constante crescimento e degeneração devido à idade e à mudança de seus componentes enquanto as almas, ao menos enquanto estiverem presentes e em contato com o corpo, receberão diferentes "modos, costumes, opiniões, desejos, prazeres, dores e medos"[87].

No *Fédon,* a perecibilidade não fica restrita aos seres vivos, mas é estendida a todos os seres particulares[88], devido à sua natureza composta.

> Ἆρ' οὖν τῷ μὲν συντεθέντι τε καὶ συνθέτῳ ὄντι φύσει προσήκει τοῦτο πάσχειν, διαιρεθῆναι ταύτῃ ᾗπερ συνετέθη· εἰ δέ τι τυγχάνει ὂν ἀσύνθετον, τούτῳ μόνῳ προσήκει μὴ πάσχειν ταῦτα, εἴπερ τῳ ἄλλῳ;
> Δοκεῖ μοι, ἔφη, οὕτως ἔχειν, ὁ Κέβης.
> Οὐκοῦν ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει, ταῦτα μάλιστα εἰκὸς εἶναι τὰ ἀσύνθετα, τὰ δὲ ἄλλοτ' ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτά, ταῦτα δὲ σύνθετα; (*Féd.* 78c1-9).
>
> Portanto, acaso o que foi reunido e o que é por natureza composto são passíveis de serem divididos pela mesma [razão] pela qual foram reunidos? E, de outro lado, se algo for, de fato, incomposto (se é que qualquer coisa vem a ser sê-lo), então, não será essa a única coisa passível de não padecer disso?
> Sim, me parece que eu penso isso. – disse Cebes.
> Portanto, não é certo que tudo o que for sempre segundo as mesmas coisas e sempre do mesmo modo seja o mais plausível de ser incomposto, enquanto as coisas que são de modos diversos em a cada momento e jamais segundo as mesmas coisas sejam [as mais plausíveis de] serem compostas? (*Féd.* 78c1-9), tradução nossa).

A passagem em questão esclarece que tudo o que tenha sido "reunido", ou "juntado", pode ser decomposto em suas partes originais, estando sujeito à dispersão e, consequentemente, à perecibilidade. Esta característica, inerente a todos os particulares – tais como cavalos, homens e roupas, para tomarmos os exemplos citados no texto – estaria associada à natureza composta deles, e não pura e simplesmente à sua materialidade. Isso seria plausível, haja vista

[87] Isso não quer dizer que a alma, ela mesma, seja passível de qualquer tipo de mudança como aquela de vir à existência e perecer. Tudo o que está sendo dito é que a alma é algo capaz de receber diferentes componentes, os quais eles sim, surgem e vão embora, vêm à existência e perecem.

[88] No *Fédon,* há uma passagem na qual Sócrates explicitamente diz qual tipo de elemento está sendo considerado como particular: "as muitas coisas belas particulares, tanto homens, cavalos, roupas, e outras coisas desse tipo, ou os diversos iguais particulares" (Τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὠντινωνοῦν τοιούτων, ἢ ἴσων [ἢ καλῶν] ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων; *Féd.* 78d10-e2).

os componentes básicos como terra, água, fogo, os quais, embora sejam materiais, não são perecíveis.

De todo modo, a vinculação entre o que é composto e o que é perecível é feita de modo bastante cauteloso. Com efeito, tudo o que é afirmado é que as coisas que "são de um mesmo modo e segundo uma mesma coisa" são "as mais *plausíveis* de serem incompostas" (*auta malista eikos einai ta asuntheta)*. O *eikos* atenua a assertividade da afirmação, visto que não se pode afirmar com segurança que as Formas, referidas aqui como as coisas "que são sempre do mesmo modo", sejam incompostas. A ênfase da passagem reside mais em afirmar algo sobre a natureza dos seres particulares do que sobre a das Formas, de modo a frisar que todos os particulares, enquanto compostos, são suscetíveis à decomposição e a voltarem ao estado anterior, em que suas partes estavam separadas. Quanto às Formas, embora pouco provável, restaria a possibilidade de serem, por alguma razão, compostas. Nesse caso, contudo, elas certamente não o seriam do mesmo modo que os particulares o são[89].

A necessidade de haver coisas que são sempre iguais a si mesmas, que são *tauta,* já havia aparecido como um requerimento do *definiendum* nos diálogos socráticos, de modo que não poderia ser suscetível a nenhum tipo de variação ou mutabilidade – seja tempo, espaço, aspecto, ou qualquer outra qualificação. Essa caracterização dos objetos de definição é resgatada e ampliada nos diálogos médios, no contexto em que uma forma essencial passa a ser uma Forma separada, descrita agora como *auto kath'hauto.* Já havíamos visto a caracterização das Formas como separadas no *Simpósio,* a qual volta a ser explorada no *Fédon.*

> Τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία; φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν; Φαμὲν μέντοι νὴ Δία. Καὶ αὖ καλόν γέ τι καὶ ἀγαθόν; Πῶς δ' οὔ; (*Féd.* 65d3-9).
>
> Mas, e agora, quanto às seguintes coisas, Símias: Afirmamos que o justo, ele mesmo é algo, ou não?" – "Afirmamos, por Zeus." – "E, por sua vez, o belo, ao menos, é algo, assim como o bem?" – "Pois como não?". (*Féd.* 65d3-9), tradução nossa).

Essa é a passagem em que as Formas são introduzidas no diálogo, a partir do momento em que se concede que as propriedades são, elas mesmas, algo (*ti).* Disso, Platão passa imputar a elas uma carga existencial, na medida em que uma Forma é a entidade portadora da realidade,

[89] Trata-se de uma consideração importante na medida em que é afirmado, em alguns diálogos tardios, que as Formas podem se comunicar umas com as outras, e, portanto, de algum modo, poderiam ter partes. Entendemos que o *Fédon* afirma que as Formas são incompostas, e que, se elas porventura vierem a compostas em contextos de outros diálogos, jamais serão compostas do mesmo modo que particulares o são. Tal fato se dá porque particulares são compostos de elementos materiais pré-existentes, enquanto as Formas sempre serão imateriais e jamais serão compostas por nada anterior a elas próprias. No contexto do *Fédon,* talvez essa característica incomposta das Formas sirva mais ao propósito do argumento – o qual aspira provar a imortalidade da alma por via da semelhança da alma às Formas, acentuando sua diferença ontológica em relação aos particulares, do que ao propósito de assertivamente marcar uma característica própria das Formas, como mônodas isoladas, por exemplo.

sendo "o que a cada [coisa] realmente é essencialmente" (*tês ousias ho tunchanei hekaston on. Féd.* 65d10e1). Entretanto, se as Formas são o núcleo de ser do mundo, resta averiguar o que vem a ser 'as coisas belas', ou 'as coisas boas', ou qualquer coisa particular que receba os nomes das Formas.

Para isso, observaremos uma passagem que se encontra mais adiante, no *Fédon*.

> Ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, ἐπεὶ αὐτῷ ταῦτα συνεχωρήθη, καὶ ὡμολογεῖτο εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν, (*Féd.* 102a10-b2).
>
> F: De modo que eu considero que, uma vez que essas coisas foram concedidas, também foi concordado que cada uma das Formas é algo e que as outras coisas, participando das Formas, possuem o nome dessas mesmas. (*Féd.* 102a10-b2), tradução nossa).

Na passagem supracitada, Platão, agora na voz de Fédon, contrasta de modo bastante claro a natureza das Formas e dos particulares ao retomar o que havia sido concordado quando da aceitação da existência das Formas (*Féd.* 65d3-9)[90], a saber, que cada uma das Formas é um *ti"* – um algo. Por outro lado, as coisas chamadas pelo mesmo nome das Formas, por uma relação de *epinomia*, participam (*metalambanein*)[91] delas. Em poucas palavras, fica evidente uma relação de dependência ontológica dos particulares em relação às Formas. As formas são "algos", são seres primários dos quais as coisas particulares, que levam o mesmo nome, derivam e dependem. Essa relação de anterioridade ontológica das Formas significa que elas subsistem por si mesmas e existem independente das coisas particulares, enquanto os seres particulares só existem na medida em que as Formas das quais derivam lhe concedem ser. Por esse raciocínio, cabe sublinhar que as Formas podem existir sem particulares, enquanto os particulares só existem na medida em que as Formas existem. Assim sendo, o aspecto mais fundamental que diferencia as Formas dos particulares é seu peso ontológico. Isso implica que as Formas são o que realmente são, enquanto os particulares não "são" propriamente, apesar de dizermos que são. Consequentemente, as Formas e os particulares *são* de modos diferentes, como fica atestado na sequência do texto:

> τὸ δὴ μετὰ ταῦτα ἠρώτα, Εἰ δή, ἦ δ' ὅς, ταῦτα οὕτως λέγεις, ἆρ' οὐχ, ὅταν Σιμμίαν Σωκράτους φῇς μείζω εἶναι, Φαίδωνος δὲ ἐλάττω, λέγεις τότ' εἶναι ἐν τῷ Σιμμίᾳ ἀμφότερα, καὶ μέγεθος καὶ σμικρότητα; – Ἔγωγε. –Ἀλλὰ γάρ, ἦ δ' ὅς, ὁμολογεῖς τὸ τὸν Σιμμίαν ὑπερέχειν Σωκράτους οὐχ ὡς τοῖς ῥήμασι λέγεται οὕτω καὶ τὸ ἀληθὲς

[90] "Eu presumo a existência de uma beleza, ela por ela mesma, de um bem, e de um grande, assim como todo o resto. Se me concederes isso e concordares que eles existem, eu espero mostrar a causa como um resultado e encontrar a alma como imortal'. ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα· ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ συγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον [ἡ] ψυχή. *Féd.*100b5-10

[91] O termo participação (*metalambanein/metechein*) é pouco claro e inaugura um novo vocabulário, ausente dos diálogos socráticos, que pressupõe as Formas como ontologicamente distintas e separadas dos particulares. Ver *Féd.*100c3-5.

> ἔχειν; οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν τούτῳ, τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων· οὐδ' αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν ὅτι Σωκράτης ὁ Σωκράτης ἐστίν, ἀλλ' ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος; (*Féd.* 102b-c).
>
> Depois disso, Sócrates perguntou: "Se, então, afirmas que essas coisas são desse modo [que as Formas existem], acaso sempre que digas que Símias seja maior que Sócrates, mas menor que Fédon, não quererás dizer que naquele momento ambas, tanto a grandeza como pequenez, estão em Símias?" – "Sim, quero dizer isso" – "Com efeito, concordas que com as palavras 'Símias excede Sócrates' o verdadeiro não é expresso? Pois, eu suponho que não é por sua natureza – isto é, por ser Símias – que Símias o excede; mas por conta da grandeza que ele vem a ser possuir. De outro lado, tampouco excede Sócrates porque Sócrates é Sócrates, mas porque Sócrates tem a pequenez relativa a grandeza daquele. (*Féd.* 102b-c, tradução nossa) [92].

A passagem acima explicita a diferença entre o que é "afirmado" dos particulares e a verdade sobre o real seu estado, ou, o que "queremos" *dizer* com uma certa expressão. Do mesmo modo, apesar de o discurso permitir dizer que Símias é maior que Sócrates, e menor que Fédon – fato que parece ser uma contradição, pois, um mesmo objeto seria grande e pequeno ao mesmo tempo –, o real estado de coisas é que há uma grandeza e uma pequenez presente em *Símias,* responsável por cada ocorrência em separado. Os particulares aparecem, portanto, como objetos capazes de conter propriedades contrárias, ou Formas contrárias, enquanto as propriedades "nelas mesmas" permanecem sempre as mesmas. O aparente paradoxo de Símias ser grande e pequeno ao mesmo tempo não será desfeito ao examinarmos a natureza de Símias, mas sim ao notar que esses particulares participam de cada uma das Formas, a Grandeza e a Pequenez. Nesse sentido, não haveria contradição, pois, esses diferentes atributos que Símias possui, ele os possui qualificadamente, em relação a um, e em relação a outro, e não em absoluto, e isso vale para todos os particulares. Ao contrário, as Formas são ditas sempre de um tal modo e em sentido pleno, sem qualificação, e é nesse sentido que a Grandeza é grande, a Pequenez, pequena ou a Justiça, justa, pois a única qualificação que recebem é serem idênticas a si mesmas. Por todo o exposto, Formas e particulares são ditos "serem" de modos diversos, pois, as Formas são, sem qualificações, ao passo que os particulares "são" de modo apenas qualificado e relativo. Essa diferença é de ordem vocabular, pois, como vimos, as Formas são, elas mesmas, por si mesmas (*auto kath'hauto*), enquanto os particulares participam das Formas e são receptáculos de propriedades que estão neles (*en autois*).

Outro aspecto relevante trazido pela a mesma passagem é a afirmação que os particulares estão sujeitos a ser de modos diversos, em momentos diferentes e nunca segundo um mesmo elemento. A diferenciação entre aparência e realidade é apresentada e explorada na própria *República,* logo depois que as Formas são introduzidas (*Rep.* 476a).

---

[92] Há outro aspecto relevante nessa passagem, visto que é afirmado que há grandeza *em-Símias,* a qual é diferente da Grandeza-em-si. Esse aspecto será explorado mais adiante.

> Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον (*Rep.* 476a4-7).
>
> E o mesmo raciocínio [é válido] para o justo e o injusto, o bem e do mal, e para todas as outras Formas. Cada uma [delas] são elas mesmas uma, mas, como tomam o semblante de [estarem] conjugadas com ações, corpos e umas com as outras, cada uma delas se mostra uma diversidade (*Rep.* 476a4-7, tradução nossa).

Evidentemente, Sócrates refuta que a multiplicidade sensível seja capaz de mostrar o estado real de coisas[93], de modo que as Formas são retratadas como as únicas entidades a cumprir esse papel. Em outras palavras, as Formas constituirão aquilo que realmente é e a partir do qual os particulares, tais como ações, corpos, ou acontecimentos são derivados. Quando olhamos para os particulares, os quais detêm em si muitas características diversas e que participam de diversas Formas, temos a impressão que as Formas estão em associação uma com as outras, levando-nos a crer que são multifacedadas, embora seja apenas uma impressão baseada nos fenômenos sensíveis.

Em suma, trouxemos à tona algumas passagens que mostram como Platão caracteriza as Formas do ponto de vista do que elas são. Pudemos observar, a partir delas, que as Formas constituem as bases reais do mundo, as quais são imutáveis, eternas, imperecíveis, provavelmente incompostas – ou, ao menos, não compostas de elementos materiais –, autoidênticas, absolutas, sem qualquer qualificação, independentes, primeiras, e aquilo a partir do qual os seres particulares derivam sua existência e suas qualidades. Os particulares, por outro lado, são coisas que sempre devêm, que nasceram e cessarão de existir, que são degeneráveis, mutáveis, compostas, multiformes, corpóreas, materiais e dependentes. Em outras palavras, os particulares 'são' apenas de modo relativo[94], pois estão sujeitos a todo tipo de qualificação e alteração – seja temporal, por ser ora de um jeito, ora de outro, espacial, por ser aqui de um jeito, se ali de outro, relacional, por ser de um jeito em relação a uma coisa, mas ser de outro

---

[93] Outro exemplo é a passagem de *República* 479a-b "de todas as muitas coisas belas, acaso há alguma que jamais aparecerá feia? Ou há alguma dessas coisas justas que jamais aparecerá injusta? Ou alguma dessas coisas pias que não aparecerão ímpias? Com efeito, não há nenhuma, pois é necessário que todas as coisas que apareçam como belas de um modo sejam torpes de outro modo, e o mesmo com relação às demais coisas que perguntaste" (*Rep.* 479a-b). Aqui, Sócrates, em caráter generalizante, atribui a todos os particulares sensíveis a capacidade de possuir o contrário da característica que detém, ou pela qual é chamado.

[94] Tradicionalmente, a deficiência dos seres sensíveis fora tratada como uma espécie de imperfeição. As ideias seriam a instanciação perfeita de uma característica que os particulares jamais poderiam igualar. Por exemplo, nenhuma reta desenhada seria tão perfeitamente reta como a ideia da reta. Isso geraria uma noção de ideia como um "super-particular perfeito", e os sensíveis como cópias imperfeitas. Recentemente, entrou em voga uma leitura que privilegia a deficiência dos particulares em termos de sua natureza relativa, em contraposição às Formas que são sem qualificações.

em relação a outra coisa, aspectual, por ser de um jeito de um certo modo, mas ser de outro de outro modo, quantitativa, por ser mais de um jeito do que de outro e composicional, por ser composto ora de tais elementos, ora de outros.

3.1.2 Formas como Objetos de Conhecimento

Após a caracterização das Formas e dos particulares, do ponto de vista ontológico, passemos agora para a do ponto de vista epistemológico. Selecionamos algumas passagens-chave em que a recorrente cisão entre o sensível e o inteligível fica manifesta.

É certo que, ao longo dos diálogos médios, as Formas são associadas ao âmbito inteligível, como mostra, por exemplo, a passagem do *Fédon*, em que somos informados que "algo dentre as coisas que são" (*ti tôn ontôn Féd.* 65c3) se mostra pelo pensamento (*en tôi logizesthai. Féd.* 65c2; *en tôi dianoeisthai Féd.* 55e10 ou *meta tou logismou Féd.* 66a1). Contudo, há diversas nuances a serem levadas em conta, pois, a função epistêmica das Formas não deve ser tomada como uma característica próprias delas, elas mesmas, – tal como se vê na fala de Diotima, a qual afirma que as Formas não podem ser nem um *logos* nem uma *epistêmê* (Simp. 211a7)[95] –, mas, deve ser tomada como uma característica que emerge da relação de conhecimento entre quem conhece e o que é conhecido. Nesse sentido, a ressalva do *Simpósio* serve como uma advertência para que não confundamos as Formas com o conhecimento, visto que as Formas são entidades independentes que subsistem por si mesmas, enquanto o conhecimento diz sempre respeito a uma certa relação. Se o conhecimento vier a ter as Formas como seus objetos, isso será característico do conhecimento, e não algo intrínseco às Formas, visto que elas prescindem de um sujeito cognoscente para existirem e para serem o que essencialmente são. Antes, é o conhecimento aquilo que depende das Formas para ser o que é, uma vez que qualquer conhecimento é sempre um conhecimento "de" algo outro. Nesse sentido, o fato de que as Formas possam ser apreendidas "pela" atividade racional não implica que elas estejam localizadas "na razão", como constructos mentais. Tudo o que é afirmado até o momento é que as Formas são objetos de conhecimento e não que elas constituem o

[95] Tal fato, no entanto, não é necessariamente incompatível com a doutrina das Formas, como quis Teloh (1979), por exemplo. É possível que os diferentes diálogos ressaltem aspectos diferentes das teorias das Formas: enquanto o *Simpósio* retrata-a sob o ponto de vista ontológico, o *Fédon* trata de suas implicações epistemológicas. O que temos no *Simpósio,* que as Formas não seriam nem um *logos* nem uma *epistêmê,* não significa que as Formas são incognoscíveis ou não apreensíveis por um *logos.*

conhecimento ele mesmo, ou sequer dependem dele. Ao invés disso, é o conhecimento aquilo que depende das Formas.

Adicionalmente, o caráter epistêmico das Formas é construído em um contexto de contraposição ao âmbito sensível, no qual os sentidos corporais são mostrados como falíveis e inaptos para nos dirigir em direção ao verdadeiro (*Féd.*65a10-b7)[96] – sendo impossível apreendê-las com os olhos (*pôpote ti tôn toiouton tois ophthalmois eides; oudamôs. Féd.* 65d9), ou com qualquer outro sentido (*tini aisthêsei)* – e no qual é reiteradamente alegado que o conhecimento só será possível caso assumamos uma alma agente do conhecimento, preexistente e eterna – tal como requerido pelo argumento da afinidade (*Féd.* 78b4-84b8)[97] por via de uma reminiscência[98].

A natureza relativa, mutável e deceptiva dos objetos sensíveis pode ser compreendida ao explorarmos a posição de Sócrates frente à teoria do fluxo, aludida em alguns dos diálogos médios[99]. A teoria do fluxo heraclitiano alega que a realidade está em constante mutação, de modo que o próprio sujeito cognoscente e objeto de conhecimento não seriam os mesmos durante o processo de aquisição do conhecimento. De fato, as coisas sensíveis se apresentam de tal modo que estão em mudança constante, seja uma mudança de sua composição interna, das qualidades que possui ao longo do tempo, do aspecto de si mesmo que se considera, do lugar em que está situado, do sujeito que observa ou do objeto ao qual é comparado. A solução de Sócrates para esse paradoxo, apresentada na seção final do *Crátilo,* surge a partir da distinção entre o que "realmente é" e o que "aparenta ser" e da concordância da possibilidade do conhecimento. Para que o conhecimento seja possível, é necessário assumir que há algo que realmente é, além das aparências sensíveis, o qual é a fonte de estabilidade e imutabilidade necessárias. Visto que o âmbito sensível é sempre mutável, ele não pode ser a fonte segura para se construir o conhecimento, devendo haver, portanto, um outro modo de apreender o verdadeiro capaz de dizer respeito ao que "realmente é". A demanda epistemológica leva à distinção ontológica entre as Formas e os entes particulares sensíveis, e está baseada na

---

[96] A imperfeição dos particulares não seria dos particulares *qua* particulares, mas dos particulares *qua* objetos sensíveis. A limitação, deficiência e imperfeição estariam na *sensibilidade* e não na natureza dos particulares. Assim, a falência do conhecimento como condição humana seria uma deficiência cognitiva a ser sempre melhorada na tentativa de superá-la, mesmo que se mostre imcompleta nessa vida.

[97] No argumento da afinidade, no qual Sócrates defende a alma como a única capaz de apreender as Formas por sua semelhança a elas, é afirmado que as coisas que são simples e unificadas não estão sujeitas à decomposição. Em *Féd.* 79c1-79e1 é afirmado que tudo o que é simples se mantém no mesmo estado e não sofre nenhum tipo de alteração, enquanto o que é composto é ora de um modo, ora de outro.

[98] Para pensar o papel da alma para o conhecimento, ver *Féd.*72 e 77. 74a9-b3,76c10-d5. Essa perspectiva transpassa todo o *Fédon* e não se restringe a esse diálogo: a doutrina da reminiscência também aparece no *Mênon.*

[99] Como se pode ver no *Crátilo* 523d4-5, 524c11-e6 é necessário saber "o que F é" para saber com segurança afirmar com segurança as demais qualidades dessa mesma coisa.

diferença fundamental entre "o que é, de fato", e o que "aparenta ser" ou o que alguém meramente "afirma ser".

Com a distinção preliminar em mente entre os dois âmbitos, vejamos mais uma passagem, desta vez da *República,* esclarecedora sobre o tema. Ao final do Livro V, Platão estabelece a diferença entre conhecimento e opinião. Sócrates já havia feito a distinção entre aparência e as coisas elas mesmas, chamando os que olham apenas para as aparências de "amantes das visões", enquanto aqueles que contemplam as coisas nelas mesmas seriam os "amantes da sabedoria", ou seja, os filósofos, descrevendo, em seguida, dois estados de consciência associados a cada uma dessas figuras. Enquanto o amante das visões estaria em um estágio de apreensão da realidade tal como se estivesse vivendo em um sonho, o filósofo estaria em um estágio de apreensão tal como o de quem está desperto. Sócrates então chama "conhecimento" (*epistêmê)* o estado mental (*hê dianoia*) [100] que o filósofo possui, que é capaz de ver tanto o "belo ele mesmo" (*auto to kalon)*, como "as coisas que participam dele" (*ta ekeinou metechonta*. *Rep.* 476d), sem confundi-los. Ademais, Sócrates atesta, de modo mais geral, que tipo de objetos são requeridos para o conhecimento e como eles se distinguem da ignorância e da opinião.

> Οὐκοῦν τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γιγνώσκοντος γνώμην ἂν ὀρθῶς φαῖμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος;– Πάνυ μὲν οὖν. (...) ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τι ἢ οὐδέν;– Ἀποκρινοῦμαι, ἔφη, ὅτι γιγνώσκει τί.– Πότερον ὂν ἢ οὐκ ὄν; – Ὄν· πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη;– Ἱκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῇ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον;– Ἱκανώτατα.– Εἶεν· εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος; – Μεταξύ.– Οὐκοῦν <ἐπεὶ> ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ δὲ τῷ μεταξὺ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὂν τοιοῦτον; – Πάνυ μὲν οὖν. – Ἆρ' οὖν λέγομέν τι δόξαν εἶναι; – Πῶς γὰρ οὔ; – Πότερον ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης ἢ τὴν αὐτήν; – Ἄλλην. –Ἐπ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη, κατὰ τὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὐτῆς. – Οὕτω (*Rep.*476.d5-b9).
>
> E acaso não poderíamos chamar corretamente de conhecimento o pensamento do primeiro [i.e. do filósofo], visto que ele conhece, e, de opinião o [pensamento] do outro, visto de opina? – Certamente. (...) E o que conhece,

[100] Nessa passagem traduzimos *dianoia* por "estado mental" porque não se trata da subdivisão do âmbito noético necessariamente. Nesse contexto, tanto a *doxa* quanto a *epistêmê* são referidas apenas como estados mentais. O refinamento semântico do conceito vai aparecer apenas mais adiante, no contexto da "linha dividida". Há um enorme debate sobre a diferença entre *doxa* e *espistême* se sua diferença se fundamenta na diferença de objetos e de natureza, ou se uma pode porventura se tornar a outra. Fine (1992) argumenta que a diferença não seria de objetos, mas de modos de apreensão, argumentando que o conhecimento seria uma espécie de "crença verdadeira e justificada". A visão tradicional, que defende a teoria das Formas como uma dupla ontologia, rejeita essa visão. Ver Sedley (2004) e Gerson (2013). Dando novo fôlego para a interpretação dualista de *epistêmê* no *Mênon*, ver Schwab (2015).

> conhece algo ou conhece nada? – Responderíamos, disse ele, que conhece algo. – [Conhece] qual das duas coisas: o que é[101] ou o que não é? – O que é. Pois como poderia ser conhecido algo que não é? – Então, estamos satisfeitos com isto: que, por qualquer modo que investiguemos, o que é de todo modo é de todo modo cognoscível, enquanto o que não é de nenhum modo não é de nenhum modo cognoscível. – Mais do que satisfeitos. – E agora? Se [houver], então, algo de tal modo que seja e não seja, [esse algo] não se encontra no intermediário entre os seres que são absolutamente e entre os seres que não são de nenhum modo? – Sim, no intermediário. – Portanto, [visto que] o conhecimento (*gnôsis)* [está calcado] sobre os seres, enquanto a ignorância por necessidade [está calcada] sobre os não seres, não é necessário procurar também algo intermediário, [calcado] sobre esse intermediário entre a ignorância e o conhecimento, se é que existe algo realmente de tal tipo? – Certamente. – Acaso não dizemos que a opinião *(doxa)* é algo? – Pois como não? – E tem outra capacidade *(dunamis)* que o conhecimento (*epistêmê)* ou a mesma? – Outra. – Logo, a opinião está calcada sobre uma coisa, o conhecimento [está caldado] sobre outra, com base na capacidade de cada uma delas. – Isso mesmo (*Rep.* 476.d5-b9, tradução nossa).

O trecho em destaque é dos mais famosos da *República*, pois estabelece de modo bastante assertivo que a diferença entre conhecimento e opinião é uma de referente e afirma, por um lado, que o conhecimento (*epistêmê)* é sempre de algo que é *(to on)* em sentido pleno, completo e acabado, enquanto, por outro lado, que a ignorância é sempre do que "não é" (*to mê on*), aquilo que é totalmente incognoscível e indeterminável. As opiniões (*doxai)*, por sua vez, ocupariam o âmbito intermediário entre esses dois estados cognitivos e estariam calcadas sobre algo intermediário, sendo descritas como "mais obscuras que o conhecimento, porém mais claras que a ignorância" (*Rep.* 478c). Desse modo, elas podem ser corretas ou incorretas e tendem a ser mais instáveis por possuírem os particulares sensíveis como seus objetos. Os particulares possuem uma natureza mesclada e, como vimos na seção anterior, são do modo como são apenas de modo qualificado – visto que eram sempre capazes de receber propriedades contrárias[102] e de ser de um certo modo em relação a uma coisa e não o ser em relação a outra, ou ser de certo modo sob um aspecto, mas não o ser sob outro aspecto, e assim por diante. Ademais, o interregno explicativo no qual Sócrates delimita o que entende por "capacidade"

[101] Em nossa tradução, deixamos "é" e "ser" o mais genérico possível, alguns tradutores já optam pelo sentido existencial. deixamos em aberto. Há um grande debate gerado a partir das diferentes compreensões do verbo ser nessa passagem. A leitura tradicional (ver, por exemplo Cross & Woozley 1964, Cornford 1941 e Ross 1951) compreende o verbo ser com força existencial, apoiando-se sobretudo em passagens como *Féd.* 79a6-10 e *Rep.* 509d1-5, e argumentam que há dois âmbitos do ser, os quais são ontologicamente distintos. Vlastos (1973) foi talvez o primeiro a interpretar o verbo ser aqui com sentido veritativo, sendo seguido e desenvolvido por Fine (1978;1990), Annas (1998), Harte (2008).

[102] No entanto, Platão não se refere aqui a *qualquer* propriedade contrária, mas somente às propriedades contrárias não essenciais à coisa em questão, isto é, um homem. Por exemplo, um homem particular, jamais pode receber a propriedade contrária, ou, nesse caso, oposta, sem deixar de ser homem.

nesse contexto é bastante claro e elucidativo para diferencias *doxa* de *epistêmê.* Vejamos como Sócrates afirma poder diferenciar uma *dunamis* de outra:

> δυνάμεως δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτῃ ἑκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην; (*Rep.* 477c9-d.5).
>
> [...] no caso das capacidades, eu observo apenas aquilo sobre o qual estão [calcados], aquilo que realizam, e eu chamo a partir daquilo [sobre o qual está calcado] cada capacidade [ser] o que elas são: o que é calcado sobre uma mesma coisa e realiza o mesmo, eu chamo uma mesma capacidade; o que é calcado em algo diferente e realiza outra coisa, eu chamo de uma [capacidade] diferente (*Rep.*477c9-d5, tradução nossa).

Sócrates soa bastante assertivo ao afirmar que diferentes capacidades têm diferentes realizações e estão calcadas sobre objetos diferentes, de tal modo que detenham diferentes referentes. Como vimos na passagem anterior (*Rep.* 477a), *doxa* e *epistêmê* são diferentes *dunameis*, e, por essa razão devem necessariamente se referir a diferentes objetos, quais sejam, "o cognoscível" e "o opinável". Enquanto o primeiro se refere às Formas, o segundo se refere a particulares sensíveis. Como vimos na seção anterior, as Formas são objetos que "são" em sentido completo, sendo consideradas sempre de modo absoluto e não-qualificado. Os sensíveis, por outro lado, são objetos que "são" apenas de modo qualificado, a depender das diversas relações em que se encontrem. Um certo objeto sensível é de certo modo em relação a um certo objeto, mas não em relação a outro, ou é de tal modo quanto a um certo aspecto, mas deixa de sê-lo quanto a outro aspecto, ou é de tal modo em determinado momento, mas não em outro, ou em certo lugar, mas não em outro, e assim por diante.

Feitas essas considerações, é possível notar como se começa a delinear um paralelo entre as perspectivas ontológicas e epistemológicas, o qual é explorado em detalhes na sequência da obra. Uma das passagens mais clássicas na qual se pode notar esse paralelismo encontra-se no Livro VI da *República*, na conclusão do símile do Sol. Nela, estabelece-se a distinção entre dois âmbitos (*topoi),* um sensível e o outro inteligível[103]. A partir da descrição do âmbito sensível, Platão afirma, por analogia, uma hipótese sobre a esfera inteligível. Aquilo que no mundo sensível é o sol, na esfera inteligível, corresponderia à Forma do bem. Já aquilo que é a luz do sol no sensível corresponderia à verdade, no âmbito inteligível. Os objetos de visão e as cores, por sua vez, corresponderiam aos objetos de conhecimento, as Formas, elas mesmas. Adicionalmente, o sujeito observador dos elementos sensíveis estaria em posição análoga ao sujeito que conhece. Nesse sentido, do mesmo modo como haveria um órgão da

[103] Ver Adam (1902, vol.2 ; p.60) para uma sistematização da argumentação dessa passagem.

visão para o primeiro, deve haver a capacidade da razão *(nous)* para o segundo e, enquanto houvesse o exercício da visão para um, haveria o exercício da razão (*nous, gnoses, epistêmê)* para o outro. Finalmente, a capacidade da visão no sensível corresponderia à capacidade de conhecimento no inteligível. Tendo traçado todas essas correspondências, teríamos uma estrutura diretamente proporcional entre as duas esferas, o que leva Sócrates a poder dizer, ao final dessa argumentação que

> Νόησον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ λέγομεν, δύο αὐτὼ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὁρατοῦ, ἵνα μὴ οὐρανοῦ εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα. ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν; (*Rep*. 509d1-4).
>
> Como dizemos, então, considere então que há essas duas coisas: uma que reina no gênero e lugar inteligível, enquanto a outra, por sua vez, no visível (para não dizer que esteja no céu)[104], e não parecer a ti brincar com os nomes ao modo dos sofistas. Em todo caso, compreendes [que há] essas duas espécies: o visível e o inteligível? (*Rep.* 509d1-4, tradução nossa) [105].

Nesse excerto, os seres são classificados em dois âmbitos (*genê*) distintos, um constituído por tudo o que é visível (*horômenos*) – seja os próprios entes particulares, tais como seres-vivos e artefatos, seja as imagens (*eikonas*), tais como sombras e reflexos – e o segundo constituído por tudo o que é inteligível (*noêton*),os quais são tratados ou hipoteticamente, ou dialeticamente – seja a Forma do Bem e das virtudes morais, seja as Formas matemáticas e as demais qualidades e determinações que os particulares detêm. Por esse argumento, reitera-se a cisão entre o sensível e o inteligível, na medida em que as coisas que são por si mesmas são identificadas com o objeto de conhecimento, e, analogamente, "o que sempre devêm" é identificado com o objeto da percepção. Logo, os dois tipos de objetos resultam em dois tipos de apreensão, sendo que uma que apreende os particulares sensíveis e a outra as Formas inteligíveis.

---

[104] No grego, visível *horatou* e no céu *ouranou* são sonoramente muito próximos e poderia soar um trocadilho.

[105] Essa passagem é uma das principais mobilizadas pelos intérpretes que defendem a ontologia dos dois mundos em Platão. O debate sobre o tema é caloroso e extenso. Resumidamente, podemos observar que há duas grandes correntes interpretativas. A leitura tradicional, segundo a qual haveria 'dois mundos', é retomada desde os mais ternos anos do platonismo, tendo como exemplar moderno a obra de Ross (1951) e Cornford (1941), por exemplo; Ver também Crombie (1963). Nehamas (1973;1975) inaugura uma outra vertente interpretativa da teoria das Formas, na tentativa de suavizar a deficiência ontológica dos particulares, Irwin (1977) segue no mesmo sentido. Foi, porém, com Fine que o questionamento da visão dualista de Platão ganhou mais força, defendendo a imanência das Formas também nos diálogos médios. Ver a coletânea de artigos da autora em Fine (2003) e um resumo de suas posições em "Inquiry in the *Meno*" (1992). Para uma reconstrução do debate recente sobre a questão ver Trabatoni (2006). Para uma defesa mais recente da leitura "clássica" da teoria das Formas ver Sedley (2004); Gerson (2013); Fronterotta (2001). Para sustentar nossa leitura, enfatizando a diferença ontológica desses dois âmbitos, faremos uso das passagens de *Féd*.79a6-10 e *Rep*. 509d1-5.

A divisão entre o âmbito inteligível e o sensível é explorada em detalhe no decorrer da passagem em que se encontra a imagem da "linha dividida" (*Rep.* 509d-511e). Nesse contexto, o opinável (*doxaston)* e o cognoscível (*gnôston)* engendram diferentes estados na alma (*pathemata en têi psuchêi)*[106] e constituem diferentes modos de ser (*noêton* e *horômenos/aistheton),* ordenados segundo o grau de participação na verdade. A partir do que é sensível, temos o estado mental da *doxa,* normalmente traduzida como opinião, a qual é, por sua vez, subdividida entre *pistis,* o conjunto de crenças sobre objetos sensíveis, tais como ações, artefatos e seres vivos e *eikasia,* imaginário. Já no âmbito do inteligível (*noêton/gnôston)* há dois estados de conhecimento (*epistêmê)* correspondentes: *dianoia,* usualmente traduzido como pensamento e *noêsis,* traduzida como inteligência ou intuição. Enquanto a primeira subdivisão dos estágios mentais é feita a partir de uma diferença ontológica entre seus objetos, a segunda subdivisão, a do âmbito inteligível, parece ser feita com base em uma diferença de método de apreensão[107].

Tanto a *noêsis* como a *dianoia,* na medida em que são parte do conhecimento (*epistêmê),* possuem Formas como seus referentes. Elas se diferenciam tão somente no modo como operam. No primeiro caso, a alma toma imagens e seres sensíveis para afirmar e provar teoremas e verdades acerca das Formas, hipoteticamente, assumindo certas hipóteses como se fossem princípios primeiros. O proceder das ciências geométricas seria exemplar para ilustrar como isso é possível, pois, quando alguém desenha um triângulo na areia, os quais são elementos concretos e sensíveis, e tira a prova de um teorema matemático utilizando-se do desenho, a prova matemática vale não apenas para aquele triângulo particular, mas para todo e qualquer triângulo de tal tipo, devido à Forma do triângulo e às leis matemáticas[108]. Desse modo, através de uma imagem sensível, é mobilizada e afirmada uma verdade sobre uma Forma, por meio do método hipotético. A limitação desse procedimento, ligado à *dianoia*, reside no fato de tomar uma hipótese como princípio primeiro, sem questioná-la. Diferentemente, o método dialético, ligado à *noêsis*, tomaria as hipóteses e as imagens como o que realmente são – seres dependentes daquilo que é – e buscariam sempre o princípio anterior

[106] Para pensar o papel da alma para o conhecimento, ver *Féd.*72 e 77. 74a9-b3,76c10-d5.
[107] De acordo com Fronterotta (2010; 2007), por exemplo, não haveria necessidade de supor uma hierarquia entre *noêsis* e *dianoia,* porque não há diferença de objetos, uma vez que ambas se referem às Formas. Isso indicaria que o tipo de diferença entre *noêsis* e *dianoia* seria uma de método enquanto a diferença entre *pistis e eikasia* seria sim entre objetos (imagens e corpos sensíveis). Ver, por exemplo, *Rep.* 511c-d. A passagem deixa em aberto a questão quanto ao tipo de conhecimento que estaria envolvido na *noêsis,* se seria um conhecimento proposicional ou não-proposicional.
[108] Estamos tratando as Formas matemáticas como detentoras do mesmo *status* de qualquer outra forma. Ver *Rep.* 510d-e.

de cada hipótese, até chegar a um princípio não hipotético. Nesse sentido, o método dialético se refere e opera somente por entre as Formas[109], elas mesmas.

As passagens citadas da *República* parecem traçar uma distinção clara entre os objetos de conhecimento e os objetos de opinião e seus respectivos estágios cognitivos, os quais podem ser classificados de três modos. O primeiro modo de classifica-lo seria toma-lo como um conhecimento adquirido por ensinamento e expresso por sentenças do tipo "saber que algo é tal" *(knowing that...)*, isto é, um conhecimento articulado por sentenças predicativas do tipo "*s* é *p"*. O segundo modo de conhecimento seria o que sabe "como" realizar alguma coisa, adquirido por experiência e expresso por uma habilidade técnica, do tipo "saber como fazer algo" (*knowing how)*. Finalmente, o terceiro modo seria aquele que temos sobre alguma pessoa, adquirido por familiaridade ou contato, o "saber quem alguém é" (*knowledge by aquaintance)*[110]. Embora a variedade de interpretações presente na literatura secundária seja grande, o conhecimento das Formas é usualmente enquadrado dentro dessa tipologia de conhecimento[111].

---

[109] Apesar de afirmar que as Formas são tomadas 'entre si', isso não necessariamente requer um contato direto com as Formas de tal modo que prescinda da linguagem. Tudo o que é afirmado é que o conhecimento noético não pode operar nem por imagens, como sombras ou desenhos, nem por objetos sensíveis, como artefatos e seres vivos. No entanto, não parece haver nenhuma restrição necessária ao o *logos,* visto que, ao menos nesse contexto, ele não aparece como uma instância sensível defectiva. Devemos nos questionar o porquê de *logos* não ser nem mesmo citado aqui, mas, de todo modo, parece-nos exagerada a leitura que exige que o conhecimento noético seja extra-proposicional.

[110] John Lyons (1963), propõe um guia de leitura para os diferentes termos gregos associados ao conhecimento. O autor identifica pares conceituais formados pelos verbos e seus respectivos substantivos, tal que *gignoskein* aparece associado ao termo *gnosis, eidenai* a *epistêmê* e *epistasthai* a *technê*. Nesse momento, Lyons afirmou ser impossível traduzi-los tais e quais para o inglês. Em 1981, porém, o autor revisa sua tese em um artigo, e afirma ser possível equiparar esses pares conceituais gregos com os conceitos de *troika* do conhecimento de tipos, tais como os *knowledge that, knowledge how* e *knowledge by acquaintance*. Com isso, *epistêmê* estaria completamente restrita a uma forma de conhecimento proposicional. Recentemente, Rowett (2018), questionando a visão de 1981 de Lyons, argumenta a favor de uma leitura em que, embora termos gregos associados ao conhecimento não possuam equivalentes perfeitos na língua inglesa, eles possam ser traduzidos de acordo com a construção circunstanciada dos sentidos em cada contexto específico.

[111] Existem basicamente três grandes correntes interpretativas. A primeira, e mais antiga, seria uma leitura das Formas com implicações metafísicas, cunhando uma ontologia dualista. Segundo esta visão, Platão seria um realista, e as Formas existiriam por si mesmas, independente da mente humana, e deteriam a verdade e o ser das coisas sensíveis, aquelas que sempre apenas devêm. As Formas, em todos os diálogos platônicos seriam objetos paradigmáticos. Com essa visão, encontraríamos autores como Cornford (1936), Gerson (2004), Chappell (2013), Fronterotta (2001). Outros autores, por mais que considerem que esse tipo de noção de conhecimento esteja restrita aos diálogos médios de Platão, reconhecem que, nesse contexto, o conhecimento das formas seria por contato ou familiaridade (*knowledge by acquaintance),* similar ao conhecimento que temos de uma pessoa, de um conhecido amigo, por exemplo, e, portanto, seria não proposicional. Nessa mesma direção, encontramos as leituras de Bluck (1955; 1963) e McDowell (1973). Em segundo lugar, teríamos uma visão desenvolvimentista da teoria das ideias platônicas, bastante influenciadas por Ryle (1939; 1966). Segundo essa leitura, a implicação metafísica das formas estaria restrita ao chamado período 'médio' de Platão. A partir do *Teeteto* e do *Sofista*, Platão teria tido uma 'virada linguística', a partir da qual a noção de conhecimento estaria restrita ao conhecimento das proposições verdadeiras. Nesse contexto, o conhecimento poderia estar associado à noção de uma crença justificada. Em terceiro lugar, teríamos a leitura de Gail Fine (1978; 1990; 1993) para quem, desde os primeiros diálogos, como no *Mênon*, poderíamos encontrar a noção de conhecimento como crenças verdadeiras e justificadas. Desse modo, o

Recuperamos, em linhas gerais, a cisão entre o inteligível e o sensível, e sua correspondente cisão ontológica, esquematizando uma estrutura paralela entre ambas. Resta, todavia, analisar como essas estruturas paralelas são capazes de agir e ser afetadas umas pelas as outras, dado que há Formas separadas.

3.1.3 As Formas como causas

Nas seções anteriores, vimos a necessidade de as Formas serem aquilo a que os particulares devem a sua existência e os seus atributos, além de serem o núcleo de inteligibilidade a partir do qual é possível explicar o funcionamento da realidade sensível. É pouco claro, porém, como as Formas – tendo a caracterização de imutáveis, primárias, puras e incompostas –, podem ser as responsáveis pelas características que os particulares detêm. Os termos empregados para designar a *participação (metalambanein/ metexein)* dos particulares nas Formas são pouco esclarecedores. Tudo o que Sócrates nos informa é que há uma "presença" ou "comunicação" dos causados nas coisas que são elas mesmas.

> ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως †προσγενομένη[112]·(*Féd.*100d4-6).
>
> Que nenhuma outra [coisa] a faça[113] bela a não ser *a presença, a comunicação* ou por qualquer outra coisa ou *meio de acréscimo* daquilo na Beleza ela mesma (*Féd.*100d4-6, tradução nossa).
>
> καὶ μέγα ἂν βοφῃς ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ, καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν (Féd.100d2-5)

---

conhecimento seria de proposições verdadeiras acerca das formas. Ver também Sorabji 2006 p. 300, quem defende que o conhecimento das Formas em Platão seria não-discursivo, ainda que proposicional. Recentemente, Rowett (2018), analisando o conhecimento em Platão defendeu que o termo *epistêmê* teria uma precisão moderadamente técnica, a depender da passagem e não se encaixaria em nenhum dos três tipos de conhecimento reconhecidos pela filosofia analítica. A autora defende que o conhecimento das formas não poderia ser encaixado com exata precisão em nenhuma dessas três categorias modernas de conhecimento. Platão estaria cunhando uma noção de conhecimento conceitual genérico, não-proposicional, e anterior aos demais tipos, que permite reconhecer uma instância particular ou *token* como caindo sob um tipo genérico (Rowett, 1998, P4).

[112] Seguindo Bluck (1955) e Gallop (2002, p. 324-237), mantivemos a versão dos manuscritos com *prosgignomenê,* ao invés de aceitar a correção de Wyttenbach por *prosagoreuô* seguida por Burnet (1911 p.111). Pensamos não haver razões suficientes para questionar a autoridade dos manuscritos apenas com base em passagens paralelas de outros diálogos. Há que se considerar também que a frase mantém perfeito sentido com *prosgignomai*, dado o contexto com *paraousia* e *koionia.* Não há razões para supor que se esteja referindo apenas aos nomes. Como vimos, no *Hípias Maior,* foi mobilizado o vocabulário de ser 'adicionado' para se referir a aquilo pelo qual algo invariavelmente é de tal modo. Ver os usos de *proseimi* em *Hip. Mai.* 293 e ; *prosgignomai* em *Hip. Mai.* 292d.

[113] O poder causal das Formas pode ser notado por diferentes evidências textuais, seja pelo uso do dativo instrumental, pelas expressões causais com *dia* + acusativo ou *hupo* + genitivo, ou, finalmente, pela expressão das Formas como o *aition,* o elemento responsável, pela característica dos particulares. Ademais, o vocabulário de *poiein* no contexto do *Fédon* indica causar.

> E não gritarias que não conheces outro modo como cada [coisa] se gera, a não ser pela participação da essência particular de cada uma da qual participa, em [casos] desse tipo, não tomarias qualquer outra causa do dois ser gerado a não ser a participação na dualidade; (Féd.100d2-5, tradução nossa).

De todo modo, o papel causal das Formas é reforçado no *Fédon*, no contexto da "segunda navegação" (*deuteros plous*, *Féd.* 96a-102a) socrática. Platão recupera a própria biografia intelectual de Sócrates para afirmar que sempre buscara o conhecimento das causas a fim de fornecer as verdadeiras explicações para os mais diversos fenômenos, primeiro por meio do estudo da natureza (*peri phuseôs historia. Féd.* 96a-97b), ao qual teria se dedicado em sua juventude, seguido da investigação pelo *logos.* Quando jovem, Sócrates teria buscado a razão das coisas existirem e acontecerem em fenômenos naturais, materiais ou perceptivos. Por exemplo, para explicar porque o homem cresce, a resposta seria *pela comida*. Ou, para explicar porque alguém se mostra mais alto que outra pessoa, a resposta seria *por uma cabeça,* isto é, a unidade de medida de altura da época (*Féd.* 96d7-e5). Das posições citadas por Sócrates, a de Anaxágoras aparecia como a mais promissora, pois o mundo seria produto de uma organização inteligente (*nous).* No entanto, Sócrates se mostra decepcionado ao ler suas obras porque, ao contrário de sua expectativa inicial, Anaxágoras similarmente recorreria a elementos materiais, como a água, o ar ou o éter, por exemplo, para dar suas explicações. Ocorre que essas explicações se mostram insuficientes porque não apresentam uma causa que sirva como padrão único, necessário e estável para os fenômenos ocorrerem do modo como ocorrem. Esse seria o padrão buscado por Sócrates, justamente por ser o único a assegurar um conhecimento preciso e certeiro. A rechaça das causas materiais como o tipo de explicação buscado por Sócrates é atestada pelo próprio exemplo da prisão de Sócrates. Se tentarmos explicar a situação em que Sócrates se encontra naquele momento dramático do diálogo – o de estar acorrentado à espera de sua execução – com alguma espécie de elemento material, tal como a voz, o ar, os sons, ou qualquer outra coisa do mesmo tipo – jamais chegaremos à verdadeira causa, que foi os atenienses haverem condenando-o de comum acordo, segundo suas leis e costumes. Desse modo, fica claro que os elementos materiais, como ossos e corrente, são os movidos, de um lado, por aquilo que Sócrates crê ser o melhor, que é seguir as leis e, de outro, por aquilo que os atenienses acreditaram ser o melhor. Sócrates só se encontra naquela situação porque lhe parece melhor e mais justo se submeter às leis e não fugir, como ficou claro no diálogo *Críton*. Parece evidente que ossos, pernas e correntes estão envolvidos no processo para Sócrates estar na prisão, porém, não se pode afirmar que é "por causa disso" que está na situação em que está.

Sócrates deixa claro que entende a causa de ele estar na situação em que se encontra como fruto de sua própria escolha, com base no que lhe parece melhor (*Féd.* 99b2) e todo esse exemplo parece ser mobilizado por Platão para mostrar que o tipo de causa buscada não pode ser uma causa material, nem eficiente, mas, deve ser uma causa que se aproximaria do que entendemos por formal ou final[114]. A noção de causa (*aition* e *aitia)* no *Fédon* é bastante complexa e exigirá a análise de outras passagens, tal como as seguintes.

> ἀλλ’ ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά. (*Féd.* 100d6-7).
>
> Mas, [dirás] que é em virtude do belo que todas as coisas belas [são] belas (*Féd.* 100d6-7, tradução nossa).
>
> ἀλλ’ ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὁτῳοῦν ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά· ἢ οὐ καὶ σοὶ δοκεῖ;
> Δοκεῖ.
> Καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω, καὶ σμικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω;
> Ναί. (*Féd.* 100d10-e7)
>
> Antes, com segurança, tanto eu como qualquer outro poderá responder que é pela beleza que as coisas belas [são] belas: ou não te parece?
> Parece
> Logo, [não é] por conta da grandeza que as coisas grandes são grandes e o maior, o maior, e [nem é] por conta da pequenez as coisas menores são menores?” (*Féd.* 100d10-e7, tradução nossa).

Para que algo seja considerado uma causa, deve seguir três princípios básicos, segundo o *Fédon.* Primeiro, tudo o que é de certo tipo deve causar algo de igual tipo, ou, em outras palavras, “semelhante gera semelhante”. Isso pode soar como uma causa ‘formal’ de tipo aristotélica, mas não é exatamente o mesmo. Como nos lembra Sedley (1998), Platão mobiliza um vocabulário jurídico ao buscar acusar “o culpado” (*to aition)* por determinado acontecimento. Segundo, fenômenos contrários não podem causar uma mesma coisa, ou, dito de outro modo, causas opostas não podem gerar um mesmo efeito. Por fim, em terceiro lugar, para que algo seja uma causa, ela não pode gerar efeitos opostos. Os elementos materiais se mostraram insuficientes como causas justamente por falhar em atender esses requisitos e se

[114] Isso se formos pensar na doutrina clássica das quatro causas aristotélicas, tal como descrito, sobretudo, na *Física* II, 3 e na *Metafísica*, Livro delta 2. No entanto, as causas platônicas parecem não serem equivalentes nem às causas aristotélicas, nem uma espécie de causa necessária e suficiente. O contexto platônico estaria mais próximo do vocabulário mais antigo judicial *(to aition*), segundo o qual apontar “a causa” é apontar o “culpado”, um elemento único causador, uma coisa responsável por. A distinção entre causas necessárias e suficientes tampouco seria a mais adequada para o contexto platônico na medida em que causas seriam “coisas” e não “condições”. Para esta interpretação de causas platônicas, ver Sedley (1998). Platão estaria, por analogia com os fenômenos observáveis e materiais, transpondo para as Formas uma certa noção de causalidade como se observaria, por exemplo, em uma relação de causa-efeito em um caso hipotético da doçura de um doce. Do mesmo modo como para a doçura de uma coisa doce encontramos o açúcar como aquele elemento causador da doçura, assim também toda “doçura-em-nós” teria um elemento causador, a “Forma da doçura”.

desejamos explicar o porquê dos acontecimentos, devemos buscar outro elemento. Por exemplo, se desejarmos explicar por que algo particular belo é belo, não se pode admitir que seja "por ser brilhante", ou "por ter o formato tal". Devemos buscar refúgio na afirmação segura de que ela é bela "por participar da beleza". Essa hipótese segura (*asphales hupothesis Féd.* 101d2), porém, poderia recair em uma mera tautologia, falhando em ser uma explicação, pois seria em nada informativa e demasiadamente trivial.

Talvez para evitar que isso ocorra, mais adiante, Platão, na voz de Sócrates, refine a sua noção de causalidade, adotando uma versão mais cautelosa[115] do papel causal das Formas. Nas seções finais do *Fédon,* Platão sugere que as coisas que são de um certo modo são de tal modo pela presença de algo que é essencialmente portador da propriedade de igual nome que a Forma, ela mesma. O caso paradigmático para exemplificar essa causalidade refinada seria o fogo. Sendo essencialmente quente, o fogo, pela sua presença, torna quente as coisas capazes de serem quentes. Esse refinamento causal depende da diferenciação das propriedades enquanto Formas "elas mesmas" (*auto kath'hauto)* e das propriedades enquanto instanciadas "nas coisas" (*en autois).* Essa aparição das propriedades nas coisas ocorre também quando Sócrates menciona a Grandeza e da Pequenez, na passagem já citada na seção anterior. Havíamos visto que o fato de Símias ser maior que Sócrates, mas menor que Fédon, deve-se à participação de cada um deles tanto na Grandeza quanto na Pequenez. Nesse contexto, Sócrates diz.

> Οὕτως ἄρα ὁ Σιμμίας ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι, ἐν μέσῳ ὢν ἀμφοτέρων, τοῦ μὲν τῷ μεγέθει ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα ὑπέχων, τῷ δὲ τὸ μέγεθος τῆς σμικρότητος παρέχων ὑπερέχον (*Fed.* 102c10-d2).
>
> Logo, desse modo Símias admite o título tanto de pequeno como de grande, ao mesmo tempo, por estar simultaneamente no meio dos dois e oferecendo sua pequenez a ser excedida por aquele [Fédon], enquanto dispõe sua grandeza para exceder a pequenez do outro [Sócrates]. (*Fed.* 102c10-d2, tradução nossa).
>
> ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ' ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέχεσθαι τὸ σμικρὸν οὐδ' ἐθέλειν ὑπερέχεσθαι, ἀλλὰ δυοῖν τὸ ἕτερον, ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν ὅταν αὐτῷ προσίῃ τὸ ἐναντίον, τὸ σμικρόν, ἢ προσελθόντος ἐκείνου ἀπολωλέναι· ὑπομένον δὲ καὶ δεξάμενον τὴν σμικρότητα οὐκ ἐθέλειν εἶναι ἕτερον ἢ ὅπερ ἦν. ὥσπερ ἐγὼ δεξάμενος καὶ ὑπομείνας τὴν σμικρότητα, καὶ ἔτι ὢν ὅσπερ εἰμί, οὗτος ὁ αὐτὸς σμικρός εἰμι· ἐκεῖνο δὲ οὐ τετόλμηκεν μέγα ὂν σμικρὸν εἶναι· ὡς δ' αὕτως καὶ τὸ σμικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν οὐκ ἐθέλει ποτὲ μέγα γίγνεσθαι οὐδὲ εἶναι, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίων, ἔτι ὂν ὅπερ ἦν, ἅμα τοὐναντίον γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι, ἀλλ' ἤτοι ἀπέρχεται ἢ ἀπόλλυται ἐν τούτῳ τῷ παθήματι. (*Féd.* 102d6-103a1)

[115] Seguindo Sedley (1998). Ver a passagem *Fed.*105b-c onde Sócrates claramente reformula o seu primeiro princípio.

> Pois me parece que *não só* a Grandeza, ela mesma (*auto to megethos)* de nenhum modo aspira a ser grande e pequena ao mesmo tempo, *mas também* a própria grandeza em nós (*to em hemin megethos)* jamais aceita a pequenez, nem admite ser excedida. De duas, uma: ou ela foge e se retira sempre que o seu contrário se aproxime, ou com a sua chegada, se destrói. [Ela – i.e. a grandeza em nós –] não aspira admitir e receber a pequenez, [de modo a] ser diverso do que era, do mesmo modo como eu, por exemplo, [posso] admitir e receber a pequenez, e ainda ser o mesmo como sou: pequeno, enquanto aquela [i.e. a granzeda-em-nós], por sua vez, sendo grande, jamais suporta ser pequena. Assim também, o pequeno em nós nunca almeja se tornar ou ser grande, nem pode nenhum outro contrário ainda ser o que era e ao mesmo tempo se tornar, e ser, o seu contrário, mas ou vai embora ou perece quando isso lhe acontece. (*Féd.* 102d6-103a1, tradução nossa).

A passagem evidencia que há, de um lado, propriedades que são elas mesmas, de outro, propriedades instanciadas, ou 'em nós', embora não seja esclarecida com precisão a natureza dessa diferença. As Formas, elas mesmas, eram, segundo a caracterização precedente, entidades que repousariam apartadas dos particulares sensíveis[116], visto que são seres em sentido pleno, sempre iguais a si mesmos, puros, incompostos, incorpóreos, imateriais, independentes, absolutos e desprovidos de qualificações. Seja qual for a natureza das propriedades instanciadas, deve haver ao menos uma diferença em comparação às Formas elas mesmas, pois, enquanto estas são separadas, aquelas atuam em contato direto com os particulares sensíveis e com a matéria. Com o intuito de explicar a relação entre Formas, propriedades instanciadas e particulares, vejamos como um dado particular é capaz de receber estados contrários, tais como a grandeza e a pequenez. Nesses casos, devemos identificar as Formas com a Grandeza-em-si e a Pequenez-em-si, as propriedades instanciadas como a grandeza-em-nós e a pequenez em-nós e os particulares com Sócrates, *Fédon* ou *Símias*. No caso de Sócrates sofrer uma alteração com relação ao seu tamanho, seja porque cresceu, ou porque está sendo comparado com dois objetos de tamanhos variados, há duas alternativas explicativas: ou a grandeza-em-nós sai de cena, retraindo-se quando seu contrário se aproxima, ou ela se destrói, cessando de existir. Em qualquer circunstância, porém, será inadmissível, que a grandeza seja pequena ou que qualquer propriedade venha a ser o que não é. Sumariamente, a diferença básica entre um particular e a propriedade instanciada se constrói na medida em que Sócrates pode se tornar pequeno ou grande[117] "sem deixar de ser o que é", enquanto a grandeza, como tal, nunca pode ser

[116] Esse tema será tratado em detalhe na próxima seção.

[117] Isso é o que ficou conhecido como copresença de opostos, ou de contrários. Todavia, em nenhuma hipótese, será admitido um particular que detenha propriedades contrárias ao mesmo tempo, segundo o mesmo princípio, com relação a mesma parte e aspecto de si. Ver *Rep. IV* 436b, passagem na qual alguns intérpretes veem a primeira ocorrência do Princípio de não contradição, visto que Platão afirma ser impossível a uma certa coisa causar e ser afetado por contrários, "ao mesmo tempo, em relação ao mesmo [aspecto] e de com base no mesmo [princípio]"

pequena[118]. Como fica claro pela última frase da passagem acima citada (*Féd.* 102e9-103a1), essa inadmissibilidade de contrários vale tanto para as propriedades elas mesmas, como para as instanciadas. Desse modo, por mais que um particular sensível, portador de certa propriedade, seja capaz de receber o estado contrário dela, a propriedade não sofrerá qualquer alteração. Logo, Formas e propriedades instanciadas são incapazes de portar qualquer determinação que fira o que elas essencialmente são, como ocorreria caso comportassem a propriedade contrária.

Fica evidente, então, que uma propriedade – seja ela ela mesma ou em nós –, jamais admitirá o seu contrário, retraindo ou se destruindo[119] quando o contrário se aproxima. Finalmente, o refinamento da noção de causalidade, a partir das propriedades-em-nós como causas, será pensada a partir do exemplo do quente e frio. Sócrates parte da distinção entre as propriedades contrárias e as coisas sensíveis que comportam esses contrários, fazendo uso do caso do calor e do frio. Nesse caso, teríamos o par de contrários quente-frio, sendo "o calor" e "a frieza" as propriedades, de um lado, e os receptáculos dessas propriedades, de outro – por exemplo, a neve e o fogo. O calor não é o mesmo que fogo, assim como a frieza não é o mesmo que a neve. Entretanto, a neve e o fogo são elementos que se assemelham às propriedades na medida em que tampouco comportam o seu estado contrário. A neve, enquanto neve, jamais poderá ser quente, pois, quando recebe calor, ela derrete e se destrói. O mesmo passaria com o fogo, o qual, na presença do frio se destrói ao se apagar.

> Ἔστιν ἄρα, ἦ δ' ὅς, περὶ ἔνια τῶν τοιούτων, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεί, ὅτανπερ ᾖ. (*Féd.*103 e1-5).
>
> Logo, com respeito a alguns [casos] desse tipo, acontece de não ser somente a Forma, ela mesma, digna de conservar por todo o sempre o próprio nome, mas também algo outro que, sem ser aquela [forma], tem sempre a figura daquilo, por quanto exista (*Féd.*103 e1-5, tradução nossa).

O tipo ao qual Sócrates se refere é aquele que (i) possui um oposto, (ii) conserva sempre o nome com que o designamos, (iii) destrói-se ou retrai-se quando o estado contrário se aproxima (*Féd.* 103e9-104a). Esses três critérios são obedecidos pelas Formas, elas mesmas, mas não exclusivamente por elas. O fogo em relação ao calor, a neve em relação ao frio, a tríade em relação ao três, a febre em relação a enfermidade e a alma em relação à vida – todos fariam parte de um tipo de coisas que portam essencialmente essas características, embora não se

(*kata tauton ge kai pros tauton ouk ethelêsei hama).*

[118] Lembrando que nunca o contrário pode ser o contrário de si mesmo. Ver *Féd.* 103c6.

[119] Isso seria evidentemente uma diferença entre as propriedades em-si mesmas e em-nós, perecível e eterna.

confundam[120]. Em todos os casos mencionados, a coisa particular não pode permanecer o que essencialmente é, caso a propriedade seja destruída ou se retire e, por isso, seria um *portador essencial* dela[121]. Logo, os portadores essenciais são elementos que, à semelhança das Formas, não admitem o estado contrário à propriedade que essencialmente carregam (*Féd.* 105d).

Resgatamos aqui as noções de "portadores essenciais"[122] de modo a refletir sobre o sentido de "grandeza-em-Símias", "em-nós" ou, ainda, "nas coisas"[123]. Não nos parece que estaria implicada, com isso, uma revisão da separação das Formas, de modo a serem inerentes. Tampouco parece ser necessário assumir haver uma espécie de "semi-ideia"[124] ou pressupor a existência de seres intermediários com peso ontológico distinto dos particulares e das Formas. Talvez baste admitir que esses "portadores essenciais", tais como exploradas aqui, seguindo a interpretação de Sedley (1998; 2018), sejam particulares que atuam como causa nas realidades sensíveis. Enquanto particular, um portador essencial ainda é capaz de receber estados contrários. Sua peculiaridade reside no fato apenas de não poder receber o estado contrário da propriedade da qual é portador essencial. Por exemplo, um punhado de neve, por mais que nunca venha a ser quente, ainda será capaz de receber outros contrários, tal como estar ao lado de Símias, mas em cima do chão, ou ser grande em relação a uma coisa, pequeno em relação a outro e assim por diante. Nada muda em relação à sua característica essencial, pois, a neve, enquanto exista, será inegavelmente fria e esfriará tudo o que se aproxima dela, em alguma medida. Talvez o caso mais problemático seja o da tríade. Pois parece pouco plausível que tenhamos uma tríade material e concreta que causa o ser ímpar nas coisas que são três, por exemplo, uma tríade material que causa o ser três a três bonecas ou a três maçãs. Adicionalmente, se aceitarmos que portadores essenciais são particulares sensíveis, resta garantir que, com isso, não se obtenha uma explicação apenas material, e que não se recaia em problemas semelhantes aos das causas identificadas pelos pensadores pré-socráticos. Contudo, é possível notar que um portador essencial não produziria efeitos opostos – visto que onde quer que estejam presentes, sempre causam o mesmo efeito –, nem seriam causas opostas causando

[120] Ver *Féd.* 104d "forçam as coisas de que elas se apoderam a conservar tanto a sua própria forma como a que sempre lhes é contrária".
[121] É o que o Sedley (2018) chama de "portadores essenciais" ou *essential bearers*.
[122] Sedley (2018).
[123] Tomamos a diferenciação entre as *propriedades-em-si* e *nas-coisas* mais a partir do exemplo do calor e do fogo, do que, por exemplo, a disputada passagem das "pedras e gravetos iguais" (*Féd.* 74a9-c1), na qual há a ocorrência curiosa do plural de *auta ta isa*, ou "os iguais eles mesmos". Como argumenta Sedley (2007), esse plural parece simplesmente indicar que a igualdade, sendo um termo relacional, requer gramaticalmente um plural, embora a Forma da igualdade seja, ela mesma, paradigmaticamente uma.
[124] Rejeitamos que as Formas matemáticas sejam formas intermediárias, visto que essa pressuposição levaria facilmente a um problema de regressão infinita.

um mesmo efeito e, de fato, teríamos um semelhante gerando semelhante. Portanto, é plausível que receba o título de causa, em termos platônicos.

Para operacionalizar esses portadores essenciais como causas e entender o vocabulário mobilizado, podemos retomar, uma vez mais, o caso da grandeza, uma propriedade que, como vimos, pode ser considerada como a Grandeza-em-si, enquanto Forma, e que se apresenta no mundo sensível como "grandeza-em-nós" ou "grandeza-em-Símias", por exemplo. Símias é um particular sensível capaz de receber propriedades contrárias, tal como "grandeza-em-Símias" e "pequenez-em-Símias" ao mesmo tempo, visto que "grandeza" não é um atributo essencial à natureza de Símias. Se dissermos que a "grandeza-em-Símias" se destruiu, significa que Símias mudou de tamanho, cresceu, por exemplo. Se, por outro lado, dissermos que esse atributo se retraiu, significa que ele deixou de estar ativo, quando, por exemplo, Símias é comparado a algo que é maior que ele. Nesse caso, a propriedade ativada na relação passa a ser a sua oposta, a "pequenez-em-Símias". Ora, se as causas no mundo sensível são os portadores essenciais de uma certa Forma, teríamos de encontrar ao menos um elemento portador essencial para cada propriedade que aparece no mundo sensível. Assim como a febre é um portador essencial da doença – porque onde quer que se tenha febre, tem-se a doença, embora talvez não seja o único elemento causador de todas as doenças –, poderíamos supor, por exemplo, haver um portador essencial da doçura, tal como é o mel, ou mesmo o açúcar, ou qualquer outro elemento doce que fosse refinado até se tornar um algo cuja função é portar essencialmente a doçura. Voltando ao caso da grandeza-em-Símias, apesar de não termos um nome próprio para o seu portador essencial, deveríamos supor, se o argumento estiver correto, que há um elemento concreto responsável pela sua altura e grandeza atuais, presente em maior ou menor quantidade, tornando-o tão grande como é – assim como a presença de mais ou menor açúcar causaria um café mais ou menos doce, por exemplo.

De todo modo, ainda não está completamente esclarecido como esses portadores essenciais se relacionam com as próprias Formas e como eles receberem a propriedade que causam. Uma saída talvez fosse pensar que os portadores essenciais são aquilo que mais se aproxima do que uma Forma é, de modo completo e acabado, apresentando-se como as instanciações sensíveis mais semelhantes à Forma da propriedade que portam essencialmente, visto que são o mais simples e puras possíveis. Nesse cenário, poderíamos afirmar que as Formas, mesmo indiretamente, seriam causas na medida em que elas ordenam e atraem para si os particulares, que tendem ou aspiram ser como elas. Elas mesmas não agiriam como causas eficientes, nem se movimentariam, mas atrairiam os particulares e aproximaria a realidade sensível, material, mutável e relativa, constituindo, portanto, causas teleológicas. Nesse sentido,

"participar" significaria assemelhar-se e ser o mais possível o que somente as Formas são em sentido pleno.

3.2 A DEFINIÇÃO DE UMA FORMA

Após caracterizar alguns aspectos centrais da teoria das Formas, tal como apresentada nos diálogos médios, sob o ponto de vista ontológico, epistemológico e causal, cabe agora delinear o que devemos esperar de uma definição de uma Forma nesse novo contexto, averiguando suas condições de possibilidade e de qual tipo devemos esperar que seja.

3.2.1 A possibilidade da definição

Nos diálogos médios, Platão pode parecer ter abandonado o projeto definicional socrático em prol de sua própria filosofia das Formas. Tal suposição se sustentaria pela mudança da temática e da estrutura dramática dos diálogos, que não estariam mais focadas em responder sistematicamente à questão pelo "o que é", mas se lançariam a uma investigação propositiva tomando as Formas como hipóteses. A razão para essas mudanças, segundo uma certa interpretação, é atribuída ao fato das Formas serem, supostamente e por natureza, indefiníveis. Nosso intuito é propor uma leitura alternativa, por meio da qual, ao menos na *República,* encontramos, sim, a resposta para "o que é a justiça", dando continuidade à demanda definicional dos diálogos de juventude. Para tanto, tentaremos mostrar, nessa seção, que não há uma impossibilidade definicional das Formas por sua própria natureza.

Aquilo que chamamos aqui "definição" traduz um dos sentidos do termo grego *logos*[125]. A associação de *logos* e definição é certamente um dos sentidos mais fortes que se pode tirar a partir dos diálogos socráticos, tendo ressonâncias nos diálogos médios. Entretanto, não é o único sentido que *logos* pode adquirir nos diálogos platônicos. Há um sentido mais amplo, referindo-se a qualquer proposição, em forma de enunciados declarativos. Por extensão, *logos* é, por vezes, mobilizado como equivalente com a nossa noção de linguagem, recuperando

[125] De acordo com o dicionário *Liddel Scott*, o sentido mais usual de *logos* seria o de "cômputo", "cálculo" ou "conta" (*computation, reckoning*), seguido por "medida", "soma" ou qualquer resultado de cálculo. Na sequência, aparece o sentido de "estima", "consideração", "valor". Outro sentido é o de relação, correspondência ou proporção, como *ratio* matemática ou analogia. O próximo sentido é o de "explicação", ou a razão que oferecemos em um discurso para justificar um certo ocorrido. Dentro desse sentido, há o sentido lógico de "proposição" ou premissa de um silogismo. Também há o sentido de enredo de uma narrativa, ou como a narrativa toda, como fábula, estória ou um certo diálogo, um dito popular ou *prosa* (em oposição à poesia). *Logos* como debate, discussão, deliberação. *Logein* e *graphein* palavra falada em oposição à escrita. Parte da alma: *logistikon*, oposto ao *thumoides* e ao *epithumetikon*. *"Discoursive reasoning* (*opp. to intuition*)" (Arist. 1142a26; 1143b1). Vale ressaltar também os sentidos do verbo *legein,* do qual *logos* é derivado.

o sentido de *legein* como "articular pela linguagem", "discutir" e "deliberar". Há ainda o sentido de *logos* como faculdade da alma, chamada de (*logistikon)*, isto é, capaz de *(legein)*, entendido como raciocinar, contar, calcular, pensar ou ser dotado de razão. Em seguida, identificamos outros dois sentidos, talvez menos carregados de peso filosófico, que devemos levar em conta. O primeiro é contraposto a *(ergon)*, isto é, algo em palavra, e não em obra. Esse uso de *(logos)* é bastante popular e guarda uma acepção depreciativa, na medida em que aquilo que só é dito em palavra é normalmente é contraposto ao que realmente ocorre. O último é o sentido de *logos* como palavra falada, em oposição à escrita (*graphein,* tal como em *Fedr.* 276a).

O papel do *logos* nos diálogos médios é um tanto quanto ambivalente, ora aparecendo como deficiente, ora como o meio a ser privilegiado para o conhecimento e apreensão do verdadeiro.

Ao final do Livro V, tendo diferenciado conhecimento, opinião e ignorância, passa-se a explorar a natureza dos objetos de opinião. Sendo algo intermediário entre conhecimento e ignorância, o opinável também será constituído por objetos intermediários entre o que é e o que não é. A passagem a ser analisada se encontra justamente no contexto em que se delimita quais são esses objetos[126] e qual a diferença entre os amantes de espetáculos, ou de visões, (*philotheamôn)* e os amantes da sabedoria, ou o filósofo (*philósophos)*. O primeiro é caracterizado como aquele que opina, pois nega a existência de qualquer Forma e crê que a multiplicidade sensível é tudo o que existe no mundo, tomando-a como objeto de investigação. O segundo, por sua vez, é descrito como como aquele que realmente sabe, pois admite a existência das Formas, entidades que são sempre elas mesmas e do mesmo modo. Na sequência, Sócrates descreve qual é a natureza dos seres sensíveis que os amantes da opinião por objeto e constata que tudo o que é belo resulta tanto belo como feio, tudo o que é justo também injusto, e tudo o que é piedoso, impiedoso. E, finalmente, generaliza essa consequência.

> Καὶ μεγάλα δὴ καὶ σμικρὰ καὶ κοῦφα καὶ βαρέα μή τι μᾶλλον ἃ ἂν φήσωμεν, ταῦτα προσρηθήσεται ἢ τἀναντία;
> Οὔκ, ἀλλ' ἀεί, ἔφη, ἕκαστον ἀμφοτέρων ἕξεται.
> Πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο ὃ ἄν τις φῇ αὐτὸ εἶναι;
> Τοῖς ἐν ταῖς ἑστιάσεσιν, ἔφη, ἐπαμφοτερίζουσιν ἔοικεν, καὶ τῷ τῶν παίδων αἰνίγματι τῷ περὶ τοῦ εὐνούχου, τῆς βολῆς πέρι τῆς νυκτερίδος, ᾧ καὶ ἐφ' οὗ αὐτὸν αὐτὴν αἰνίττονται βαλεῖν· καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὔτ'εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον. (*Rep.* 479b5-c5)
>
> "Também quanto às coisas grandes, pequenas, leves e pesadas; podem ser em algo denominado mais tais coisas do que os seus opostos?"

[126] Ver *Rep.* 478d10-e3

> "Não, cada uma delas depende de ambas [denominações]"
> "Então, algum desses muitos é mais *o que alguém afirma que ele é* do que ele não é [o que se afirma que é]?"
> "Eles são como [piadas de] duplos sentidos com as quais se animam os banquetes ou como aquela charada infantil de adivinhar 'o que é o que é'– aquela sobre o morcego: quem, atirou o que nele, [apoiado] sobre o que?[127]. Pois essas coisas são indecidivelmente dúbias, isto é: ninguém é capaz de apreender nada fixamente, nem que são, nem que não são; nem que [são] ambas, nem que [não são] nenhuma [das duas]". (*Rep.* 479b5-c5, tradução nossa).

O trecho acima mostra as consequências da não admissão das Formas para a percepção e, sobretudo, para a própria linguagem. Quando estiver ancorada apenas em objetos sensíveis, a linguagem será passível de comportar contradições, afirmando (*phêmi/ prosagoreuô)* haver estados contrários em um mesmo objeto, ao mesmo tempo, quanto mesmo aspecto, etc. O impasse descrito na passagem acima citada (*Rep.* 479b5-c5) ocorreria, por exemplo, para um amante das visões, na medida em que ele se contentaria com as aparências e afirmaria que as coisas são pequenas e grandes ao mesmo tempo, por confiar na configuração sensível dos fenômenos. Aceitar os estados contrários como a realidade seria problemático porque sugeriria que devêssemos romper o princípio de não contradição, resultando em um estado de *aporia* indecidível. Ao invés disso, se admitirmos as Formas – levando em consideração suas características ontológicas tais como descritas nas seções precedentes, a saber, sendo seres sempre autoidênticos e imutáveis –, os particulares se mostrarão pequenos e grandes devido a dois elementos diversos, a saber, a grandeza e a pequenez neles, as quais, serão, elas mesmas, autoidênticas. Desse modo, está sutilmente implícito que a linguagem pode recair no mesmo problema dos sensíveis, estando também sujeita a se descolar do real estado de coisas e comportando falsidades ou meras aparências. Portanto, o que é *"afirmado"* de algo, não pode atuar sozinho como critério de verdade, visto que asserções contraditórias seriam como trocadilhos ambíguos, podendo ser tanto verdadeiras como falsas por haver razões suficientes para justificar ambas as posições.

O problema implícito na passagem supracitada da *República* (*Rep.* 479b5-c5) retoma uma das passagens analisadas nas seções anteriores do *Fédon*, a qual sugeria que nem sempre

[127] A resposta do trocadilho seria algo como "o eunuco que errou a mira ao atirar uma a pedra-pomes em um morcego empoleirado em um junco".

a linguagem reflete o verdadeiro[128], pois há a possibilidade de dizer o falso[129]. A fragilidade da linguagem seria notada, também no caso do *Fédon*, pela possibilidade de fazer asserções contrárias que descrevam corretamente o estado de coisas sensivelmente apreensíveis, por exemplo, ao dizer que Símias é grande e Símias é pequeno. Essa aparente *aporia*, porém, é solucionada quando consideramos suas qualificações, levando em conta que Símias é grande "em relação a Sócrates" e Símias é pequeno "em relação a Fédon". Essa aparente contradição ocorre pela natureza dos objetos particulares – a qual, como observamos nas seções anteriores, é capaz de comportar características contrárias –, ao passo que as Formas, elas mesmas, são incapazes de deter o seu contrário[130].

Para pensar o descompasso entre a linguagem e as coisas, podemos nos lembrar das lições do *Crátilo*. Em *Crát.* 438e2-39b9, fica patente a defasagem entre os nomes e o atual estado de coisas. Sócrates aparece, nesse diálogo, bastante pessimista com a possibilidade de construir o conhecimento fundamentado somente na análise dos nomes e suas etimologias, uma vez que eles nos mostram mudanças caóticas. No entanto, em *Crát.* 439b-440b, é dito que o "belo, ele mesmo" (*auto to kalon)* e "o bem, ele mesmo" (*auto t'agathon)* estão se referindo não aos particulares sensíveis, mas à realidade "a qual é sempre a mesma". A ligação entre o que dizemos ser as coisas "elas mesmas" com a realidade, será tratada também no *Crátilo*. Para além de saber se Platão endossa a tese segundo a qual a etimologia é um meio apropriado para se chegar à verdade dos fenômenos, é ventilada a hipótese de ter havido originalmente um legislador (um *nomothetês)* que teria nomeado as coisas olhando para as Formas, elas mesmas, e estabelecido os nomes das coisas de tal como que fossem ainda capazes de refletir essa

---

[128] A passagem a qual me refiro é: "então, se é assim como dizes, [se admitimos as Formas], sempre que digas que Símias é maior que Sócrates mas [que é] menor que Fédon, não queres dizer que nesse instante há duas coisas, a grandeza e a pequenez, que estão em Símias?'– 'Sim, isso mesmo' – 'No entanto,' ele disse 'concordas que a verdade sobre "Símias é maior que Sócrates" *não é expressada em essas palavras*? Pois, presumivelmente, não está na natureza de Símias, por ser Símias, o ser maior, mas antes, está na natureza da grandeza que ele acaba por possuir. E concordas ainda que, novamente, ele não é menor que Sócrates porque Sócrates é Sócrates, mas porque Sócrates tem pequenez relativa à grandeza dele?"102a10-c: Ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, ἐπεὶ αὐτῷ ταῦτα συνεχωρήθη, καὶ ὡμολογεῖτο εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν, τὸ δὴ μετὰ ταῦτα ἠρώτα, Εἰ δή, ἦ δ' ὅς, ταῦτα οὕτως λέγεις, ἆρ' οὐχ, ὅταν Σιμμίαν Σωκράτους φῇς μείζω εἶναι, Φαίδωνος δὲ ἐλάττω, λέγεις τότ' εἶναι ἐν τῷ Σιμμίᾳ ἀμφότερα, καὶ μέγεθος καὶ σμικρότητα; – Ἔγωγε. –Ἀλλὰ γάρ, ἦ δ' ὅς, ὁμολογεῖς τὸ τὸν Σιμμίαν ὑπερέχειν Σωκράτους οὐχ ὡς τοῖς ῥήμασι λέγεται οὕτω καὶ τὸ ἀληθὲς ἔχειν; οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν τούτῳ, τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων· οὐδ' αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν ὅτι Σωκράτης ὁ Σωκράτης ἐστίν, ἀλλ' ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος;

[129] Isto é contra os sofistas, contra Protágoras, etc.

[130] Há um grande debate em saber qual é o alcance das Formas. Sem dúvidas, há Formas de atributos tais como justiça, virtudes, beleza, bem. Se Sócrates pressupõe haver Formas de vícios, injustiça, feiura, já não é tão certo. Também é disputado se há Formas de elementos naturais e artefatos. Sedley (2013), por exemplo, considera que há uma Forma para cada termo geral. Fine (1978; 1990), por outro lado, pressupõe que há Formas apenas para propriedades dotadas de opostos.

natureza. Nesse sentido, cada nome se referia a uma e mesma coisa, de modo a possibilitar, por meio de uma análise da linguagem, a reconstrução do sentido originário. Se a linguagem ordinária é ambígua e equívoca, será devido a uma corrupção acidental do uso corrente, que deturpa seguidamente o seu sentido primevo. A corrupção é uma condição comum a todos os seres sensíveis, e a linguagem também está incluída. As mudanças decorrentes do uso comum ocorrem tão fortemente que podem encobrir o sentido originário quase completamente. Fora do contexto do *Crátilo*, cabe lembrar que o fenômeno da *epinomia*[131], como a nomeação dos particulares sensíveis de acordo com as Formas, é reiteradamente afirmado. Para que a ligação entre os "nomes" e a "natureza" seja possível, no entanto, dependemos de dois fatores básicos. Primeiro, temos que supor uma postulação originária dos nomes, feita por uma mente inteligente e organizativa, a partir da observação das Formas elas mesmas, não sendo fruto de qualquer arbítrio. Segundo, depende de uma mente filosófica treinada capaz de identificar o sentido originário em meio ao caos e resgatá-lo. O que vale para os *nomes,* no Crátilo, pode também valer para toda a linguagem e, inclusive, para as *definições.*

Se voltarmos à passagem do *Fédon,* a qual trata da grandeza-em-Símias, podemos notar que ela também evidencia uma ambivalência do *logos.* Por um lado, a linguagem comporta o falso, e permite não refletir o estado real, levando-nos a *aporias* e contradições. Por outro, Platão mostra que o estado de aporia não é permanente. A partir do raciocínio e do reconhecimento das Formas, é possível dissolver as aparentes contradições dos sentidos, sem ter que abrir mão de uma argumentação discursiva. Por esse raciocínio, quando, por exemplo, dizemos que Símias é tanto alto como baixo – uma vez que ele participa das duas propriedades –, basta refletir que exista uma Forma responsável por cada um desses estados contrários, e que "pequeno" não diz respeito à essência de Símias, de tal modo que ele é qualificado como pequeno em comparação a uma pessoa, enquanto grande em comparação a outra.

A dúvida em relação à capacidade do *logos* expressar o conhecimento é levantada no *Fédon,* em *Féd.* 96a-102a, em meio à já referida "segunda navegação"[132], na qual Sócrates apresenta a filosofia das Formas, postulando-as como as causas e os princípios a partir dos quais devemos construir o conhecimento. Ao recuperar sua trajetória intelectual, Sócrates diz.

> μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπειρήκη τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι πάσχουσιν·διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἤ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διενοήθην, καὶ ἔδεισα μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθείην βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἅπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δή μοι

[131] Ver Fed. 78d-e; 102b3, 103b8, Rep. 475e9-76a8,479d4.
[132] Ver seção 3.

> χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις. (Féd.99d5-100a2)
>
> Depois disso, após ter abandonado investigação das coisas que são, era necessário ter cuidado para não padecer do mesmo que padecem os espectadores de um sol em eclipse, pois alguns deles arruínam seus olhos, se não olharem para sua imagem na água ou sem algum outro material. Um pensamento similar cruzou minha mente, e eu temi que minha mente viesse a se cegar completamente caso eu olhasse diretamente para as coisas com meus olhos e tentasse apreende-las com cada um dos meus sentidos. Então, considerei que eu devesse buscar refúgio nos *logoi* e investigar neles a verdade das coisas. No entanto, talvez essa analogia seja inadequada, pois de nenhum modo admito que aquele que investigue as coisas com *logois* esteja lidando com imagens mais do que quem olha para os fatos (*erga)* (Féd.99d5-100a2, tradução nossa).

Na parte final do trecho, parece haver um paralelismo entre o *logos* e os *fatos*[133], entendidos como fenômenos sensíveis e parecem possuir, ao menos à primeira vista, um status ontológico similar, o qual seria o de cópias. Desse modo, seria inaceitável tomar as aparências particulares – seja em relação a seres sensíveis, seja quanto a objetos linguísticos, que são sempre relativos a algo outro e mutáveis – como os seres verdadeiros. Ao invés disso, devemos considerá-las como cópias e tentar, através de um processo depurativo, apreender quais são as suas semelhanças com as Formas.

O refúgio no *logos* não aparece como um caminho pior do que uma suposta observação direta dos fenômenos. Isto pode querer dizer que, apesar de eventuais limitações, os *logoi* conquanto estejam fundamentados e calcados sobre as Formas, não são piores do que os objetos sensíveis para nos levar à investigação das coisas que são. Ainda mais, é possível que o *logos,* seja entendido como linguagem ou como pensamento – possa ocupar um *status* privilegiado na construção do conhecimento, se refletirmos sobre qual deve ser o fiel da balança para determinar a verdade das coisas. Isso pode ser encontrado na *República,* ao final do Livro IV, quando Sócrates discorre sobre a possibilidade de efetivar, na prática, a cidade criada em

[133] Essa é uma passagem muito disputada, visto que não é claro o sentido de *logos,* nem se sua natureza é ou não deficiente para o conhecimento. Por ora, mantivemos o termo não traduzido, por crermos que precisaríamos de um aprofundamento maior do papel do *logos* para o conhecimento das Formas nos diálogos médios, como pretendemos desenvolver em estudos posteriores. Na passagem específica, pode significar "palavras", ou "discursos" justamente por essa contraposição comum entre "palavras" e "fatos", por outro, o dativo por sugerir que se esteja referindo ao raciocínio. Sobre a possibilidade do conhecimento pelo *logos,* ver Gerson (2004;2006) e no *Féd.* Ver Thanassas (2003), quem comenta a passagem e discute as diferentes posições usualmente adotadas. Sobre a falibilidade do *logos* em outro contexto, ver Ferrari (2018).

pensamento e tece uma consideração, em tom generalizante, quanto à natureza do que é discursivo e o que é "em ações".

> Ἆρ' οἷόν τέ τι πραχθῆναι ὡς λέγεται, ἢ φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κἂν εἰ μή τῳ δοκεῖ; ἀλλὰ σὺ πότερον ὁμολογεῖς οὕτως ἢ οὔ;
> Ὁμολογῶ, ἔφη. (*Rep*. 472e6-73c1)

> Acaso é possível realizar qualquer coisa na prática do mesmo modo como discursamos? Ou é da natureza da prática captar pior a verdade do que o pensamento[134] [o faz], mesmo que algumas pessoas não o achem? Concordarias com isso?
> Concordo, disse ele (*Rep.* 472e6-73c1, tradução nossa).

Segundo essa passagem, *logos* aparece em um lugar privilegiado para transmitir melhor a verdade das coisas do que a prática, articulando a mesma contraposição entre *logos* e *erga* da passagem do Eclipse do *Fédon.* Fica claro que a descrição do *Fédon* não atribui uma deficiência inerente à natureza do *logos.* Ao invés disso, leva-nos a crer que os objetos particulares sensíveis, dada sua natureza instável, não devem ser os referentes para o conhecimento, mas, sim, as Formas inteligíveis.

Todavia, cabe enfrentar outra passagem, frequentemente mobilizada para afirmar a suposta impossibilidade de descrever uma Forma, presente na "Sétima Carta"[135], em *Set. Car.* 341b-344e:

> Ἔστιν τῶν ὄντων ἑκάστῳ, δι' ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ' αὐτή – πέμπτον δ' αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστιν ὄν – ἓν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἴδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη. (*Sét. Cart.* 342a7- 342.b3)

> Há, em cada uma das coisas que são, três [elementos] por conta dos quais é necessário que o conhecimento surja. O quarto [elemento] é ele mesmo. Em quinto devemos colocar aquilo que, ele mesmo, é o cognoscível (*gnôston*) e o que é verdadeiramente (*alêtôs estin on*). Um é o nome (*onoma),* o segundo é o *logos,* o terceiro a imagem (*eidolon),* e o quarto o conhecimento (*epistêmê)*

---

[134] A tradução de *logos* por pensamento, nessa passagem, tampouco é incontestável. Porém, parece-nos que no contexto da *República* o sentido de *logos* estaria mais próximo a um princípio racional organizativo, pois somente a razão estaria inequivocamente ligada ao bem. A tradução mais usual, porém, é por "discursos", ou "palavras". Adam (1902 pp.328-329) esclarece que o ponto da passagem é menos o de ressaltar que o que é efetivado na prática é diferente do que o é no discurso – isso parece ser facilmente aceito –, mas, antes, mostrar que "o que é pelo discurso" tem maior aderência ao verdadeiro que o concreto. Isso é o que aparece como tema de controvérsia, o que "alguns não concordam", como é dito em *Rep.* 473a2-3. Levando esse comentário em consideração, se fossemos traduzir por *discurso,* teríamos que fazer a ressalva de se tratar de um discurso *verdadeiro* ou *verossímil.* Pareceu-nos melhor traduzir, portanto como pensamento, subentendendo "pensamento racional".

[135] Sobre a questão da autenticidade da sétima carta, ver Burnyeat & Frede (2015). Por mais que as *cartas* não tenham sido escritas diretamente por Platão, há certo consenso de que teriam sido feitas por algum de seus discípulos próximos. Ainda assim, há elementos na sétima carta que podem nos ajudar a ler questões subjacentes à filosofia platônica.

> (*Sét. Cart.* 342a7- 342.b3 Trad. De José Trindade Santos e Juvino Maia Jr, modificada).

Nesse contexto, encontramos a descrição de cinco elementos envolvidos no processo de apreensão das coisas: (i) o nome (*onoma)* da coisa; (ii) a definição[136] (*logos)* da coisa; (iii) desenhos e imagens[137] (*gôgraphoumenôn* e *ediola)* da coisa; (iv) a cognição da coisa (*epistêmê, nous* e *doxa*)*;* e, finalmente, (v) as coisas por si mesmas[138]. Desses cinco elementos, os quatro primeiros são modos de apreensão, e o quinto é o objeto de conhecimento. É digno de nota que o quarto elemento, isto é, a cognição da coisa, trata especificamente de processos *presentes na alma* (*en psuchais enon*), dentre os quais o *nous* é o mais semelhante às coisas que realmente são.

Para se alcançar o que é ele mesmo, em *Sét. Carta* 342d-e, é necessário que se obtenha os quatro elementos anteriores, embora isso talvez ainda não seja suficiente. Todos esses quatro elementos – o nome, a definição, os desenhos, imagens e os diversos estágios de cognição da coisa , ela mesma – falhariam, em algum grau, "por conta da fragilidade dos *logoi" (dia to tôn logôn asthenes Sét. Carta* 343a)[139], por serem sempre refutáveis pelos fatos ou por nos levar a *aporias*. A ênfase na *fragilidade (*ou obscuridade, *asapheia*) do discurso (*logos)*, como afirmado na sequência (*Sét. Carta* 343b6), está presente em uma das passagens que mais abre margem para interpretações intuitivistas de Platão. Segundo esse tipo de interpretação, a verdadeira cognição das Formas, por meio da *noesis*[140], seria dada, de modo súbito, tal como

---

[136] Pelo exemplo do círculo, apresentado em *Sét. Cart.* 342b4-c2, vemos que *logos* é mobilizado nesse contexto em seu sentido definicional.

[137] Quanto às imagens e desenhos, as críticas ao caráter mimético da pintura, por exemplo, presente na *República*, poderia servir de paralelo para mostrar como a passagem da *Sétima Carta* encontra similitudes em outros lugares. Assim o abismo entre imagens e real estado de coisas pode ser o maior em comparação com os anteriores. No entanto, também é verdade que encontramos, não só no *Mênon*, mas também na *República*, a utilização de imagens geométricas, por exemplo, para provar teoremas matemáticos verdadeiros acerca das formas. Isto é, até mesmo as formas mais afastadas da verdade, enquanto imagem, podem guardar similitudes e conduzir o pensamento para o caminho do conhecimento, desde que sejam pautadas e direcionadas pela Forma.

[138] Vale comparar esta passagem com *Leis* X: 895d4-e3.

[139] A fragilidade delas estaria no fato de talvez serem impossíveis de serem alcançadas. Isso é argumentado por alguns, pois Sócrates nunca chega a uma definição nos diálogos socráticos, apenas em *aporia*. Há comentadores que defendem não ser possível obter uma definição, em caráter definitivo e acabado, das Formas. Owen (1957) e White (1976) alegam que Platão negaria qualquer possibilidade de dizer qualquer coisa a respeito das Formas mais do que "a Forma F é F". Esse atomismo semântico é também defendido por Cherniss (1945 p.4-5), Freiländer (1991 p.102) e Shorey (1933, p.69). Outros enfatizam que tal posicionamento mostra a falência da busca por definições essenciais por serem impossíveis, mas que Platão responderia, nos diálogos médios, à pergunta pelo "o que é", embora não em forma de definições, abordagem defendida por Gonzalez (1998;2002) e, mais recentemente, por Rowett (2018).

[140] *Noêsis* é o a parte do conhecimento (*epistêmê)* que ocupa a ponta da linha dividida (*Rep.* 509d-511e). Alguns comentadores, como Fronterotta (2001;2007) e Gerson (2004; 2006), argumentam que esse tipo de conhecimento envolve uma dimensão não-proposicional. Esse tipo de conhecimento não-proposicional poderia estar ligado como sugere Fronterotta (2001, p 107ss.), com um tipo de intuição, ou uma apreensão repentina (*exaiphnês)* das Formas. Sobre a *noesis* como conhecimento intuitivo e sua relação com *logos*, ver Ferrari (2000;2018), Gonzalez (1998), Horn & Rapp (2005), Trabatoni (2006).

uma revelação e constituiria um certo conhecimento "intuitivo" inexprimível e não-proposicional.

No entanto, talvez não seja recomendável adotar uma leitura tão literal e carregada dessa passagem (*Sét. Carta.* 343b6), levando-se em conta que, de acordo com o que vimos do *Fédon*, as faculdades sensoriais não devem ser tomadas como o critério de verdade mais fiável. Ademais, é possível que as *aporias* possam ser apenas um momento necessário para um desenvolvimento dialético propositivo. Afirmar que o *logos* seja incapaz de oferecer "o que o ser é", "por si" (*to on/ auto kath'hauto*) e em sua totalidade, não implica, porém, que o *logos* seja de todo incapaz de mostrar-nos as características essenciais, ou a *ousia* de algo. Uma objeção de tal tipo só faria sentido se supusermos uma oposição forte entre qualidade (*to poion*) e "o que é" (*to on/ to de ti*). Nessa perspectiva, todos os modos de cognição seriam, em alguma medida, falhos para alcançar o "o que é" (*to on*) com a alma, seja por discursos ou pensamentos, seja por atos (*têi psuchêi logôi te kai kat'erga*), pois obteríamos apenas as qualidades (*to poion*) das coisas buscadas. Porém, essa oposição não precisa ser entendida como uma total incapacidade do pensamento (discurso, ou linguagem) de expressar o verdadeiro, uma vez que não se trata, nesse contexto platônico, de uma oposição entre essência e acidente[141].

A falibilidade desses elementos parece mostrar que tanto os nomes, como as imagens, as definições e até o conhecimento são ontologicamente dependentes do quinto elemento, aquilo que realmente é. Ainda que tomássemos "*logos*" por "linguagem", *logos* não seria, estritamente falando, uma imagem. No entanto, ocuparia um lugar análogo, por meio de uma relação de proporcionalidade. A linguagem estaria para a realidade das Formas assim como uma imagem (um reflexo de um animal, por exemplo) está para o seu original (o animal em questão). Todos os quatro primeiros elementos se referem às "coisas que são" para existirem. Levando-se em conta essas considerações, pode-se entender como – mesmo após apresentar certas ressalvas e limitações quanto às nossas capacidades perceptivas – é concedida a possibilidade do conhecimento verdadeiro aquele que possuir uma alma purificada e afim às Formas.

---

[141] Há alguns intérpretes que tomam a oposição *ti estin* e *poion estin* em Platão (desde os diálogos socráticos como no demais), como uma oposição entre essência e acidente, como, por exemplo, Hare (1985), em sua leitura de *Eutífron,* já entendia que essa era a oposição entre *ousia* e *pathê* ali envolvida. Essa visão tornou-se a quase consensual na literatura secundária. No entanto, mais recentemente, outras leituras matizam essa leitura, ao ressaltar que essa oposição é marcadamente aristotélica e exógena ao texto platônico. Rowett (2018; 53ss), por exemplo, afirma que a diferença entre as respostas demandadas pelas questões *ti esti* e *poion esti* reside no fato de que a segunda requer qualquer proposição verdadeira do tipo *s* é *p*, enquanto a segunda requer, dentre as possíveis respostas da primeira, aquela que define as características essenciais da coisa a ser definida. Assim, a descrição das *qualidades (poion)* de uma certa coisa pode nos apresentar também as suas propriedades essenciais dela, e não se restringe às acidentais.

> μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην (*Sét. Carta* 344b3-c1).
>
> Forçando cada um desses uns contra os outros, nomes e definições, visões e percepções, refutando com refutações cordiais, perguntando sem malevolência e usando bem da pergunta, brilha a sabedoria sobre cada uma dessas coisas e a compreensão, a qual avança o quanto mais pode a capacidade humana (*Sét. Carta* 344b3-c1 Trad. De José Trindade Santos e Juvino Maia Jr, modificada).

Desse modo, a passagem da "Sétima Carta" parece deixar espaço para que o conhecimento seja possível, desde que haja pessoas dotadas de almas preparadas, utilizando-se do método adequado, a partir de perguntas e respostas. Destarte, a passagem poderia não conflitar com o que encontramos, novamente, no *Fédon*. Encontramos, nesse diálogo, diferentes passagens em que o conhecimento é afirmado como possível de ser dado pelo *(logos)*. Somos informados que "algumas coisas que são" (*ti tôn ontôn Fed.* 65c3) são demonstráveis pelo raciocínio (*en tôi logizesthai Fed.* 65c2; *en tôi dianoeisthai Fed.* 66e10, *meta tou logismou Fed.* 66a1). Em *Fed.* 75d2, é afirmado que, se a alma for imortal e capaz de *anamnesis*, então será possível ter conhecimentos (*tas epistêmas)* acerca de tudo o que leva o título de "aquilo que é" (*auto ho esti...)* através de perguntas e respostas. Logo na sequência, em *Fed.* 76b[142], é dito que quem detém conhecimento é capaz de dar uma explicação (*logon didonai)* daquilo que sabe. Nesse sentido, o conhecimento é exprimível por um *(logos)*, aqui traduzido como "explicação" mediada pela linguagem, ou, pelo pensamento. Porém, como é possível identificar e oferecer o verdadeiro raciocínio que constitua uma explicação, ainda não está completamente claro. De todo modo, se há uma limitação para a aquisição do conhecimento, ela decorre da condição humana como sujeito cognoscente, e não constitui uma limitação intrínseca ao *logos* ou à natureza das Formas.

3.2.2 O que esperar de uma definição de uma Forma

[142] A possibilidade de oferecer o correto *logos* sobre a coisa é tratada no *Fédon*, quando da caracterização do filósofo como aquele capaz de purificar sua alma e separá-la do corpo, na medida do possível, porque a completa separação seria a morte, como está em *Fed.* 64d. Então, para que o conhecimento seja possível, é necessária a purificação da alma. Isso implica que o conhecimento completo seria propiciado apenas após a morte. Essa dificuldade é enfrentada com a doutrina da reminiscência *anamnesis*, presente não só no *Fédon*, mas também no *Mênon.* Se só é possível obter conhecimento completo quando mortos (quando a alma está separada do corpo) e a alma é imortal, então a alma sozinha adquire conhecimento. Quando a alma é reencarnada, ela esquece o que aprendeu antes, mas, é capaz de recuperá-la na medida em que pode reconhecer as Formas. Então, o conhecimento seria possível, embora, como, exatamente, esse reconhecimento ocorre seja um ponto disputado.

Ainda que não haja nenhuma limitação própria da natureza do *logos,* quanto à sua capacidade de exprimir a verdade, é fato que Platão se mostra muitas vezes pessimista em relação à possibilidade de chegarmos a um conhecimento completo das Formas, devido à natureza sensível de quem se dispõe a buscar o conhecimento, a qual é ontologicamente inferior à das Formas. Nesse sentido, se, por um lado, a definição é por si mesma possível, por outro, nós, como seres humanos sensíveis, corremos o risco de jamais alcançá-las por completo. Nesta seção, traçaremos uma rota que mostre qual é o tipo esperado de definição de modo a tornar o conhecimento acessível a nós, seres mortais e sensíveis.

Como vimos na seção anterior, o contexto dos diálogos médios parece sugerir que a linguagem só corresponderá ao real estado de coisas – possibilitando a definição de uma certa propriedade – mediante um conhecimento prévio das Formas. Somente após ter adquirido conhecimento e familiaridade com as Formas alguém pode capaz de oferecer uma explicação sob a condição de um *logos tês ousias (Rep*. 534b-c). Ao longo da caracterização das Formas no *Fédon,* é expressamente dito que elas são o *auto ho esti…* (*Féd.* 75d2) das coisas, constituindo a resposta à pergunta socrática *ti esti.* Isso quer dizer que as definições, ainda que não constituam todo o conteúdo dos conhecimentos, são o que traduz as verdades das Formas por meio de uma expressão linguística, ao menos em um nível *dianoético*[143]. Isto é, ainda que a definição faça parte do processo de conhecimento das Formas, ela não parece constituir sozinha todo o processo de conhecimento. Saber a fórmula definicional do que é a Grandeza, – que é "a capacidade de exceder", por exemplo, – apesar de um tanto quanto informativo e explicativo, não esgota o conhecimento do que é a Grandeza, pois, sendo uma Forma, requer que situemos onde ela se encontra no âmbito das próprias Formas[144]. É nesse sentido que se pode entender a diferença entre *tomar um atalho* para se chegar ao conhecimento de alguma qualidade da coisa, pressupondo a sua definição por um método hipotético, e percorrer um *"longo caminho"* pela via dialética até se chegar à definição. No caso da via dialética, por meio do conhecimento e familiaridade com todas as Formas, seríamos capazes de delimitá-las entre si e obter a definição não de apenas uma Forma, mas, sim, de qualquer uma delas.

A tarefa definicional em meio às Formas se mostrará difícil, pois, se as definições são parte do conhecimento, não poderão ter os particulares sensíveis como seus referentes, devido às notórias diferenças ontológicas e epistemológicas existentes. De acordo com a distinção ontológica das Formas, tal como vimos nas seções precedentes, o conhecimento é sempre

[143] Levando em consideração a distinção já tratada dos estágios de conhecimento da linha dividida do Livro VI da *República* (509d-511e).
[144] A ideia seria uma definição capaz de dar "o mapa ontológico", como defende Allen (1970).

referente ao que "realmente" é, e não referente aos sensíveis, visto que isso seria uma "opinião". Tomar os seres sensíveis para construir o conhecimento seria recair no erro dos "amantes das visões", que tomam as aparências como realidades e não se remetem ao que é, de fato, o real. Os seres particulares e sensíveis, como vimos, são dotados de uma natureza instável e desviante. Como aparece no *Fédon* (*Fed.* 75b1)[145], os particulares aspiram (*oregetai)* a ser como o que realmente é, mas, falham em alcançá-lo, permanecendo inferiores (*phaulateron).* A implicação disso para a construção das definições será que qualquer particular, por sua instabilidade, mutabilidade e relatividade ontológica, jamais preencherá adequadamente a descrição da essência de uma Forma. Não obstante, as definições devem ter um papel explicativo em relação aos particulares, de acordo com os critérios estabelecidos durante a nossa análise dos diálogos de juventude. Talvez seja nesse sentido que as Formas devam ser tomadas como paradigmáticas[146], ainda que não adotemos a interpretação das Formas como "supra-particulares".

Os particulares aparecem para seus observadores como algo diferente da realidade, não apenas pelos sentidos sensoriais, mas também pela linguagem. Do mesmo modo como os particulares são desviantes, a linguagem corrente também o é. Os nomes das Formas são empregados na linguagem corrente em diferentes modos, o que equivale a dizer que podem ter múltiplos sentidos dependendo do contexto utilizado. No entanto, devemos supor que as Formas são unívocas – dado que, por natureza, são sempre unas e iguais, independente do contexto. Sendo assim, a construção da definição deveria se dar a partir da identificação de um *definiendum* que fosse realmente uma Forma[147] e um *definiens* capaz de reter e expressar a essência dela, de maneira também unívoca. Uma definição assim estaria calcada nas Formas, ao mesmo tempo em que serviria de padrão explicativo os casos particulares, os quais são sempre ambíguos e relativos.

Destarte, por mais que o problema da definição seja tratado apenas lateralmente nos diálogos médios, parece haver espaço para pensarmos que ele siga sendo uma questão de fundo relevante, pressuposta no processo de conhecimento das Formas.

---

[145] Ross (1951) e Taylor (1969) compreendem "imperfeição" dos particulares em termos de "imitação". As Formas seriam particulares perfeitos enquanto os sensíveis seriam defectivos. Vlastos (1973) propõe outra interpretação, baseado na contraposição entre as propriedades qualificadas e *simpliciter*. Bostock (1986) argumenta que a diferença entre as Formas e os particulares não é de imperfeição ontológica, antes, é apenas uma questão de não identidade. Seria um critério pelo qual as coisas se aproximariam ou desviariam.

[146] *Féd.*65d9-66a8; 78e5-79a4; *Simp.* 202a2-9; *Rep.* V 476d5- 479d10; VI 504c11-511e5; VII 533e7-534a8; *Fédr.*247c6-e2

[147] Isto é, que é um *algo* ele mesmo, que expressa as junturas reais do mundo. assim, não seria *qualquer* termo geral, estaria excluído da empreitada definicional nomes falsos e vazios como "bárbaro" ou "lama".

Se não nos equivocamos em demasia em nossa análise, é de se esperar que as Formas sejam os reais *definienda* buscados pelos diálogos socráticos, e que as definições que porventura venhamos a encontrar nesse novo contexto, sigam respeitando os critérios definicionais lá traçados, visto que agora temos um padrão estável, autoidêntico, unívoco e com poder explicativo a partir do qual pensarmos uma definição.

Em poucas palavras, esperamos ter mostrado, neste capítulo, que, embora o conhecimento das Formas possa ser limitado por fatores da materialidade sensível de quem conhece, essa limitação advém da natureza humana, e não das Formas, elas mesmas, ou do *logos*. Em nossa análise, vimos que as Formas (i) estão entre os seres primeiros, isto é, detêm um *status* ontológico privilegiado, visto que existem por si mesmas e são absolutas, únicas, eternas, invariáveis, incorpóreas, imutáveis e autoidênticas. Em segundo lugar, (ii) que as Formas são objetos de conhecimento, enquanto os particulares sensíveis são objetos de opinião. Ademais, elas operam como (ii) causas dos seres particulares, visto que todos os seres sensíveis são dependentes e ditos "bons", "grandes", "iguais", somente por conta de sua participação nas Formas. Finalmente, vimos que (iv) não há nenhuma limitação própria da linguagem para chegar ao conhecimento das Formas, de modo que a definição é possível e que, nesse contexto dos diálogos médios, (v) podemos esperar encontrar uma definição que atenda os requisitos definicionais dos diálogos socráticos.

4. DEFININDO A JUSTIÇA NA *REPÚBLICA*.

Tendo investigado os critérios definicionais a partir dos diálogos socráticos (seção 2) e averiguado a possibilidade da definição nos diálogos médios (seção 3), temos bases para analisar, finalmente, a resposta de Sócrates à pergunta "o que é a justiça" na *República*.

Na presente etapa de nosso estudo, primeiro, na (seção 4.1), reconstruímos o surgimento da questão pelo "o que é" no Livro I da *República* – assinalando a sua estreita ligação com os diálogos socráticos –, e encontramos, a partir do Livro II, a articulação de uma resposta propositiva por parte de Platão, na voz de Sócrates, à demanda definicional. Nesse sentido, identificamos a expressão "fazer o que lhe é próprio" (*to ta hautou prattein*) como a mais forte candidata para ser a real fórmula definidora. Na sequência (seção 4.2), para testá-la como tal, reconstruímos o campo semântico da expressão acima mencionada, recuperando suas aparições ao longo da obra e situando-a em meio às demais formulações das virtudes morais do Livro IV. Por fim (seção 4.3), buscamos compreender em que medida a referida fórmula pode assumir um papel definidor – verificando, por um lado, em que condições ela cumpre os critérios definicionais dos diálogos socráticos e, por outro, como ela pode ter como referente uma Forma, se constitui uma descrição do que é justiça "na" cidade e "no" homem.

4.1 O ESTABELECIMENTO DA QUESTÃO *O QUE É A JUSTIÇA*

O Livro I da *República* se enquadra suficientemente bem nos moldes dos diálogos de socráticos – tendo até mesmo sido considerado por alguns estudiosos[148] como originariamente um diálogo de juventude independente. A afinidade[149] do Livro I com os diálogos socráticos

[148] Hermann (1839) foi um dos primeiros estudiosos que, ao analisar o *corpus* platônico, propôs o título de "socráticos", aos diálogos de menor tamanho e similar composição e defendeu que a composição do Livro I da *Rep.* teria sido anterior à composição do restante da obra. Nesse sentido, o Livro I da *Rep.* teria sido concebido como um diálogo definicional, ao lado do *Eutif.*, *Carm.* *Laq.* Apoiado por estudos estilométicos, surgiram trabalhos como o de Wilamowitz-Moellendorff (1919), que constatam uma significativa diferença da linguagem do Livro I em relação aos demais. Com base nisso, Friedländer (1991) defendeu a tese de que o Livro I deveria ser tomado como um diálogo à parte. Kahn (1993), por outro lado, defendeu que as semelhanças com os diálogos de juventude não podem ser tomadas como prova de sua anterioridade de composição. Em suas palavras, "*it is reasonable to suppose that he [Plato] deliberately created s Socratic dialogue as the prelude to his* magnum opus." Kahn (1993, p. 135). Nesse ponto, concordamos com Annas (1981) que considera de pouca relevância o fato de o Livro I ser, ou não, originariamente, um diálogo separado, cujo conteúdo é compatível com o restante da obra. Como sintetiza Annas (1981*), "even if book one was written separately, this does not matter, it forms an entirely suitable introduction to the main discussion*" (1981, p. 17).

[149] Quanto à afinidade do Livro I com os diálogos socráticos, ver Annas (1981, p. 16). A autora aponta os quatro elementos aqui mencionados como pontos de contato entre ambos, a saber: (i) uma cena dramática rica em detalhes; (ii) a alegação de ignorância por parte de Sócrates; (iii) a conclusão negativa, em *aporia* e (iv) a busca pela definição de uma qualidade moral.

pode ser notada tanto através do seu estilo narrativo – repleto de elementos dramáticos em que aparece um Sócrates cuja postura é a de alegada ignorância, que conduz a *aporias* –, como também do seu próprio conteúdo, o qual gira em torno da questão 'o que é a justiça'. A particularidade narrativa do Livro I fica avidente ao se notar o rareamento dos elementos dramáticos no decorrer dos livros posteriores, dando lugar a uma sequência de longas falas assertivas por parte de Sócrates – as quais fornecem respostas a uma série de questionamentos levantados no Livro I[150].

Dentre as questões que permeiam toda a *República,* há duas que se destacam: a primeira indaga o que vem a ser a justiça, e a segunda se a vida justa é mais vantajosa que a injusta. Enquanto esta acende um debate de natureza ética, aquela leva à busca definicional – de modo semelhante aos diálogos socráticos. Na *República,* ambas as perguntas encontram-se entrelaçadas, sendo impossível oferecer uma resposta certeira à segunda, sem ter a da primeira.

Tendo em vista recuperar o surgimento da questão por "o que é a justiça?" na *República,* retomamos as primeiras aparições da questão (3.2.1), passando pelas tentativas de respondê-las no decorrer do Livro I (3.2.2), pela *aporia* articulada por essas tentativas (3.2.3) e, finalmente, por pontos que podemos extrair das falas de Sócrates, que serão retomados e pressupostos no restante da obra (3.2.4).

4.1.1 O surgimento da demanda pelo *o que é a justiça*

A primeira menção do termo "justiça" (*dikaiosunê)* na *República* ocorre já na parte inicial do Livro I, quando Sócrates questiona seu interlocutor se a justiça vem a ser "falar a verdade e restituir o que lhe é devido"[151]. Na sequência, aparece, explicitamente, o termo *horos* na voz de Sócrates, quando diz: "Logo, não é esta a definição de justiça" (οὐκ ἄρα οὗτος ὅρος ἐστὶν δικαιοσύνης [...] *Rep*. 331d). Ao negar que o enunciado "dizer a verdade e restituir o que

[150] Kahn (1993) oferece uma interessante perspectiva, a partir da qual os Livros II-X da *República* forneceriam respostas a perguntas-chave, não só do Livro I, mas também de demais diálogos socráticos, tais como, se a virtude pode ou não ser ensinada (*Protágoras* e *Mênon)* ou o que é a temperança (*Cármides)* e a coragem (*Láques*). O que nos interessa aqui, no entanto, concerne apenas às eventuais respostas às perguntas do Livro I.

[151] Παγκάλως, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις, ὦ Κέφαλε. τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἁπλῶς οὕτως καὶ τὸ ποδιδόναι ἄν τίς τι παρά του λάβῃ, ἢ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἔστιν ἐνίοτε μὲν δικαίως, ἐνίοτε δὲ δίκως ποιεῖν; οἷον τοιόνδε λέγω· πᾶς ἄν που εἴποι, εἴ τις λάβοι παρὰ φίλου ἀνδρὸς σωφρονοῦντος ὅπλα, εἰ μανεὶς ἀπαιτοῖ, ὅτι οὔτε χρὴ τὰ τοιαῦτα ἀποδιδόναι, οὔτε δίκαιος ἂν εἴη ὁ ἀποδιδούς, οὐδ' αὖ πρὸς τὸν οὕτως ἔχοντα πάντα ἐθέλων τἀληθῆ λέγειν. (*Rep.* 331c1-6) Falas magnificamente, Céfalo. – disse eu – Quanto a isso, a justiça, ela mesma, qual desses é o caso de afirmarmos ser simplesmente: que é dizer verdade e o retribuir o que quer que se tome? ou [afirmamos] que o agir desse modo é [agir] ora justamente, ora injustamente? Falo desse tipo de coisa, por exemplo: Todos, eu suponho, diriam que – se alguém pegasse armas junto a amigo, homem sensato, e ele, tornado louco, reclamasse-as de volta – nem [é] útil dar-lhes de volta, nem justa seria a devolução, nem com relação a aquele que tem todo o desejo de dizer a verdade [em casos] desse tipo. (*Rep.* 331c1-6)

foi tomado" seja a definição de justiça, Sócrates sugere que está em busca, justamente, de uma *definição*. Portanto, a questão pelo *o que é,* nesse contexto, pode ser reduzida, sem prejuízo, à questão definicional. Fica claro que Sócrates confere-lhe a feição de uma fórmula definicional, ao expressá-la sob a ordem "*x* é *yz*". Mesmo que a pergunta "o que é a justiça?" não apareça enunciada na voz de Sócrates ao modo dos diálogos socráticos, está claro que ela norteia todo o desenrolar do Livro I desde a primeira menção à justiça.

4.1.2 Noções de justiça

Como vimos na seção anterior, a investigação sobre o que é justiça teve início logo que Sócrates extraiu da fala de seu primeiro interlocutor, Céfalo, uma possível explicação do que viria a ser o justo. O problema do enunciado "dizer a verdade e restituir o que lhe é devido" (*Rep.* 331c) não reside no fato da fórmula apontar para um exemplar, mas, reside em errar a demarcação da extensão desse certo tipo de coisa. Se a referida fórmula fosse a correta descrição do justo, então, devolver algo tomado de empréstimo – mesmo que fosse uma arma – e dizer a verdade, em qualquer circunstância – até mesmo caso o dono tenha se volvido louco – seria agir justamente. Porém, entregar uma arma a alguém insano é uma atitude injusta, de modo que essa não poderia ser a definição de justiça. Por meio de uma redução ao absurdo, Sócrates faz mostrar como dela decorreria uma contradição. Nesse sentido, um enunciado desse tipo falharia em designar precisamente os casos justos, mostrando-se demasiado largo e rompendo o critério definicional de coextensividade entre a coisa a ser definida e os casos prescritos pela fórmula *definiens.*

Ao longo de todo o primeiro livro da *República*, Sócrates refuta diversas visões comuns sobre a justiça por meio de reduções ao absurdo, mostrando casos particulares que recebem o título de justo, mas não se enquadram nas definições propostas. Desse modo, todo o movimento do Livro I, no que concerne à empreitada definicional, é negativo. É demonstrado que a justiça não pode ser nem o "restituir o que é devido", nem "fazer bem aos amigos e mal aos inimigos", e tampouco "a vantagem do mais forte". No entanto, a investigação do Livro I não segue por esse rumo, voltando-se para saber se a justiça é ou não mais vantajosa que a injustiça. Isso posto, podemos dizer que as considerações sobre o que é a justiça, no Livro I, são estritamente de cunho negativas e visam preparar o terreno da discussão sobre a justiça, desconstruindo certas noções comuns sobre elas. Vale lembrar que aqui não vemos abordados todos os pontos tratados nos diálogos socráticos previamente analisados. Eles podem até

estarem supostos, mas não são enunciados com tanta clareza, com exceção do critério de coextensividade, que aparece na recusa da primeira definição.

4.1.3 A contribuição socrática

Ao final do Livro I, Sócrates faz uma defesa da justiça como virtude, na qual Trasímaco tenta desqualificar que a justiça alegando que ela não seria benéfica ao próprio agente. Quando Sócrates pergunta a Trasímaco se a justiça é uma virtude ou um vício, ele, tendo aceitado a colocação de Sócrates (em *Rep.* 348d) de que a injustiça seria a característica dos sábios (*phronimoi*), classifica a injustiça como uma virtude e a justiça como o contrário desta (*Rep.* 348e). Nessa refutação, vale notar, apenas, que Sócrates utiliza o caso do *sábio* para vincular o justo à virtude, sendo o elo entre a virtude e o bem a semelhança com a sabedoria[152].

O passo seguinte de Sócrates será mostrar como a justiça é mais forte que a injustiça, uma vez concedido que virtude é um bem (*Rep.* 351a). Trasímaco havia ressaltado que uma cidade injusta poderia escravizar outras cidades e mantê-las sob seu jugo e, por isso, seria forte que as demais. Para derrubar essa conclusão, Sócrates mostrará que até mesmo essa cidade, chamada injusta, terá de recorrer a um mínimo de justiça. É neste contexto que Sócrates dirá algo um tanto quanto inesperado sobre a justiça.

> δοκεῖς ἂν ἢ πόλιν ἢ στρατόπεδον ἢ ληστὰς ἢ κλέπτας ἢ ἄλλο τι ἔθνος, ὅσα κοινῇ ἐπί τι ἔρχεται ἀδίκως, πρᾶξαι ἄν τι δύνασθαι, εἰ ἀδικοῖεν ἀλλήλους;
> Οὐ δῆτα, ἦ δ' ὅς.
> Τί δ' εἰ μὴ ἀδικοῖεν; οὐ μᾶλλον;
> Πάνυ γε.
> Στάσεις γάρ που, ὦ Θρασύμαχε, ἥ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἡ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν· ἦ γάρ; *Rep*. 351c8-351d5).
>
> – Pareceria a ti que quer seja uma cidade, exército, saqueadores ou ladrões – ou ainda, qualquer associação de tal tipo que realiza algo injustamente – seria capaz de empreender qualquer coisa [que fosse], se fossem injustos entre si?
> De modo algum, respondeu ele.
> – E se eles não fossem injustos entre si? Não alcançariam mais?
> – Certamente.
> – Com efeito, suponho que dissensões (*stasis)*, ó Trasímaco, ódios e lutas entre si, a injustiça provoca, enquanto a justiça [provoca] concórdia e amizade. Ou não? (*Rep.* 351c8-351d5, tradução nossa).

Nesse excerto, Sócrates descreve a justiça como aquilo que propicia o acordo entre as partes capaz de engendrar qualquer ação conjunta, ao passo que a injustiça gera dissensões e

[152] Essa semelhança é tecida pelo querer se sobressair ao seu oposto, através da comparação com a música e a medicina. Não vale, porém, recuperar todos os detalhes dessa argumentação. O único que nos interessa é notas que ela se assemelha às refutações do intelectualismo socrático, na qual as virtudes se equivalem a espécies de conhecimentos, o que não parece ser uma tese sustentada no restante da *República.*

leva à inação – seja em uma cidade, um grupo de pessoas, entre duas pessoas, ou qualquer outro grupamento. Em *Rep.* 351e, Sócrates sugere que esse mecanismo ocorre no interior de um mesmo homem, o qual, sendo injusto, é incapaz de agir. Se fosse assim, a justiça seria o comum acordo entre as partes, em qualquer agrupamento que existisse, sendo, ela mesma a capacidade de ação. Uma dificuldade dessa perspectiva, porém, seria explicar como é possível haver cidades capazes de agir, embora sejam chamadas injustas. Nesse caso, teríamos que conceder que não são completamente injustas, mas partilham um mínimo de justiça.

Ao examinar, na sequência, a vida dos justos e injustos, Sócrates mobiliza o "argumento da função". A partir da constatação de que até um reles cavalo teria uma função, é extraído, o que vem a ser função: "a [tarefa] que alguém só realiza por meio de [certa coisa] ou [que se realiza] melhor [por meio dela]" (*ho an hê monôi ekeinôi poiêi tis ê arista; Rep.* 352e2*)*. No primeiro tipo de caso, a função dos olhos seria "aquilo que só os olhos realizam", a saber, ver; a dos ouvidos, escutar. Já no segundo, para o qual a função é "o que se realiza por meio deles com maior perfeição", temos o exemplo do podador de videiras. Embora haja diversos instrumentos com os quais se possa podar uma videira – tal como com uma espada, uma faca – , o modo mais perfeito de realizar essa tarefa é com a foice específica para videiras (*drepanon)*, de modo que essa será a função própria de tal tipo de foice. Fica, então, estabelecido, em tom generalizante, que a função de cada coisa é *(ho an ê monon ti ê kallista tôn allôn apergazêtai*) "a [tarefa] que ou só ela realiza, ou que realiza mais perfeitamente que as demais" (*Rep.* 353a8-9, tradução nossa). Adicionalmente, Sócrates equipara função com virtude, de modo que passa a haver uma virtude própria (*hê oikeia arêtê)* dos olhos, uma própria dos ouvidos e outra do cavalo, pois a virtude própria de cada coisa consistiria na boa realização de sua própria função (*to hautôn ergon)*[153]. Por outro lado, o vício seria a mal execução dessa mesma função. Generalizando tal raciocínio (*Rep.* 353d1), Sócrates chega ao caso da alma, cujas atividades são zelar (*to epimeleistha*i), governar (*to archein*), deliberar (*to bouleusthai*) e viver (*to zên).* Se a alma cumprir bem essas funções, será a justa e viverá bem. Ora, quem vive bem é venturoso e feliz. Logo, o homem virtuoso e justo, será feliz, e temos uma prova inicial que a justiça seja mais vantajosa que a injustiça.

Esses são, em linhas gerais, os argumentos mobilizados por Sócrates no Livro I, para afirmar a superioridade da justiça em relação à injustiça. Mesmo que não sejam conclusivos – visto que serão revisados e reformulados nos livros posteriores – recuperá-los serve para

[153] Para ver mais sobre a *ergon* no Livro I da *República* e como ela está conectada com a natureza de cada coisa, ver Edwards (2015). Sobre o "argumento da função", ver Zingano (2010).

identificar características da justiça que serão usadas como base para o restante dos argumentos da obra.

Em suma, do Livro I, podemos extrair certas teses sobre a justiça: em primeiro lugar, é uma virtude e, no cenário aqui apresentado, está ligada à sabedoria. Em segundo lugar, produz a força de empreender algo em conjunto, no que tange às relações internas do agente – seja uma cidade, um exército, um agrupamento qualquer, ou mesmo um homem particular. Em terceiro, a justiça é a virtude própria da alma, aquela que permite à alma realizar bem suas funções de zelar, governar, deliberar e viver.

4.1.4 A *aporia*

Por mais que possamos extrair alguns pontos defendidos por Sócrates sobre justiça, a constatação da *aporia* ao final do Livro I, quando Sócrates admite ter se precipitado, mostra que é necessária uma investigação mais afundo das questões levantadas. Tendo refutado diversas formulações do que vem a ser o justo, e tendo começado a defender a superioridade da justiça em relação à injustiça, Sócrates expõe sua visão sobre o curso que o diálogo percorreu até aquele momento.

> πρὶν ὃ τὸ πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὑρεῖν, τὸ δίκαιον ὅτι ποτ' ἐστίν, ἀφέμενος ἐκείνου ὁρμῆσαι ἐπὶ τὸ σκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστὶν καὶ ἀμαθία, εἴτε σοφία καὶ ἀρετή, καὶ ἐμπεσόντος αὖ ὕστερον λόγου, ὅτι λυσιτελέστερον ἡ ἀδικία τῆς δικαιοσύνης, οὐκ ἀπεσχόμην τὸ μὴ οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἀπ' ἐκείνου, ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι· ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὅ ἐστιν, σχολῇ εἴσομαι εἴτε ἀρετή τις οὖσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὔ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων. (*Rep.* 354b-c)

> Antes de descobrir a [resposta ao] que investigávamos primeiramente – a saber, (i) o que afinal é o justo –, deixando escapá-la, passei precipitadamente para a investigação (ii) se [o justo] é um mal e ignorância, ou se é sabedoria e virtude. Posteriormente, ao surgir outro argumento – (iii) o de que a injustiça é mais vantajosa do que a justiça –, não me detive em passar daquele assunto para este, de modo que dessa discussão, resulta-me agora nada saber. De fato, sem saber (i) o que realmente é o justo, menos ainda virei a saber (ii) se [o justo] vem a ser ser uma virtude, ou não, nem qual é o caso: (iii) se aquele que a possui é, ou não, feliz (*Rep.* 354b-c, tradução nossa).

Nessa passagem Sócrates destaca três questões de fundo do Livro I: a primeira (i) *o que é o justo,* a segunda (ii) *se o justo é um mal e ignorância ou se é sabedoria e virtude* e, a terceira, por fim, (iii) *se a injustiça é mais vantajosa que a justiça* ou *se quem a possui é feliz ou não*. Essas são questões-chave que norteaiam todo o restante do diálogo.

A constatação da aporia, tal como exposta na passagem acima, serve como aviso para que as conclusões do Livro I sejam suspendidas, até que se saiba, com segurança, o que é a

justiça. Somente então, os pontos aqui levantados podem ser retomados – sejam eles confirmados, rechaçados ou reformulados. A *aporia* final, contudo, de modo algum invalida, por si só, a discussão anterior. O papel do primeiro livro seria o de introduzie as questões centrais a serem desenvolvidas no restante da *República,* as quais serão retomadas e complementadas até que sejam consideradas verdadeiras ou rechaçadas por completo. É certo que especial centralidade é dada à questão "o que é a justiça?", tida como anterior à questão de "se a justiça é mais vantajosa que a injustiça". A questão pelo *o que é* atesta a necessidade de uma definição, a qual constitui a base de um conhecimento completo e seguro acerca da justiça, permitindo saber, a partir disso, se a virtude é de tal tipo ou não. Assim a *aporia* final tem por função ressaltar a importância da pergunta pelo "o que é" para a investigação sobre a justiça.

4.1.5 A pergunta "o que é?" a partir do Livro II

A pergunta introduzida no Livro I, "o que é" será respondida no Livro IV, onde encontramos as definições de temperança, coragem, sabedoria, e da própria justiça. Antes de passarmos ao Livro IV, porém, recapitulamos como a questão pelo *o que é* aparece no início do Livro II, e perdura até ser respondida no Livro IV.

No início do Livro II, Glauco retoma a questão pelo "o que é", quando demanda de Sócrates uma exposição mais completa sobre a justiça.

> ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ' ἔστιν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' α ὑτὸ[154] ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτῶν ἐᾶσαι χ αίρειν (*Rep.* 358b4-7).
>
> Desejo vigorosamente escutar o que é cada um [o justo e o injusto] e qual *dunamis* possui, por si mesmo, quando presente na alma – desconsiderando as eventuais recompensas e consequências que dela decorram (*Rep.* 358b4-7, tradução nossa).

A retomada de Glauco explicitamente estabelece que, para saber *se* o homem justo é o mais feliz, a discussão deve se voltar para as seguintes perguntas preliminares: (i') *o que é* cada um deles [o justo e o injusto] (*ti t'estin hekateron Rep.* 358b5*)* e (ii') *qual força*[155] [cada um, o justo e o injusto] possui por si mesmo, quando presente na alma (*Rep.* 358b5-6). Na

[154] Ver também *Rep.* 358d3, onde Glauco reitera seu desejo de ouvir um elogio da justiça *por si mesma* (*auto kath'hauto).* Tais palavras ressoam fortes em um ouvido acostumado ao vocabulário platônico, uma vez que essa é uma das características das formas inteligíveis. Apesar da escolha das palavras não parecer fortuita, vale ressaltar que, no contexto do Livro II, é pouco provável que Glauco já se refira às Formas, seja porque a hipótese das Formas ainda está longe de ser introduzida, seja pelo contexto da fala, que apresenta "ela, por si mesma" *auto kath'hauto* em oposição a "por suas consequências", e não como contrário ao que é relativo ontologicamente, tal como aparecerá em outros contextos.

[155] Traduzimos *dunamis,* aqui, por força.

sequência, Glauco fará as vezes do defensor da injustiça, esperando que Sócrates se contraponha a defender a justiça de modo análogo, se voltará para (i) o que é a justiça e sua origem, argumentando (ii) que ela é uma obrigação e não um bem, e, por fim, (iii) que a vida do injusto seria superior à do justo.

Como prometido, na primeira parte de seu discurso, Glauco discorre sobre o que é a justiça e a sua origem, calcada em um acordo mínimo, segundo o qual sofrer injustiça é um mal maior que o bem obtido pelo cometimento de uma injustiça. O medo de sofrer injustiças (*Rep.* 358e8-359a) seria a razão pela qual os homens se manteriam, na maior parte das vezes, em relações amistosas[156]. Destarte, a justiça não seria um bem desejado por si mesmo, mas uma obrigação, o menor dos males.

Por fim (*Rep.* 360e1), Glauco passa para o exame do tipo de vida do homem justo e do injusto, enaltecendo a do injusto – desde que ele pareça justo para não sofrer as punições que lhe caberiam. A vida do injusto é apresentada como a mais vantajosa, enquanto a do justo como a mais sofrível. Vale ressaltar que quando Glauco fala da natureza e da origem da justiça, ela é colocada como aquilo que regula as relações entre os homens, criando um respeito aos bens alheios, um freio à *pleonexia*[157]. O discurso de Glauco também explora a vida de extrema injustiça, que, sob a aparência de justa, não possuiria freios para a realização dos desejos de aquisição de bens e de vantagens[158]. Já a vida do justo, quando desprovida da aparência de justiça, seria a mais miserável de todas, repleta de punições e torturas indeléveis e sem qualquer benefício[159].

Feitas essas considerações podemos notar que, em nenhum momento do discurso de Glauco – seja no seu preâmbulo metodológico, seja na própria exposição de sua defesa da injustiça –, há qualquer menção da necessidade de tratar a justiça em sua dimensão política. Em todos os casos descritos no discurso, embora a justiça esteja localiza em um nível extra individual, dizendo respeito às relações humanas, não aparece o nível da cidade como um todo.

---

[156] A natureza da justiça seria um certo acordo, segundo o qual "é pior o mal de sofrer uma injustiça do que o bem de cometê-la". Sua origem estaria na convenção das leis sobre o que é permitido, ou não, realizar na cidade. No mesmo sentido, em *Rep.* 359a5-7, é dito que a essência da justiça (*ousian dikaiosunês)* seria o "meio do caminho entre o que é melhor – cometer injustiça sem ser devidamente punido – e o que é pior – ser penalizado sem ser capaz de vingar-se". Portanto, nessa perspectiva, a justiça não seria um bem , ele mesmo, mas um bem devido apenas a nossa impossibilidade concreta de cometer injustiças sem sofrer punições.

[157] Apesar do termo não aparecer nesse ponto do texto, certamente, quando o Mito de Giges (*Rep.* 359d1-360d5) é introduzido, ilustrando a situação tida como ideal pelos homens comuns, na qual têm o poder de cometer injustiças sem sofrer qualquer punição, fica evidente que o que está sendo considerado como 'cometer injustiças' é o apoderar-se do alheio *Rep.* 360b7 *apechesthai tôn allotriôn),* tal como propriedades, bens e a própria vida dos outros.

[158] Ver a descrição da vida de extrema injustiça, *Rep.* 362b1-9

[159] Ver a descrição em *Rep.* 361a6-d3.

No contexto do Livro II, na voz de Glauco, a justiça nem é caracterizada como pertencente ao interior de um só homem, nem como sendo própria de uma cidade, internamente considerada, mas é encarada como a instância reguladora das interações humanas[160].

Seguindo a expectativa criada pelo discurso de Glauco, somos levados a crer que Sócrates procederá sua argumentação pelo mesmo caminho, isto é, respondendo primeiro o que é a justiça, depois argumentando que ela é um bem para a alma e, por fim, sustentando a superioridade da vida justa. Apesar de Sócrates tratar da questão sobre o que é a justiça antes de abordar qual tipo de vida é superior, surge um passo inesperado. Introduz-se o exame da cidade justa, em sua dimensão operacional interna e do homem justo, em sua dimensão psíquica. A criação da cidade e do homem perfeitamente justos aparece como uma necessidade para o tratamento da justiça em uma passagem controversa[161].

> εἶπον οὖν ὅπερ ἐμοὶ ἔδοξεν, ὅτι τὸ ζήτημα ᾧ ἐπιχειροῦμεν οὐ φαῦλον ἀλλ' ὀξὺ βλέποντος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται. ἐπειδὴ οὖν ἡμεῖς οὐ δεινοί, δοκῶ μοι, ἦν δ'ἐγώ, τοιαύτην ποιήσασθαι ζήτησιν αὐτοῦ, οἵανπερ ἂν εἰ προσέταξέ τις γράμματα σμικρὰ πόρρωθεν ἀναγνῶναι μὴ πάνυ ὀξὺ βλέπουσιν, ἔπειτά τις ἐνενόησεν, ὅτι τὰ αὐτὰ γράμματα ἔστι που καὶ ἄλλοθι μείζω τε καὶ ἐν μείζονι, ἔρμαιον ἂν ἐφάνη οἶμαι ἐκεῖνα πρῶτον ἀναγνόντας οὕτως ἐπισκοπεῖν τὰ ἐλάττω, εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει.
> (...) δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δέ που καὶ ὅλης πόλεως;
> Πάνυ γε, ἦ δ' ὅς.
> Οὐκοῦν μεῖζον πόλις ἑνὸς ἀνδρός;
> Μεῖζον, ἔφη.
> Ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥᾴων καταμαθεῖν. εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστιν· ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες. (*Rep.* 368c–e)
>
> – Então eu lhes disse como me parecia [melhor]: a investigação, que tentamos empreender, não é simples, mas exige uma visão acurada, como se mostra claro. *Uma vez que não somos habilidosos*[162], creio que, disse eu, devemos proceder a investigação de modo idêntico ao se, não tendo nós uma visão acurada, fosse-nos mandado ler de longe letras pequenas e, na sequência, nos déssemos conta que as mesmas letras existem de algum modo e em uma outra superfície maior e também [elas mesmas] em um tamanho maior. Nós consideraríamos grande dádiva poder ler as letras grandes primeiro e depois examinar as pequenas, se elas forem realmente as mesmas.[163] (...) Não afirmamos que há justiça do homem particular e que há [justiça] da cidade como um todo?

[160] Após o discurso de Glauco, Adminanto intervém e adiciona que tampouco servem como justificativa para a justiça, ela mesma, as punições eventuais advindas do Hades, pois isso também seria uma forma de valorar a justiça apenas por suas consequências, ainda que seja no *post mortem* (*Rep.* 362e1-363e3).

[161] Para leituras que problematizam esta passagem ver: Barnes (2013), Kastely (2015), Reeve (1988, p.236). Para além desta passagem, podemos ver o debate sobre a analogia entre a cidade e alma da *República* em Annas (1981), especialmente p.146-152, Blössner (2007), Lear (1992), Williams (1973) e Ferrari (2003).

[162] A sugestão pode não apenas ser cômico-dramática e pode sugerir que a investigação da justiça exposta aqui seja para os não-iniciados, o que não constitui um problema.

[163] Embora haja uma oração com *se (ei)*, a investigação visa averiguar se elas são as mesmas ou não. O que se pretende dizer é que se forem desde o princípio as mesmas, será possível que as maiores iluminem as pequenas.

> – Certamente
> – E a cidade é maior que um homem particular?
> – É maior.
> – Talvez, então, esteja presente mais justiça no que é maior, e de fácil apreensão. Portanto, se for de teu agrado, primeiro investiguemos qual tipo ela é na cidade. Na sequência, do mesmo modo, passaríamos em revista também o [homem] particular, observando pela forma a semelhança do maior no que é menor (*Rep.* 368c–e, tradução nossa).

A minuciosa descrição do funcionamento da cidade justa e suas classes constituintes perpassa quase toda a sequência da obra, ocupando o restante do Livro II, a totalidade do Livro III, metade do Livro IV e parte do Livro V. O percurso se inicia com a questão sobre a justiça e se desdobra em descrever tanto o homem justo, como também a cidade justa, restando explicar qual é a relação entre a justiça em geral, a justiça na cidade e a justiça no homem.

Para descobrir o que vem a ser a justiça, a investigação partirá das instâncias que levam o mesmo nome: o homem justo e cidade justa[164]. Esse movimento, porém, apenas seria justificado se houvesse a certeza de que se trata de uma mesma característica em ambas. Pelo indicado na passagem, pressupõe-se[165] a univocidade da justiça na cidade e no homem, pelo fato de que "afirmamos que há justiça do homem particular e que há [justiça] da cidade como um todo". A escolha de tratar primeiro da cidade e, depois, do homem baseia-se, no fato de que haveria "mais justiça no que é maior" (πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη), sendo "de fácil apreensão" (καὶ ῥᾴων καταμαθεῖν).

Parece não haver justificação razoável para a alegação de Sócrates de que haveria mais justiça em um do que no outro, pelo simples fato de um ser maior que o outro[166], a não ser que tomássemos cidade e alma também como objetos de uma mesma natureza, em tamanhos diversos. Segundo esse raciocínio, a analogia só faria sentido se as mesmas letras estivessem

---

[164] Outra questão seria perguntar-se porque Sócrates escolhe justamente a cidade e o homem para serem analisados como as instâncias do justo em sua obra. Pretendemos dar conta deste problema em um momento posterior.

[165] Grande parte dos intérpretes leem a passagem não como se Sócrates pressupusesse a univocidade da justiça nos dois casos antes da investigação, mas sim como se ela fosse uma questão em aberto a ser verificada ao longo da discussão. O problema reside no fato de que ao olharmos o curso da discussão conduzida por Sócrates ao longo do livro, como ficará ateste ao lermos o Livro IV, em nenhum momento questiona que ambas são ditas 'em um mesmo sentido'. O fato de a justiça ser idêntica nos dois casos se mostrará, portanto, o seu ponto de partida, e não seu ponto de chegada. O que entre em questão é encontrar o enunciado capaz de ser unívoco em todos os casos chamados corretamente pelo mesmo nome de 'justo', visto que, concordando com os requisitos que qualquer definição deve satisfazer, seguindo o critério de univocidade, como vimos no capítulo anterior. Para a interpretação segundo a qual o método de investigação proposto por Sócrates em 368c-e consiste em averiguar *se* a justiça é a mesma nos dois casos, a chamada 'leitura conjectural' conferir Blössner (2007), Kastely (2015) e Rose (2005). Para a segunda interpretação, segundo a qual Sócrates parte da identidade entre ambas, ver desde Murphy (1951), e recentemente, Thaler (2017).

[166] Ver Barnes (2012), quem toma essa passagem como pouco justificada, por cidade e homem serem de natureza distintas e não haver nenhuma razão para aceitar que deveríamos ter *uma mesma justiça* em ambas.

escritas, de um lado grandes e, de outro, pequenas. Transpondo o raciocínio para o caso da cidade e da alma, precisaríamos toma-las como objetos de uma mesma natureza, o que poderia levar a entender a cidade como um indivíduo aumentado, ou a indivíduo como uma cidade diminuta.

Embora essa interpretação seja possível, ela não parece ser nem necessária, nem preferível. Se formos levar adiante a noção de causalidade das Formas analisada no *Fédon* (seção 2.3), temos que uma propriedade-em-nós funciona como um *aition*, um agente responsável pelo fenômeno causado, do mesmo modo como a febre causa uma doença em um corpo ou que o fogo causa o calor em um corpo. Se há um corpo maior que outro, o maior precisará de mais febre para causar a mesma doença, independente de os causados serem de uma mesma natureza[167].

Dado que a justiça é uma Forma, podemos aplicar-lhe essa noção quase literal de causalidade, de tal modo que a justiça-na-cidade e a justiça-no-homem poderiam continuar sendo uma mesma justiça, autoidêntica nos dois casos, sem implicar que cidade e alma sejam um mesmo objeto. A diferença seria o quanto cada um deles participaria da Forma da justiça e, para que isso fosse possível, bastaria que cidade e alma fossem elementos idênticos somente quanto à capacidade de serem justos, não sendo necessária uma natureza comum a ambos.

Para o público-leitor grego clássico da *República*, a alegação de que é mais fácil examinar a justiça na cidade do que no indivíduo, pela analogia com as letras grandes e pequenas, poderia remeter ao ambiente de ensino e aprendizagem de leitura, sugerindo que é mais fácil alfabetizar alguém quando se toma primeiro as letras em um tamanho maior, permitindo a familiarização com os caracteres distintivos, por meio de exercícios de memorização e repetições. Feito isso, estariam capacitados a reconhecê-las com mais facilidade também quando se apresentassem em tamanho menor, ou a maior distância. Essa capacidade de reconhecimento dos caracteres, parece depender do fato de haver *as mesmas formas* de letras escritas maiores ou menores. Suponhamos, a partir do exemplo de Sócrates, que tentássemos conhecer uma certa letra do alfabeto pela primeira vez. Se, sem o conhecimento prévio de todas as letras do alfabeto, tomássemos as sílabas escritas em tamanho grande "*PA*"- *"TE"*, e, na sequência passássemos a tentar reconhecer esses caracteres, em menor tamanho, nas sílabas "*BU*"- *"GI"*, de nada adiantaria. Uma vez que todas as letras são diferentes, de nenhuma serventia teria servido olhar para as letras grandes antes de passar para as pequenas. O que

[167] Basta pensar que o mesmo raciocínio seguiria valendo se tomássemos como "corpo menor" um cachorro doente e como "corpo maior" o de um homem doente.

garante o reconhecimento não é o fato de todas elas serem letras, mas, o fato de os elementos em questão partilharem um mesmo formato. Para que a analogia funcione e para que reconheçamos que há uma mesma forma de letra tanto no que está escrito em tamanho grande como pequeno, porém, não é necessário que todas as letras escritas grandes coincidam com as letras escritas pequenas, isto é, que as sílabas sejam *as mesmas*, em tamanhos diferentes. Bastaria que ao menos uma letra permanecesse a mesma, enquanto o resto mudasse. Por exemplo, se tivéssemos duas sílabas "*PA"*-*"PI"*, escritas grandes e *"PE"*- *"PO"* escritas pequenas, mesmo sendo sílabas diferentes e não contendo exatamente as mesmas letras, ainda assim, a leitura das primeiras sílabas iluminaria o reconhecimento da letra *P* quando olhássemos para as sílabas em tamanho pequeno[168]. Desse modo, ao pensarmos a analogia das letras grandes e pequenas no caso da "cidade" e "alma", assim como as sílabas, elas não precisariam ser exatamente as mesmas, em todos os seus componentes, para que haja uma mesma justiça presente nelas. Basta que ambas possuam certas características em comum que as façam capazes de serem justas.

4.2 AS VIRTUDES NO LIVRO IV

A descrição da cidade justa se inicia no Livro II e se estende até meados do Livro IV, quando se espera identificar cada uma das virtudes a partir dela. Sócrates inicia o tratamento das virtudes na cidade afirmando.

> Ἐλπίζω τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, εὑρήσειν αὐτὸ ὧδε. Οἶμαι ἡμῖν τὴν πόλιν, εἴπερ ὀρθῶς γε ᾤκισται, τελέως ἀγαθὴν εἶναι.
> Ἀνάγκη, ἔφη.
> Δῆλον δὴ ὅτι σοφή τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία.
> Δῆλον.
> Οὐκοῦν ὅτι ἂν αὐτῶν εὕρωμεν ἐν αὐτῇ, τὸ ὑπόλοιπον ἔσται τὸ οὐχ ηὑρημένον; (*Rep.* 427e6-428a).
>
> Espero, disse eu, descobri-la [a justiça] do seguinte modo: penso que a nossa cidade, na medida em que seja corretamente fundada, será completamente boa.
> Necessariamente, disse ele.
> É evidente então que será tanto sábia, como corajosa, temperante e justa.
> É evidente.
> E não é que se descobrirmos alguma dessas nela, o restante será o que procuramos? (*Rep.* 427e6-428a, tradução nossa).

[168] Aproveito-me da sugestiva leitura de Thaler (2017) para endossar a preferência por esta leitura, levando em conta o contexto de alfabetização e aprendizagem da escrita contemporâneos a Platão para sugerir sílabas ao invés de palavras e não implicar que seja necessariamente a mesma palavra esteja escrita apenas em maior e menor escala.

A passagem sugere que se a cidade fundada for completamente boa[169], conterá em si todas as virtudes, nomeadamente: a sabedoria, a coragem a temperança e a justiça. Desse modo, o proceder para a busca de "o que é a justiça" será feito com base na descoberta anterior das demais virtudes[170].

Para que esse método de investigação seja exitoso, deve estar vetada a possibilidade de haver uma quinta virtude ou de haver virtudes intermediárias entre elas, sendo as quatro virtudes mencionadas todos os componentes do bem, de modo exaustivo. Porém, aceitar que são essas as quatro únicas virtudes cardinais, não parece ser algo tão evidente. Afinal, no *Eutífron* houve tanto esforço para definir a piedade ao passo que aqui ela sequer é mencionada. Como indicamos no capítulo anterior, tal fato se deve à *piedade* ter vindo a ser *parte* da justiça. Ainda assim, tampouco está claro, pelas passagens do quarto livro, se haveria quatro virtudes propriamente ditas, ou se, por exemplo, também a temperança, a coragem e a sabedoria seriam, elas três, *partes* da justiça – a virtude por excelência[171]. Tudo o que se pode afirmar, até o momento, é que há uma mera suposição de que falar de justiça é falar do bem[172], e que, por conseguinte, falar do bem é falar dessas quatro capacidades[173].

Seja como for, Platão, na voz de Sócrates, põe em marcha sua empreitada, descrevendo, detalhadamente, a boa cidade, e separando qual parte dela é a descrição da sabedoria, da coragem e da temperança. Feito isso, será possível reconhecer que a parte restante

---

[169] "Completamente boa" é como traduziremos *teleôs agathên*. *Teleôs* pode ser tanto 'completa' no sentido aqui explorado, de conter todas as virtudes, como também no sentido de 'perfeitamente' boa, ou seja, contendo o bem mais alto grau, abrindo margem para pensar que pode haver 'bens' superiores e inferiores. Na passagem, os dois sentidos parecem estar imbricados, visto que o segundo parece também aludir à passagem anteriormente citada, na qual Glauco faz sua classificação dos bens.

[170] O método de investigação das virtudes foi tratado por muitos comentadores como uma transposição de um procedimento matemático para o âmbito moral, por exemplo, desde Adams (1902, Vol 1, p. 224-225). Mais recentemente, Annas (1981), sintetizou três dificuldades concernentes à passagem: 1) por que a cidade de tal modo organizada é completamente boa? 2) por que ser completamente bom implica claramente ter as quatro, e somente quatro, virtudes? 3) por que o método utilizado para encontrar a justiça – no qual busca-se primeiro as três virtudes e a que sobrar é a justiça – é adequado? Para Annas, Platão não deu nenhuma explicação satisfatória para estes casos (Annas, 1981, p. 110-111)

[171] Reeve (2012) argumenta nesse sentido, da justiça ser a única verdadeira virtude. Araújo (2012) propõe uma leitura segundo a qual a justiça é sinônimo do todo da justiça, enquanto as demais 'virtudes' são apenas partes dela. Se esse for o caso, ter-se-ia que encontrar outra explicação para a ausência da piedade nesse passo. Ademais a ausência do termo *aretê* em referência às demais virtudes não parece ser um motivo forte o suficiente para adotar uma tal postura.

[172] Vale lembrar, como vimos no *Hip. Mai*., a definição buscada do *belo* justamente falhara por não apontar a sua vinculação ao bem. Talvez esse ponto inicial de partida assinale que nenhuma virtude pode falhar nesse quesito. Sua definição deve referir-se a ele. Outro ponto que merece destaque da passagem é o fato de ela ser dita *completamente*, aqui não se trata de pensar casos particulares que julgamos como mais ou menos virtuosos, sendo sempre parcialmente bons. Trata-se de uma construção discursiva do que é o melhor por excelência.

[173] No grego, *dunamis*. Todas as quatro virtudes, mencionadas no Livro IV, não são chamadas de virtudes, propriamente ditas, mas, apenas *contribuem* para a virtude. Seja como for, na descrição, todas elas são ditas serem *dunamis*, tanto na cidade como na alma.

vem a ser a justiça. Para obter as definições de cada uma das virtudes, porém, não basta olhar apenas para a cidade bem fundada, mas também para a alama virtuosa, visto que a mesma fórmula deve reger a ambas.

Como vimos, olhar para a cidade completamente boa e identificar a razão pela qual é chamada sábia, corajosa e temperante constitui apenas o primeiro passo. O segundo será olhar para o homem e identificar os respectivos elementos de sua alma, responsáveis pela designação de sábio, corajoso e temperante, sendo, para isso, necessária a bastante conhecida tripartição da alma. Nosso intuito não é reconstruir como a alma é tripartida**,** mas, interessa-nos pensar como – dada a tripartição da alma e da cidade [174] – qual é a definição de cada uma das virtudes.

4.2.1 A Sabedoria

A sabedoria é a primeira virtude a ser investigada (*Rep.* 428b1-2)[175], sob a justificativa de ser a mais evidente e a mais facilmente reconhecível[176]. Sua característica principal seria a "boa deliberação" (*euboulia),* um tipo de conhecimento (*epistêmê)*[177] atribuído a uma das partes da cidade. Partindo da constatação de que todos os conhecimentos artesanais são de pouca monta para a correção das deliberações políticas da cidade, ficaria claro que o conhecimento que visa e promove o bem de toda a cidade não estaria na classe produtora, mas na guardiã. Esse conhecimento seria também chamado de vigilância (*phulakikê),* e sua posse estaria restrita

---

[174] Uma dificuldade a ser considerada seria o fato de a tripartição da cidade ter se dado com base nas partes constitutivas que ela deve possuir, quando considerada em sua perfeita constituição, enquanto a tripartição da alma teria sido feita com base no reconhecimento de impulsos motivacionais presentes em todos os seres humanos. Tal alegação pode ser evitada se tanto a alma tripartida como a cidade tripartida forem tomadas como as instâncias possíveis mais bem constituídas, tanto da alma, como da cidade. A cidade completamente "ideal", no sentido de não levar em consideração as paixões da cidade, parece ter sido abandonada quando o projeto da "cidade dos porcos" é deixado de lado. Do mesmo modo, a alma, apesar de ser dita *monoeides* quando está fora do corpo, por exemplo, no Livro X, é também dita tripartida, quando "encarnada". Nesse sentido, ambas as instâncias parecem ser descrições das suas respectivas melhores constituições, levando em consideração as falibilidades do mundo concreto, que devem ser tomadas como modelo para a ação, tanto na dimensão individual ou citadina.

[175] Καὶ μὲν δὴ πρῶτόν γέ μοι δοκεῖ ἐν αὐτῷ κατάδηλον εἶναι ἡ σοφία·

[176] Não parece haver justificativa, porém, do porquê a sabedoria ser o mais evidente. Sócrates mesmo parece reconhecer que este método de investigação tem suas limitações, apesar de servir para os propósitos da *República*, que é chegar no que é a justiça, e não no que são cada uma das virtudes *per se*. Uma indicação seria a menção de um caminho mais longo e completo (*Rep*. 435c-d e 504b-ss) que poderia ser seguido para alcançar a resposta ao *o que é* das virtudes. Especificamente sobre a descoberta da sabedoria na cidade, Sócrates chega até a afirmar (*Rep.* 429a) que não sabe como chegou até aquele ponto: "Então eis uma das quarto [virtudes] e também eis o lugar que está localizada na cidade, mas não sei de que modo a descobrimos" Τοῦτο μὲν δὴ ἓν τῶν τεττάρων οὐκ οἶδα ὅντινα τρόπον ηὑρήκαμεν, αὐτό τε καὶ ὅπου τῆς πόλεως ἵδρυται. (Rep. 429a)

[177] Καὶ μὴν τοῦτό γε αὐτό, ἡ εὐβουλία, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τίς ἐστιν· οὐ γάρ που ἀμαθίᾳ γε ἀλλ' ἐπιστήμῃ εὖ βουλεύονται (Rep. 428b7-8).

E isso mesmo, a ponderação, não é evidente que é um conhecimento? Pois não suponho que por ignorância, mas por conhecimento que deliberem bem.

aos guardiães-chefes, pequena parcela da população responsável por deliberar pelo bem do todo[178]. Em poucas palavras, tal conhecimento é caracterizado do seguinte modo.

> (…) τις ἐπιστήμη (…) ᾗ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλεύεται, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης, ὅντινα τρόπον αὐτή τε πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὁμιλοῖ (*Rep.* 428c8-d3).
>
> (…) um conhecimento (…) que delibera não a respeito de particularidades na cidade, mas, antes, sobre sua totalidade, sobre qual seria o tipo de relação a se manter consigo mesma e perante outras cidades. (*Rep.* 428c8-d3, tradução nossa).

Segundo o trecho reportado acima, a sabedoria (*sophia*) é tida como um dentre outros tipos de conhecimento (*epistêmê*)[179] possíveis, mostrando que, embora a sabedoria seja evidentemente um conhecimento superior, as demais classes aparecem também como portadoras de um tipo de conhecimento próprio, seja artesanal ou bélico. A vigilância[180], por fim, restrita à classe guardiã-chefe, é o que torna toda a cidade bem orientada, sendo corretamente chamada sábia, como um todo.

Na segunda parte do Livro IV, completada a tripartição da alma, Sócrates passa a tratar das virtudes no homem (*Rep.* 441c4 em diante). Tendo mostrado que a alma possui três partes constitutivas, Sócrates assume[181] que ela contem as virtudes do mesmo modo como a cidade.

> Ταῦτα μὲν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, μόγις διανενεύκαμεν, καὶ ἡμῖν ἐπιεικῶς ὡμολόγηται τὰ αὐτὰ μὲν ἐν πόλει, τὰ αὐτὰ δ' ἐν ἑνὸς ἑκάστου τῇ ψυχῇ γένη ἐνεῖναι καὶ ἴσα τὸν ἀριθμόν.
> Ἔστι ταῦτα.
> Οὐκοῦν ἐκεῖνό γε ἤδη ἀναγκαῖον, ὡς πόλις ἦν σοφὴ καὶ ᾗ, οὕτω καὶ τὸν ἰδιώτην καὶ τούτῳ σοφὸν εἶναι; (*Rep.* 441c4-9)
>
> Por conseguinte, – disse eu – realizamos, não sem dificuldade, a travessia a salvo e bem concordamos que o mesmo tipo [de elementos] – também em igual número –- estão presentes tanto na cidade, como na alma de cada singular.
> Isso mesmo.

---

[178] Em *Rep.* 421a, já havia sido afirmado que só os guardiães têm o conhecimento capaz de fazer feliz toda a cidade.

[179] O fato de a *sophia* ser um dos tipos de conhecimento é expressamente dito em: τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι (*Rep.* 429a2-3). "[os guardiões] tomam parte do conhecimento que deve ser chamado 'sabedoria', um dentre os conhecimentos". O fato de o conhecimento artesanal ser expressamente descrito como *epistêmê* é relevante, pois, quando analisarmos o caso da sabedoria na alma, veremos como a simetria da analogia estrutural entre cidade e alma é limitada, uma vez que seria inconcebível um tipo de *epistêmê* específico para as outras partes da alma, tal como aqui é atribuído às partes constituintes da cidade.

[180] Adam (1902, p.225) enxerga a caracterização da sabedoria na cidade como a equivalente à *phronesis* (que aparecerá em 433b-c). Isto é, ela estaria ligada à deliberação dos assuntos da cidade, constituindo uma virtude estritamente política e em muito distinta da sabedoria filosófica, que será caracterizada, nos livros posteriores, como o conhecimento metafísico da Ideia do Bem.

[181] Tratamos sobre essa questão na seção anterior 3.2

> Portanto não [se segue] necessariamente que, assim como a cidade era sábia por conta desse [elemento], do mesmo modo o [homem] particular é sábio também por conta desse [respectivo elemento]? (*Rep*. 441c4-9, tradução nossa).

Cabe, antes de passar para as considerações sobre as virtudes presentes no homem particular, um breve esclarecimento. Há uma divergência entre os tradutores na leitura de *ta auta gene*, presente nessa passagem[182]. Dentre os possíveis sentidos que *genos* pode assumir em Platão, destacamos dois: o primeiro designa certo "tipo de coisa", isto é, uma qualidade em comum a uma diversidade de elementos. O segundo faria parte de um vocabulário "técnico"[183], presente sobretudo na *República*, para se referir às partes da alma ou da cidade.

A depender da tradução adotada ("o mesmo tipo de coisa" ou "as mesmas partes"), realinha-se também o sentido da passagem inteira. Se dissermos que "o mesmo tipo de coisas"[184] está presente na alma e na cidade, implicaria em sustentar, tão somente, que alma e cidade são compostas por um mesmo tipo de coisas, a saber, partes. Nada será afirmado sobre as partes, elas mesmas, para além do fato de serem "de um mesmo tipo", isto é, possuírem (ao menos) uma característica em comum.

Contudo, dizer que "as mesmas partes" estão presentes tanto na alma como na cidade é algo consideravelmente diverso e mais forte sustentar algo mais forte que a afirmação precedente: não só a cidade e a alma serão compostas de um mesmo tipo de coisas (i.e., partes), mas, essas partes, componentes da cidade e da alma, seriam exatamente as mesmas – ou seja, seriam idênticas em todos os aspectos. Se esse fosse o caso, tudo o que valesse para as partes da alma, deveria também valer para as partes da cidade, e vice-versa, donde teríamos que aceitar que a parte racional da alma é, em todos os seus aspectos relevantes, idêntica à classe vigilante da cidade, que a parte irascível é idêntica à classe guerreira e, finalmente, que a apetitiva é idêntica à classe produtiva. Essa segunda leitura se mostra, porém, pouco atrativa ao considerarmos suas decorrências no interior da argumentação do Livro IV.

---

[182] Alguns dos tradutores que adotam a leitura de "*ta auta... gene*" por "o mesmo tipo (de coisa)" são: Shorey (1937); Grube (1997); Ferrari & Griffith (2003); De outro lado, temos Chambry (1933); Bloom (1991) Rocha Pereira (2005), Veggetti (2007), leem como "as mesmas partes".

[183] Vale ressaltar que *genos* é apenas uma das denominações para o que chamamos "partes da alma". Outras são, por exemplo: *eidê* e *meros*.

[184] Apesar de *ta auta genê* estar no plural – literalmente, "os mesmos tipos de coisas" –, não é necessário forçar a tradução, mantendo o plural em português. Em geral, na língua grega clássica, o neutro plural é utilizado para designar um coletivo, concordando, inclusive, com verbos no singular. Desse modo, a leitura mais natural em português é 'o mesmo tipo de coisas'. Sobre o uso do neutro plural no grego com sentido coletivo, ver o ponto 958 de Smyth (1920).

A primeira dificuldade, que salta aos olhos, concerne à composição estrutural das partes da cidade e da alma[185]: as partes de uma cidade – as "classes sociais", digamos – são agrupamentos de homens que compartilham um mesmo tipo de ocupação na cidade: a produtiva é composta de homens cujos ofícios são a carpintaria, agricultura, medicina e todos os tipos de técnicas artesanais. A guerreira, composta pelo exército de guardiães-auxiliares, que defende a cidade das ameaças bélicas e executam as leis. Por fim, a classe vigilante é composta de poucos homens que deliberam os rumos da cidade e promulgam as leis.

No que tange às partes da alma, seria incompreensível pensar cada uma delas como o agrupamento de homens de certo tipo, ou ainda, pensar que cada parte da alma seja o agrupamento de almas de um certo tipo. As partes da alma são caracterizadas como fontes motivacionais[186], isto é, uma confluência de desejos afins por natureza que levam a uma ação. Sob tal perspectiva, a parte apetitiva seria um conjunto de desejos por prazeres corporais, tais como fome, sede, frio, libido. Já a parte irascível seria composta de desejos por prazeres "honrosos", tais como a sede de vingança e restituição, a busca por glórias pessoais, a aversão à humilhação e a vergonha. Por fim, a parte racional seria o conjunto de desejos por prazeres 'mentais', como a vontade de aprender, a aspiração ao conhecimento do verdadeiro e a ânsia de bem agir[187].

---

[185] Alguns intérpretes (tal como Reeve, 2012) mencionam uma dificuldade ulterior: a diferença de abordagem entre as partes da cidade e as partes da alma. Enquanto as partes da cidade teriam sido criadas normativamente, de acordo como a cidade ideal *deveria* ser, a estrutura da alma teria sido partida com base em forças motivacionais presentes na alma atual, como ela *é de fato*. Segundo a nossa leitura, no entanto, tanto a alma como a cidade parecem terem sido partidas com base em requerimentos estruturais de qualquer cidade e/ou alma atual, que pode se encontrar, em nosso mundo, em seu melhor ou pior estado. No Livro IV, tratará da cidade e também da alma em seu melhor funcionamento, enquanto nos Livros VIII e IX tratará da degeneração de ambos. Se é bem verdade que apenas na cidade 'ideal' há filósofos como os guardiães chefes, é também verdade que em qualquer constituição política, até a mais degenerada, temos alguém no posto de mando, de auxílio e de subordinação (ou escravidão). Até mesmo o tirano precisa de um corpo de guardas (que ao invés de se preocupar com os inimigos externos, como é o caso da *Kallipolis*, se preocupa com os internos, visto que é um regime deteriorado em suas funções). Neste sentido, se ainda considerarmos o esqueleto da cidade tripartida como 'idealizada', também a alma tripartida, da maneira como é descrita no Livro IV, é 'idealizada', pois mostra-a em seu pleno funcionamento, realizando suas plenas capacidades.

[186] Ver Cooper (1998) e Lorenz (2006).

[187] Essa classificação das partes da alma de acordo com fontes de desejos próprias é caracterizada nos livros finais da *República*. A parte racional é caracterizada em *Rep.* 524d-ss como a que contém o desejo pelo aprendizado e em *Rep.* 581b5-6 o pelo verdadeiro e pelo bem (*Rep.* 505d11-e1). A parte apetitiva é dita (*Rep.* 439d7,436a,437d,440a1) como a responsável pelos desejos corporais, tais como a sede, a fome (*Rep.* 439d6) e a libido. Além desses, aparece também o desejo por dinheiro, ou pelo lucro (*Rep.*561b2-c3). Já a parte irascível, como o próprio nome *thumoidês* indica, parece ser a parte responsável pela raiva, mas também, em seu sentido mais amplo, como virilidade e competitividade. Esse sentido é explorado quando Sócrates menciona o desejo por gritar com crianças (*Rep.*441a7-9), a raiva de Odisseu perante o comportamento sexual das servas em relação aos pretendentes de Penélope (*Rep.* 441b4-c2) e pelo sentimento de vergonha, ou pudor no caso de Leôncio (*Rep.* 440a).

Se, por outro lado, tomássemos a alma como o ponto de partida, e afirmássemos que suas partes são “as mesmas” que as da cidade, teríamos que admitir outras difíceis consequências ao passarmos para o caso da cidade. A classe vigilante seria um aglomerado de desejos mentais, tais como aquele pelo conhecimento e pelo aprender, enquanto a classe guerreira, um amontoado de desejos honrosos, tais como pela glória pessoal, vingança e honrarias e, por fim, a classe produtiva seria um grande grupo de desejos apetitivos e corporais. Assim dita, a proposta soa abstrusa, pois não falamos de classes sociais ou políticas de uma cidade como junções de desejos.

Seria possível, contudo, argumentar que as classes da cidade são indiretamente compostas de conjuntos de desejos, se aceitássemos que os homens são os componentes imediatos das classes, os quais, por sua vez, podem ser reduzidos ao caráter de suas almas, de acordo com um tipo de desejo predominante[188]. Assumir que as classes sociais são redutíveis às almas individuais que as compõe levaria à conclusão de que todos os homens de uma certa classe possuem almas dominadas por um mesmo elemento: a classe vigilante seria composta de pessoas cujas almas teriam a parte racional no comando, a classe auxiliar de pessoas cujo elemento irascível governaria, e, por fim, a classe produtiva, por homens cujas almas seriam dominadas pelo elemento apetitivo. Nessa perspectiva, porém, a classe guardiã-chefe, composta de um menor número de pessoas, seria a única realmente justa, pois apenas os seus integrantes possuiriam a alma tripartite ordenada, reinando os desejos superiores da razão, em pleno comando.

No caso das classes não filosóficas, fosse qual fosse o elemento – o irascível ou o apetitivo – que estivesse no comando, teríamos que admitir que são injustas e que, portanto, a esmagadora maioria da população da mais bela cidade concebível seria composta de pessoas cujas almas estariam, em algum grau, degradadas. Em ambos os casos, o elemento racional teria sido escravizado e sua posição natural de mando, usurpada. Ora, uma tal leitura forneceria um quadro de uma cidade justa pouco plausível, visto que a maioria de seus cidadãos seriam injustos, e, provavelmente, infelizes, pois não poderiam conquistar os desejos que almejariam, dada a ordenação de suas almas.

Tamanhas complicações podem ser atenuadas – ao menos no que concerne às implicações dessa passagem – se optarmos pela leitura de *ta autê gene* como "um mesmo tipo".

---

[188] Essa leitura parece depender de uma certa interpretação dos Livros VIII e IX da *República*, onde os tipos de alma são caracterizados de acordo com a parte dominante da alma. Primeiro, teríamos que considerar a alma filosófica tendo a parte racional em comando, a timocrática e oligárquica, tendo a parte irascível no comando, e a democrática e tirânica tendo a parte apetitiva.

Nesse sentido, Sócrates estaria afirmando uma similaridade entre cidade e alma, a partir do fato de ambas serem constituídas de elementos que compartilham um (ou mais) aspecto(s) em comum. Não decorre disso, entretanto, que a cidade seja um indivíduo aumentado, ou que o indivíduo seja uma cidade em miniatura[189].

Ao avançarmos na leitura da passagem, chegamos à segunda fala de Sócrates: "assim como a cidade era sábia por conta desse [elemento], do mesmo modo o [homem] particular é sábio também por conta desse [respectivo elemento]"/ ὡς πόλις ἦν σοφὴ καὶ ᾧ, οὕτω καὶ τὸν ἰδιώτην καὶ τούτῳ σοφὸν εἶναι; (*Rep.* 441c8-9). Assim, tanto a cidade quanto a alma conteriam um elemento por conta do qual (*hôi)* são sábias, assemelhando-se na medida em que possuem um respectivo elemento responsável por engendrar a sabedoria em um e em outro. Como vimos, as partes responsáveis pela sabedoria na alma e na cidade não devem necessariamente coincidir em todos os aspectos, basta que sejam de um mesmo tipo, sendo idênticas no aspecto que permite chama-las de sábia.

De fato, a partir da descrição da cidade justa e da alma tripartida, podemos perceber um aspecto comum a ambas as partes associadas à sabedoria: são as responsáveis pela aquisição do conhecimento do bem e do mal. A parte racional da alma é a que deseja o conhecimento em suas mais diversas espécies – seja ele o conhecimento técnico das artes, da guerra ou o filosófico. Quando olhamos a alma em sua mais perfeita constituição – por exemplo, a alma do filósofo –, notamos que o elemento racional só estará em seu funcionamento pleno, se houver uma alma naturalmente pré-disposta à filosofia que tenha passado por um treinamento educacional adequado. Somente cumprindo essas duas condições necessárias, obteremos o conhecimento completo da virtude e do bem, constituindo a sabedoria. A sabedoria política, como o conhecimento do bem e do mal relativo à administração da cidade, estaria restrita à classe guardiã-chefe, devido à natureza e educação privilegiadas das almas que a compõem. As demais classes, embora possuam o desejo pelo conhecimento e pelo bem, são apenas parcialmente capazes de alcançá-los – devido à deficiência natural de suas almas – e realizando ações sábias sem jamais alcançar o conhecimento teórico-dialético do bem[190].

---

[189] Apesar de muitos comentadores falarem de "analogia" entre a cidade e a alma (ver nota 170), parece haver uma leitura bastante carregada de exigências adicionais ao fato de ambos os elementos, partes de alma e partes da cidade, estarem em uma relação de proporção entre si. Para pensar outra forma de abordar o problema, podemos recuperar Cornford (1912; p. 248), Murphy (1951), Kahn (1972) e Smith (2002), por exemplo, pois ressaltam a justiça enquanto Forma, o que pode iluminar o problema da analogia entre cidade e alma.

[190] Seria possível levantar a questão de não estarmos entrando na mesma cilada que identificamos há pouco, isto é, de estarmos cunhando uma cidade justa composta, majoritariamente de pessoas injustas. No entanto, não será este o caso. A restrição da virtude a um pequeno grupo de cidadãos se aplica apenas para o caso da sabedoria. Esse caso não é problemático porque esses poucos cidadãos sábios presentes na cidade são aqueles que precisamente a

A parte racilnal da alma e a classe superior da cidade possuem tanto o conhecimento sobre o que é melhor para si, como também para cada um de seus elementos internos. Elas são as responsáveis por fornecer as boas instruções a serem seguidas pelos demais componentes internos. Sendo assim, a sabedoria da classe guardiã-chefe poderia ser transmitida às demais em forma de leis e regras.

Em suma, quando consideramos a sabedoria, seja relativa à cidade ou à alma, podemos dizer, com base no que apresentamos, que é a posse e efetivação do conhecimento do bem das partes e do todo.

4.2.2 A Coragem

Para chegar ao enunciado da coragem, o primeiro passo seria identificar a parte responsável pela denominação da cidade como "corajosa", olhando as diferentes classes e suas atribuições na cidade: a produção, o combate e a deliberação. A partir disso, Sócrates reconhece a coragem como estando ligada ao combate, seja de inimigos internos ou externos. Assim como a sabedoria, a coragem se mostra uma característica da cidade advinda da atividade, sobretudo, de uma certa classe, a dos guardiães-auxiliares.

Essa atividade contém o poder (*dunamis*) que "salvaguarda, venha o que vier, a opinião sobre o que é para ser temido ou não" (*Rep.* 429b8-c3), preservando-a tal e qual repassada ao longo de sua educação pelo legislador. Desse modo, a coragem seria uma espécie de "salvaguarda da reta opinião", formada tanto pelo costume como pela educação, sobre o que é para ser temido ou enfrentado. Isso significa que, independente das intempéries que se passe – quer sejam dores, prazeres, desejos ou medos –, a reta opinião será mantida, sem jamais pender.

Para demonstrar o efeito da coragem, Platão apresentar uma comparação: a coragem seria como a tintura duradoura, a qual, após um procedimento especial de tingimento, jamais desbota (*Rep.* 429d3-e5). No caso da cidade, a coragem seria a responsável por preservar, nos guardiães, a opinião que lhes foi conferida e lapidada tanto "por natureza como por criação" (*dia to tên te phusin kai tên trophên Rep.* 430b3-4).[191] Mesmo que a classe guardiã-auxiliar

governam, sendo capazes de transmitir o resultado de sua boa deliberação aos cidadãos, os quais, por sua vez, produzem boas e sábias ações. A restrição da sabedoria à classe dos guardiões-chefes, tampouco não implica que as demais classes possuam almas completamente degeneradas, como se tivessem a parte irascível ou a parte apetitiva no comando. Ao que tudo indica, é possível que as almas das classes inferiores sejam ordenadas, embora desprovidas de sabedoria, pois teriam a virtude derivadas da classe governante.

[191] Para explorar a influência da educação e natureza na formação caráter ver também "τροφὴ γὰρ καὶ παίδευσις χρηστὴ σῳζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ" *Rep.* 424a5-6. "Com efeito, a criação e a educação efetiva permanente torna a natureza boa" *Rep.* 424a5-6.

seja, eventualmente, capaz de formular boas opiniões sobre o que tenha de ser enfrentado ou temido, a coragem não é, essencialmente, a capacidade de formular tais opiniões. Consiste, tão somente, na *preservação* da boa opinião – independentemente de ter sido formulada pela própria classe intermediária, ou pela classe superior. Vejamos a passagem.

> τὴν δὴ τοιαύτην δύναμιν καὶ σωτηρίαν διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν τε πέρι καὶ μὴ ἀνδρείαν ἔγωγε καλῶ καὶ τίθεμαι, εἰ μή τι σὺ ἄλλο λέγεις (*Rep.* 430b3-5).
>
> Eu, de minha parte, chamo e estabeleço, se tu não disseres nada divergente, a coragem de fato como tal força (*dunamis)* e preservação da opinião correta, através de tudo, do que é para ser temido e do que não o é para sê-lo (*Rep.* 430b3-5, tradução nossa).

Segundo essa passagem, podemos ver como, em nenhum momento, é mobilizada a capacidade dos guardiões, eles próprios, opinarem corretamente. A coragem política, portanto, restringe-se à preservação, por parte dos guardiães-auxiliares, do que lhes tenha sido incutido durante sua formação, ou seja, das boas determinações da classe superior.

Após a tripartição da alma, a coragem é novamente mencionada.

> Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τοὺς ἔξωθεν πολεμίους τούτω ἂν κάλλιστα φυλαττοίτην ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς τε καὶ τοῦ σώματος, τὸ μὲν βουλευόμενον, τὸ δὲ προπολεμοῦν, ἑπόμενον δὲ τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα;
> Ἔστι ταῦτα.
> Καὶ ἀνδρεῖον δὴ οἶμαι τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασῴζῃ διά τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μή (*Rep.* 442b5-c3).
>
> [Sóc.]– Portanto, disse eu, também caberia a esses [dois elementos, o racional e o irascível] o mais belo de tudo: guardar o todo da alma e da cidade contra inimigos de guerra; um deliberando, o outro lutando em defesa, seguindo o elemento governante e, por conta da coragem, levando a cabo o que foi deliberado [pela razão].
> – Isso mesmo.
> – E considero que chamamos corajoso cada [homem] particular por conta dessa parte [da alma; i.e. irascível], sempre que o elemento irascível, ele mesmo, preserve entre dores e prazeres, os ditames da razão sobre o que é para ser temido e o que não é (*Rep.* 442b5-c3, tradução nossa).

No trecho acima, observamos que a coragem é descrita, novamente, como a preservação do que fora deliberado entre prazeres e dores [192]. Com a articulação *to men... to de...* (*Rep.* 442b6) fica clara a disjunção entre a deliberação, de um lado, e a luta em defesa, o

[192] Ainda falta delimitar o que seria essa preservação e como ela se relaciona com o fenômeno da *akrasia*, se, por exemplo, alguém que mantém uma reta opinião, mas sucumbe aos desejos, seria corajosa ou não.

seguir o elemento governante e o levar a cabo o que foi deliberado, de outro. Desse modo, temos uma divisão de papéis: o cognitivo para a parte racional e o executivo para a parte irascível. Em nenhum momento aparece como necessário para a coragem que o próprio elemento irascível contenha em si a função de deliberar as opiniões que deve preservar[193].

Pelas passagens apresentadas, vemos como a coragem na cidade e no homem ser resumida a "a preservação da reta opinião sobre o que deve ser temido ou enfrentado". Uma possível objeção seria apontar uma incongruência entre a coragem individual e a coragem política, afirmando que a cidade é corajosa, não quando a classe guardiã-auxiliar garante que os guardiães-chefes mantenham os seus julgamentos, mas, antes, quando os guardiães-auxiliares mantêm seus próprios julgamentos, adquiridos após um processo de formação longo e árduo. Por outro lado, a coragem no indivíduo seria a preservação, feita pela parte irascível, da reta opinião, cunhada pela parte racional. No entanto, como exposto anteriormente, para que a coragem seja a mesma nos dois casos, não é necessário que ambos, cidade e alma sejam idênticos em todos os aspectos, mas apenas naqueles relevantes para a virtude em questão. Como está expresso no texto, a coragem é a preservação da reta opinião, seja a própria opinião ou cunhada por outros.

4.2.3 A Temperança

Quando da descrição da educação dos guardiães no decorrer dos livros II e III, são lhes recomendadas características, tais como: saber distinguir amigos e inimigos; não temer a morte (*Rep.* 386b); não ser amigo dos lamentos (*Rep.* 388a) nem do riso (*Rep.* 388e), conter os prazeres afrodisíacos (389d-e); e não ser subornável, nem amante da riqueza (*Rep.* 390e). Além disso, a educação musical é louvada por "abrandar o elemento irascível da alma" (*Rep.* 411b).

[193] Há um grande debate, na literatura secundária, se é possível atribuir à parte irascível (e também à parte apetitiva), a capacidade cognitiva de engendrar em si as opiniões que ela preserva. Para uma leitura que atribui funções cognitivas à parte irascível e à parte apetitiva da alma, ver Bobonich (1994) e (2002, p. 220); Burnyeat (2006), Cooper (1998); Irwin (1995, pp. 211-3); Kahn (1987), Kamtekar (1998), Klosko (1986) e Moss (2005 ;2008) . Para uma leitura contrária, ver Stalley (2007) e Lorenz (2006). A questão, para nosso trabalho, é menos saber se há ou não uma capacidade cognitiva nas demais partes da alma além da parte racional, mas, sim, notar que não é requisitado pela definição da coragem (nem, como veremos, pela definição de temperança) que as partes da alma irascível e apetitiva, ou as classes da cidade guardiã-auxiliar e produtora, tenham essa função. Nesse cenário, seria plausível admitir, por exemplo, que todas as partes da cidade tenham essa função cognitiva (pois estamos falando de homens e, portanto, de almas racionais, que calculam), enquanto as partes da alma não as possuem. Ainda assim, a coragem seria a mesma nos dois casos, na medida em que a coragem por definição não é a preservação da *própria* reta opinião, mas a preservação da reta opinião, sem qualificar se foi ela mesma quem a gerou . Vale lembrar que, segundo nosso argumento, a analogia entre cidade e alma deve implicar apenas o que está requerido pelas definições das virtudes, para que uma mesma definição seja válida tanto para a cidade como para a alma.

Dentre essas diferentes características que os guardiães devem possuir, a temperança (*Rep.* 389d–391c) é a virtude desenvolvida em mais detalhe como a que lhes permite "ser senhor de si mesmo" no que concerne aos prazeres do vinho, do sexo e da mesa, garantindo a sobriedade em relação aos apetites do corpo e a obediência aos chefes. Desse modo, somos apresentados à temperança como uma ordenação de prazeres e desejos, presente nos guardiães[194].

No livro IV, dando sequência à investigação das virtudes, em terceiro lugar, está a temperança. Assim como nos casos anteriores, esperamos que Sócrates fale primeiro da virtude política, na cidade e depois passe para a virtude infividual, após a tripartição da alma. No entanto, a temperança é retomada a partir dos termos estabelecidos nos Livros II e III, quando fora descrita como uma característica dos guardiães – e não da cidade como um todo. Portanto, o procedimento é i inverso: a descrição tem início a partir de características do homem, e apenas em um segundo momento a temperança da cidade é tratada.

O tratamento da temperança é iniciado a partir do regate do seu sentido, tal como mencionado nos livros II e III: um "autodomínio" (*enkrateia* em *Rep.* 430e5), o ser "senhor de si" (*kreittô hautou Rep.* 430e5-6*).* Desde o início do Livro IV, a temperança é associada a uma noção de "consonância" e "harmonia" (*sumphonia kai harmonia*), as quais constituiriam as condições para que houvesse o domínio dos apetites carnais, fazendo com que a parte pior obedeça à melhor. Ao resgatar esse sentido, antes mesmo de ter explorado a tripartição da alma, Platão tem de antecipar que há um elemento pior e outro melhor dentro do homem (*Rep.* 431a1-5), sendo a temperança o estado no qual a primeira governa a segunda, e a intemperança, aquele no qual o pior escraviza a melhor. A partir dessa constatação sobre o homem, Sócrates inicia sua descrição da temperança na cidade.

Do mesmo modo como ocorria no caso do homem, a cidade será "senhora de si", sempre que a "a melhor parte governar a pior" (*to ameinon tou cheironos arxei Rep.* 431b6-7), e haverá temperança sempre que houver "uma mesma crença" (*hê autê doxa Rep.* 431d9-e1*)*, segundo a qual a melhor parte deve governar. Diferentemente do que quando tratamos das duas primeiras virtudes, não haveria uma única parte responsável por tornar a cidade temperante. Ela estaria presente tanto na parte governante quanto na parte governada, assemelhando-se , de fato, a uma harmonia.

> Ὁρᾷς οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἐπιεικῶς ἐμαντευόμεθα ἄρτι ὡς ἁρμονίᾳ τινὶ ἡ σωφροσύνη ὡμοίωται;
> Τί δή;

[194] Todavia, no Livro IV, sua posse é estendida a todas as classes da cidade, inclusive à classe produtora, como veremos na sequência. Assim, a classe produtora teria como virtude a temperança, a classe auxiliar teria a temperança e a coragem, e a classe guardiã-chefe teria temperança, coragem e sabedoria.

> Ὅτι οὐχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἑκατέρα ἐνοῦσα ἡ μὲν σοφήν, ἡ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὕτη, ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη συνᾴδοντας τούς τε ἀσθενεστάτους ταὐτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους, εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύι, εἰ δέ, καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλῳ ὁτῳοῦν τῶν τοιούτων· ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ (*Rep.* 431e10-432a9).
>
> Vês, portanto, disse eu, que acabamos de apreender a temperança corretamente, como semelhante a uma harmonia?
> Como assim?
> Porque não [é] como a coragem e a sabedoria, cada qual estando presente em uma parte, o que torna a cidade sábia e corajosa. Ela não age desse modo, mas se espalha simplesmente pelo todo, tornando uníssonos igualmente os mais fracos, os mais fortes e os médios – quer no que concerna à sabedoria, quer à força física, bens ou riquezas ou qualquer coisa do tipo. De modo que poderíamos afirmar o mais corretamente que essa unanimidade é a temperança, a consonância entre o melhor e o pior por natureza [no que concerne a] qual deles deve governar, tanto dentro da cidade como dentro de cada particular (*Rep.* 431e10-432a9, tradução nossa).

Como lemos na passagem acima, a temperança na cidade seria a unanimidade (*homonoia)*[195] das posições, presente nas três partes da cidade, com relação a quem deve ocupar a posição de mando, isto é, o assentimento que aqueles homens, que passaram em todos os testes e treinamentos previstos nos livros anteriores, devem governar[196]. Vale notar que o termo *homonoia,* a princípio, não se restringe a uma unanimidade de opiniões, como é o caso mais evidente, mas pode envolver uma unanimidade de qualquer tipo de posicionamento mental. Porém, uma vez que Sócrates dissera que "a mesma opinião" *hê autê doxa* (*Rep.* 431d9-e1) estava presente nas três classes, é fácil supor que *homonoia* esteja restrito a opiniões, embora não esteja expressamente dito. Entretanto, veremos como há motivos para resistir à restrição.

Quando lemos que "essa unanimidade (*homonoia)* é a temperança, a consonância (*sumphonia)* entre o melhor e o pior por natureza" (*Rep.* 432 a9), temos dois termos chaves associados à temperança: o primeiro é a já mencionada *homonoia,* enquanto o segundo é o que traduzimos por "consonância": uma congregação de vozes em um mesmo som.

---

[195] O Liddel-Scott sugere "*oness of mind"*, ou "*unanimity*" e "*concord*". Optamos por traduzir como "*unanimidade*", a qual é, certamente, uma tradução imperfeita. O problema surge porque "concordar" traduz "*homodoxeô"*, e como "*mind*" é um conceito moderno, sem equivalente antigo, é aconselhável evita-lo. Restaram-nos, portanto, poucas opções. Poderíamos traduzir por "unidade de pensamento" o que traria o prejuízo de utilizarmos um termo pouco esclarecedor e que restringe "*noein"* a "pensar", excluindo outros eventuais processos psíquicos envolvidos.

[196] Pouco nos é informado, no entanto, por qual motivo essa confluência existe, e por qual razão a classe produtora concordaria que os filósofos devem ocupar a posição de guardiães-chefes, enquanto eles próprios devem restringir suas atividades aos negócios privados. Talvez aqui esteja pressuposto que a sabedoria seja evidente e facilmente reconhecível como superior, mesmo por aqueles que não a possuem.

Homonoia é o primeiro termo que aparece, enquanto a oração subsequente introduz *sumphonia.* Visto que a segunda sentença aparece como um aposto explicativo da primeira, podemos concluir está pressuposta uma consonância entre vozes, algo uníssono, que constitui a temperança. Essa unanimidade não se restringe a uma concordância de opiniões, visto que pode ser entendida, simplesmente, como uma unanimidade de "vozes", ou de "sons articulados"[197], desprovida de uma atividade de raciocínio e opinativa, operada por um *logos*. Segundo essa passagem, a temperança corresponde a uma unanimidade – um mesmo posicionamento presente em todas as partes –, mas, não exige que esse posicionamento seja, necessariamente, *de* opiniões.

Contudo, resta analisar a segunda menção de temperança quando Sócrates descreve a alma do homem virtuoso. Temos que explicar, nesse contexto, a aparição de *homodoxeô*, traduzido por "ser da mesma opinião", ou "concordar".

> Τί δέ; σώφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ συμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ; Σωφροσύνη γοῦν, ἦ δ' ὅς, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ τοῦτο, πόλεώς τε καὶ ἰδιώτου. (*Rep.* 442c)
>
> (S) E agora? Não [o chamamos] temperante por causa da amizade da consonância desses elementos [da alma], sempre que o [elemento] governante e os dois [elementos] governados concordem que é a razão que deve governar e não rivalizam entre si?
> (G) Com certeza, a temperança não é nada diferente disso, tanto na cidade como no indivíduo. (*Rep.* 442c, tradução nossa).

Como vimos no caso da temperança na cidade, em *Rep.*431d9-e1, há a ocorrência de *hê autê doxa*, para dizer que tanto as classes mandantes quanto as subordinadas compartilham uma mesma crença sobre quem deve governar. Isto é, que ambas concordam que os naturalmente aptos e treinados para serem guardiães-chefe devem estar na posição de mando. Na sequência (*Rep.* 432a8), vimos como a temperança é caracterizada como uma *homonoia*, isto é, uma unanimidade de opinião, sobre quem deve governar. Na referida passagem (*Rep.* 442c), ao tratar da alma, é afirmado que um homem é temperante na medida em que as partes de sua alma concordem (*homodoxeô)* que a parte racional deva governar. A concordância de opinião parece clara no caso da cidade, na qual todas as classes possuem capacidade cognitiva suficiente para atribuição de predicados e emissão de julgamentos. No entanto, se a unanimidade requerida pela temperança for apenas "de opiniões", então teremos problemas no

[197] A *phonê*, que compõe o termo *sumphonia*, foi traduzida na passagem como "voz", mas seu sentido mais preciso parece ser de um "som articulado" ou "significativo". Isso, no entanto, não precisa ser, estritamente, uma palavra, ou resultado de um *logos.* Um grito de dor, por exemplo, ainda que significativo, poderia ser entendido como uma *phonê,* mas não como uma palavra.

caso da alma. O assentimento das partes inferiores da alma, a apetitiva e a irascível, a respeito de quem deve governar, poderia pressupor que elas mesmas também fossem capazes de produzir opiniões, uma vez que reconhecem e concordam quanto a quem deve governar.

A menção de *homodoxeô*, ao falar da temperança na alma, levantou uma questão, tema de grande debate, pois se Sócrates está pressupondo que a temperança é uma concordância de opinião entre as diferentes partes da alma, então, estariam sendo atribuídas funções cognitivas também às partes não-racionais da alma? Se esse fosse o caso, teríamos uma dificuldade adicional para entender como uma parte não-racional poderia exercer uma função opinativa ligada ao raciocínio, ou admitir que existam "opiniões sensíveis", o que soa um contrassenso. Outra possibilidade seria admitir que cada parte da alma, sendo semelhante a um pequeno homem, comportaria em si uma subsequente subpartição da alma, uma que produziria opiniões, outra irascível e apetitiva, porém, indefinidamente[198].

Para tratar adequadamente da questão, seria necessário analisar o argumento da tripartição da alma e a estrutura da alma como descrita nos livros VIII e IX da *República.* Por ora, interessa-nos entender o sentido da definição de temperança, tendo em vista os eventuais problemas que podem dela decorrer.

Sócrates diz: "Não [o chamamos] temperante por causa da amizade (*philiai)* e da consonância (*sumphoniai)* desses elementos [da alma], sempre que o [elemento] governante e os dois [elementos] governados concordem (*homodoxôsi)* que é a razão que deve governar e não rivalizam entre si" (*Rep.* 442c). O primeiro ponto a se notar é que o peso conferido aos termos "amizade" e "consonância" parecem ser maiores que ao "concordar" (*homodoxeô)* – uma vez que os primeiros estão no dativo explicativo, enquanto "*homodoxeô*" aparece com "*hotan"* ("sempre que..."). Assim, as partes da alma "concordarem" parece ser decorrente de um fato observável, ao passo que a explicação do porquê um tal homem é virtuoso reside na "amizade" e na "consonância", termos que englobam muito mais que opiniões.

---

[198] Ver, por exemplo Bobonich (2002). No caso da alma, como veremos adiante, seguiremos uma leitura similar à de Lorenz (2006), quem explora em detalhe o funcionamento da parte apetitiva da alma e lê "*doxa"* com um sentido mais brando, não implicando uma racionalidade instrumental. Resta-nos ainda explicar como a unidade da definição de temperança se mantém mesmo envolvendo uma concordância racional no caso da cidade e uma concordância não-racional no caso da alma. Outra passagem aludida por quem defende uma tal leitura é *Rep.* 603c1-2, na qual Sócrates fala da parte apetitiva da alma como um aspecto do pensamento (*dianoia*). Lorenz (2006 p. 64-70), em sua atrativa leitura, mostra, por outro lado, como a parte apetitiva da alma deve ser entendida como aquela que toma as aparências e transmite-as como imagens à parte racional, a qual pode tomá-la como verdade ou não. Nesse sentido, apenas a parte racional seria capaz de emitir julgamentos, enquanto o sentido de "opinião" (*doxa)* atribuído à parte apetitiva deve ser alargado e não envolver, estritamente, uma racionalidade calculativa. Atribuir uma *doxa* às partes não racionais, nesse sentido, seria afirmar que elas são capazes de aceitar aparências sensoriais, acreditando que as coisas são como aparecem através dos sentidos, mas isso não seria uma crença propriamente dita, pois, toda crença envolve um processo cognitivo, ausente no caso da parte apetitiva.

Isso posto, podemos afirmar que a temperança – seja no homem, seja na cidade – r uma unanimidade, uma amizade e uma consonância, sobre quem deve governar. Em se tratando da cidade, é possível que todas as classes, compostas por homens que raciocinam, possuam uma mesma opinião sobre quem deve governar, constituindo uma unanimidade *de opiniões*, ao passo que, no caso da alma, é possível que a temperança seja uma unanimidade *de posições*, construídas não necessariamente por opiniões, mas por imagens, sons, sensações ou elementos de qualquer outra natureza, que assintam que a razão deva comandar.

4.2.4 A justiça na cidade

Assim como ocorreu nos casos da sabedoria, coragem e temperança, o tratamento da justiça no Livro IV se desdobra em duas partes. Primeiro, discorre-se sobre o que seria a justiça na cidade e, após o argumento da tripartição da alma, sobre a justiça no homem.

Após ter tratado das três primeiras virtudes no caso da cidade, Sócrates reintroduz o princípio surgido no Livro II, quando da fundação da cidade, conhecido como "princípio do ofício único" ou "princípio da especialização". Em *Rep.*369e-370a, a partir do reconhecimento de que alguém sozinho não se basta para suprir todas suas necessidades vitais. Surge uma a associação entre homens, na forma de uma "cidade mínima", atendendo as necessidades básicas de seus cidadãos. Essa cidade ficará conhecida como a "cidade dos porcos", pois Glauco diz que ela seria adequada apenas para animais, uma vez que atende somente as necessidades de sobrevivência, deixando de lado tantas outras realizações requeridas para a felicidade. Para contemplar as exigências de Glauco, a nova cidade criada passa a levar em consideração também certos luxos, caracteristicamente humanos. Ao introduzir a "cidade mínima", Sócrates tece algumas considerações sobre o modo de vida de seus cidadãos.

> Τί δὴ οὖν; ἕνα ἕκαστον τούτων δεῖ τὸ αὑτοῦ ἔργον ἅπασι κοινὸν κατατιθέναι, οἷον τὸν γεωργὸν ἕνα ὄντα παρασκευάζειν σιτία τέτταρσιν καὶ τετραπλάσιον χρόνον τε καὶ πόνον ἀναλίσκειν ἐπὶ σίτου παρασκευῇ καὶ ἄλλοις κοινωνεῖν, ἢ ἀμελήσαντα ἑαυτῷ μόνον τέταρτον μέρος ποιεῖν τούτου τοῦ σίτου ἐν τετάρτῳ μέρει τοῦ χρόνου, τὰ δὲ τρία, τὸ μὲν ἐπὶ τῇ τῆς οἰκίας παρασκευῇ διατρίβειν, τὸ δὲ ἱματίου, τὸ δὲ ὑποδημάτων, καὶ μὴ ἄλλοις κοινωνοῦντα πράγματα ἔχειν, ἀλλ' αὐτὸν δι' αὑτὸν τὰ αὑτοῦ πράττειν; (*Rep.* 369e2-370a4)
>
> E agora? Deve cada um desses [homens] confiar a sua própria função [para] o [usufruto] comum a todos, por exemplo: [é necessário que] o agricultor, sendo um, produza alimento para quatro – consumindo o quádruplo do tempo e esforço ao produzir alimento em comum para os outros, ou [ele deve] se descuidar dos seus, produzindo apenas um quarto do alimento, em um quarto

> do tempo, e gastar um terço do tempo produzindo casas, mantos e sapatos, não tomando parte do que é comum aos outros, mas, dia após dia, fazendo apenas o que lhe é próprio? (*Rep.* 369e2-370a4, tradução nossa).

Nessa passagem há uma oposição entre o que é apresentado primeiro – a especialização dos ofícios, isto é, o "cada um deles fazer a sua própria função" *(*ἕνα ἕκαστον τούτων δεῖ τὸ αὑτοῦ ἔργον) – e o que é apresentado por último – o *"fazer o que lhe é próprio"* (τὰ αὑτοῦ πράττειν).

Entretanto, faz-se mister delimitar o que "fazer o que lhe é próprio" poderia significar. Vejamos, primeiro, o sentido da frase nesse contexto específico. Trata-se da primeira ocorrência de *ta hautou prattein* na *República,* cujo contexto nos leva a entendê-la como oposta ao "fazer sua função para usufruto em comum", sugerindo a leitura de "fazer para usufruto próprio". Nessa configuração, o sentido da expressão se mostra bastante literal, designando quem 'produz todas as suas coisas próprias' (como sandálias, mantos, alimentos) praticando diversos ofícios, em oposição ao princípio de especialização.

Embora bastante particular, o sentido da expressão é compatível com o encontrado no diálogo socrático *Cármides* (*Carm.,* 161b), onde "*ta hautou prattein"* surge como um possível *definiens* da temperança. No *Cármides,* Sócrates constrói sua refutação ao tomá-la em seu sentido mais literal. Com efeito, a descrição de um indivíduo que possui diferentes técnicas e produz todas suas coisas próprias evoca um tipo social, bem representado pela figura de Hípias, no *Hípias Menor,* ali caracterizado como um homem multifacetado[199], um *expert* em muitas artes, capaz de produzir suas próprias vestes, seus próprios anéis, e todas as "suas próprias coisas", no sentido de satisfazer suas necessidades e se aproximar de uma autossuficiência material. Embora esse tipo de homem, avesso à especialização, apareça naquele diálogo como caricatura, fica indicado um modo de vida possível, em que há a preocupação individual de produzir o necessário para sua própria sobrevivência, ou produz apenas o que trará usufruto para si, sem levar em conta o todo no qual pode estar inserido.

No entanto, como vimos nessa mesma passagem (*Rep.*369e-370a), Sócrates, funda sua cidade a partir do princípio da especialização, recusando esse modo de vida no qual "cada um produz suas próprias coisas" para satisfazer suas necessidades, como sugerira o primeiro sentido de *to ta hautou prattein.* O modo de vida autossuficiente em termos materiais, mostra-se inadequado na medida em que tal autossuficiência é ilusória. Ao contrário, para a formação da cidade, a constatação da insuficiência para a felicidade humana da cida isolada é o motivo pelo qual ele se associa aos demais. Por esta razão, a cidade é fundada no princípio de

[199] Ver *Hip. Men.* 368b-c.

especialização: todos devem contribuir para o bem da cidade com o seu trabalho, colocando os produtos de sua arte para o usufruto comum na cidade e mantendo-se em uma única função, ou ofício (*ergon)*[200]. Cada um deve, emquamto membro da cidade e segundo a sua própria natureza, realizar aquilo para o qual é naturalmente melhor[201], mantendo-se em sua própria função.

O princípio da especialização, tal como anunciado em *Rep.*369e-70a, utiliza-se da palavra *ergon*, ou, "função", retomando o sentido explorado no Livro I – aquilo que ou só ele realiza, ou que ele realiza melhor que os demais – e sem executar qualquer outra tarefa.

De acordo com o *argumento da função*, todas as coisas – seja cavalo, foice ou alma – possuem uma tarefa que somente elas serão capazes de realizar, ou que realizam com maior perfeição que os demais. Segundo tal princípio, algo virtuoso sempre desempenha bem sua função, enquanto algo defeituoso desempenha-a mal. Nesse contexto, a noção de função estaria estreitamente ligada à de virtude – tanto no sentido de *excelência,* isto é, ter sucesso ao realizar algo, como também no sentido de *virtude moral,* de bem agir.[202] Nada impede, entretanto, que exista mais de uma tarefa que somente determinada pessoa seja capaz de realizar, ou que exista mais de uma tarefa que alguém seja capaz de realizar melhor que seus pares. O princípio da especialização requer que cada um execute *somente uma única* função – aquilo para o qual algo é por natureza[203] – e não uma multiplicidade.

---

[200] Uma possível objeção seria que esse princípio funda somente a cidade dos porcos, e não a *kallipolis.* No entanto, apesar de admitir que a cidade deva admitir luxos, Sócrates reforça o princípio de especialização em *Rep.*374 a, mostrando-o ainda como válido para o caso da cidade guerreira. Todavia, como sabemos, o próprio princípio da especialização parece ser revisado na descrição da *kallipolis,* ao notar que o aspecto relevante para a virtude da cidade não é que seus cidadãos permaneçam estritamente em suas profissões de origem, mas sim, que cada um, de acordo com a sua natureza, se mantenha em suas respectivas classes, na posição de mando ou obediência como lhe compete. Entretanto, em momento algum é rompido o princípio que cada artesão deve contribuir com a sua arte para o usufruto comum da cidade. O fato de um sapateiro mudar de profissão e se tornar um médico – cuja possibilidade é prevista na versão revisada do princípio de especialização – não é o mesmo que uma pessoa não ter especialidade alguma, isto é, se sapateiro de manhã, médico de tarde, e pescador à noite, como parece ser o caso do homem que vive apenas de acordo com suas necessidades ou vontades pessoais. Em suma, o princípio da especialização, no sentido de fazer uma função na cidade que contribua para o todo, e não apenas para si, parece se manter na segunda cidade criada.

[201] A diferença entre as habilidades técnicas para realizar uma certa função é introduzido na frase subsequente, em *Rep.*370a7-b3, explicada somente por uma diferença natural entre os seres humanos.

[202] As demais virtudes e a justiça aparecem como concomitantes, embora cada uma delas pareçam poder existir sem as demais. Nesse sentido elas não seriam mutuamente dependentes, nem dependentes da justiça. Em *Rep.* 435b4-7 temos: "Ἀλλὰ μέντοι πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία ὅτε ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἐνόντα τὸ αὑτῶν ἕκαστον ἔπραττεν, σώφρων δὲ αὖ καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἄλλ' ἄττα πάθη τε καὶ ἕξεις". "Mas a *polis* se mostrava ser justa porque nela [havia] três partes, que estavam de acordo com a natureza e fazia cada uma os delas, sendo temperante, corajosa e sábia, por conta também outras afecções e disposições dessas mesmas classes".

[203] A expressão *ser por natureza* é a que traduz *phuô*. Lembremos que agir conforme o que algo é naturalmente inclinado para ser foi explorado na definição de de justiça em *Rep.* 433a1-a6; 423d2-5. Ao evocar que exista uma função dada *por natureza,* devemos resgatar um contexto teleológico, tal como está implícito em outros diálogos

Estritamente, o princípio da especialização não decorre do argumento da função[204], mas um segundo passo é dado quando a cidade mínima é fundada, como vimos na passagem *Rep.* 369e-70a. A partir desse ponto, fica vetada a possibilidade de se realizar mais de uma função. Em poucas palavras, diferentemente do argumento da função, o princípio da especialização, mobilizado na fundação da cidade mínima, prescreve que cada um deva realizar *a sua única* função (*ergon)*, de acordo com a sua própria natureza. Porém, é preciso lembrar que "função", nesse caso, significa "ofício", ou a "arte que cada um realiza na cidade".

Passando ao Livro IV, deparamo-nos, uma vez mais, com a expressão *ta hautou prattein.* Contudo, o sentido atribuído à expressão, nesse novo contexto, é bastante diverso, soando quase como o inverso da passagem do Livro II, uma vez que, agora, a expressão " *ta hautou prattein"* é associada ao princípio de especialização. Vejamos como isso ocorre:

> ὃ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα δεῖν ποιεῖν διὰ παντός, ὅτε τὴν πόλιν κατῳκίζομεν, τοῦτό ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἤτοι τούτου τι εἶδος ἡ δικαιοσύνη. ἐθέμεθα δὲ δήπου καὶ πολλάκις ἐλέγομεν, εἰ μέμνησαι, ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη. (*Rep.* 433a1-a6)
>
> O que desde o princípio estabelecemos dever ser feito por toda parte, quando fundamos a cidade, isso é, como me parece, a justiça – ou, ao menos, algum tipo dela. Estabelecemos, eu suponho, e muitas vezes dissemos, se bem lembras, que cada um deve se ocupar de uma das [tarefas] da cidade, a para a qual sua natureza seja naturalmente inclinada (*Rep.* 433a1-a6, tradução nossa).

Nessa passagem, Sócrates resgata o princípio da especialização, introduzido em *Rep.* 369e-70a, prescrevendo que cada um deva realizar a tarefa que lhe é mais própria por natureza[205], mantendo-se na profissão mais adequada. Esse princípio de especialização do trabalho se apresenta agora como sendo a justiça, ou, ao menos, a justiça na cidade. Na sequência, o mesmo princípio reaparece, reforçando que cada um deve realizar sua função, e que cada classe da cidade não deve se imiscuir em tarefas alheias.

---

platônicos tais como *Fédon* e no *Timeu* (*tim 48* a). Para interpretações teleológicas de Platão ver, por exemplo, Mccabe (2000); Sedley (2010); Betegh (2009).

[204] Como argumenta Zingano (2010), o argumento da função e o da especialização não são um princípio único nem necessariamente derivados; o argumento da função não dá certeza apodítica para o princípio da especialização. Do fato de que unicamente x faz algo, não decorre que x só possa fazer esse mesmo algo. Para nossos objetivos aqui, basta, porém, saber que ambos estão implicados para a noção mais geral de justiça.

[205] Para lembrar a importância do papel da tarefa "por natureza", resgatamos a passagem de *Rep.* 423d2-5: τοῦτο δ' ἐβούλετο δηλοῦν ὅτι καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, πρὸς ὅ τις πέφυκεν, πρὸς τοῦτο ἕνα πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν, ὅπως ἂν ἓν τὸ αὑτοῦ ἐπιτηδεύων ἕκαστος μὴ πολλοὶ ἀλλ' εἷς γίγνηται, καὶ οὕτω δὴ σύμπασα ἡ πόλις μία φύηται ἀλλὰ μὴ πολλαί. "Queria esclarecer que também os outros cidadãos devem ser encaminhados para a função (*ergon)* que são naturalmente inclinados (*pephuken)*, e só para ela, a fim de que cada um, cuidando do que lhe é próprio, não seja múltiplo, mas uno, e deste modo, certamente, a cidade inteira crescerá naturalmente como uma e una, e não como múltipla".

> Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν. (...) Τοῦτο τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε, κινδυνεύει τρόπον τινὰ γιγνόμενον ἡ δικαιοσύνη εἶναι, τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν (*Rep.* 433 a8-b2).
>
> Também ouvimos de muitos outros e nós dissemos muitas vezes que a justiça vem a ser o fazer o que lhe é próprio e não fazer uma multiplicidade. (...) Isso, portanto, disse eu, ó amigo, periga de vir a ser um tipo de justiça, o fazer o que lhe é próprio (*Rep.* 433 a8-b2, tradução nossa).

O trecho acima retoma o princípio da especialização omitindo o termo "função" (*ergon)*, empregado quando de sua primeira ocorrência, na fundação da cidade (*Rep.* 369e-70a) – contexto no qual "cada um fazer o que lhe é próprio" (*to ta hautou prattein)* era oposta ao princípio de especialização do trabalho. Porém, a conjuntura do Livro IV é diversa e há uma inversão no sentido dessa expressão. No momento em que a justiça aparece descrita como "o fazer o que lhe é próprio *e não fazer uma multiplicidade de coisas*" *(*τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί. *Rep.* 433 a), ela indica uma especialização, e se aproxima, quanto ao sentido, ao da formulação anterior "fazer a sua própria função" (*Rep.* 370a). Essa operação de aproximação semântica das duas expressões é dada pelas recomendações "não fazer uma multiplicidade de coisas" (*Rep.* 433 a), e "manter-se em sua profissão única" (*Rep.* 421b5-c5 e *Rep.* 423d3-6). Como consequência, a expressão "fazer o que lhe é próprio" (*to ta hautou pratein)* assume sentidos diversos, e quase opostos, nas duas ocasiões. Na primeira, no Livro II (*Rep.* 369e-70a), ela possui o sentido de "produzir as próprias coisas", ao passo que, na segunda, no Livro IV, significa "manter-se em uma única ocupação"[206].

Para endenter o motivo da inversão de sentido devemos notar que Sócrates lança mão da expressão "*ta hautou prattein",* inicialmente, como uma expressão um tanto quanto vaga, e, uma vez descartado o seu sentido "literal", apropria-se dela e preenche-a com o sentido do princípio da especialização, tomando-a como equivalente ao "princípio do ofício único" na cidade.

---

[206] Essa incongruência de sentidos foi observada também por Donovan (2003) . Outro sentido que a expressão *ta hautou prattein* pode adquirir é aquele de "uma vida tranquila'", na qual cada um se preocupa apenas com sua própria vida. Esse seria o sentido da expressão quando oposta a *polupragmonein,* como aparece no Livro IV (433a-b) e, como foi explorado por Adkins (1976) com o sentido 'popular' da expressão *ta hautou prattein.* Esse seria o modo de vida no qual um homem se preocupa apenas com seus afazeres privados, sem se imiscuir na vida política, por exemplo. Muitas traduções anglo-saxãs adotam tal leitura ao traduzir *ta hautou prattein* como "*mind your own bussiness".* Nossa opção de manter a tradução um pouco mais literal se deu no intuito de preservar a amplitude de significados que a expressão pode conter e, depois, a partir do próprio texto, preenche-la com o significado específico, sem importar tantos elementos exógenos ao texto para determinar seu sentido. O sentido de "ofício único", de "manter-se em sua profissão, de acordo com sua natureza", parece também ser abandonado no decorrer do Livro IV, momento em que se analisa a atuação desse princípio no tocante à alma.

No contexto da justiça da cidade, a frase *ta hautou prattein* não mais prescreve que cada um produza seus bens materiais a fim de se tornar individualmente autossuficiente, o que seria impossível, mas passa a prescrever que cada um cumpra sua função na cidade, mantendo-se no seu ofício de acordo com sua natureza.

No decorrer do Livro IV, encontramos mais um refinamento do sentido da expressão *to ta hautou prattein,* antes de passar para o que é a justiça no indivíduo. Vejamos o que é dito em *Rep.* 434a3-434d1:

> Ἰδὲ δὴ ἐὰν σοὶ ὅπερ ἐμοὶ συνδοκῇ. τέκτων σκυτοτόμου ἐπιχειρῶν ἔργα ἐργάζεσθαι ἢ σκυτοτόμος τέκτονος, ἢ τὰ ὄργανα μεταλαμβάνοντες τἀλλήλων ἢ τιμάς, ἢ καὶ ὁ αὐτὸς ἐπιχειρῶν ἀμφότερα πράττειν, πάντα τἆλλα μεταλλαττόμενα, ἆρά σοι ἄν τι δοκεῖ μέγα βλάψαι πόλιν;
> Οὐ πάνυ, ἔφη.
> Ἀλλ’ ὅταν γε, οἶμαι, δημιουργὸς ὢν ἤ τις ἄλλος χρηματιστὴς φύσει, ἔπειτα ἐπαιρόμενος ἢ πλούτῳ ἢ πλήθει ἢ ἰσχύϊ ἢ ἄλλῳ τῳ τοιούτῳ εἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος ἐπιχειρῇ ἰέναι, ἢ ἄλλῳ τῳ τοιούτῳ εἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος ἐπιχειρῇ ἰέναι, ἢ τῶν πολεμικῶν τις εἰς τὸ τοῦ βουλευτικοῦ καὶ φύλακος, ἀνάξιος ὤν, καὶ τὰ ἀλλήλων οὗτοι ὄργανα μεταλαμβάνωσι καὶ τὰς τιμάς, ἢ ὅταν ὁ αὐτὸς πάντα ταῦτα ἅμα ἐπιχειρῇ πράττειν, τότε οἶμαι καὶ σοὶ δοκεῖν ταύτην τὴν τούτων μεταβολὴν καὶ πολυπραγμοσύνην ὄλεθρον εἶναι τῇ πόλει.
> Παντάπασι μὲν οὖν.
> Ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα μεγίστη τε βλάβη τῇ πόλει καὶ ὀρθότατ’ ἂν προσαγορεύοιτο μάλιστα κακουργία.
> Κομιδῇ μὲν οὖν.
> Κακουργίαν δὲ τὴν μεγίστην τῆς ἑαυτοῦ πόλεως οὐκ
> ἀδικίαν φήσεις εἶναι;
> Πῶς δ’ οὔ;
> Τοῦτο μὲν ἄρα ἀδικία. πάλιν δὲ ὧδε λέγωμεν· χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἑκάστου τούτων τὸ αὐτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, τοὐναντίον ἐκείνου δικαιοσύνη τ’ ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι;
> Οὐκ ἄλλῃ ἔμοιγε δοκεῖ, ἦ δ' ὅς, ἔχειν ἢ ταύτῃ. (*Rep.* 434a3-434d1)

> – Vê se compartilhas comigo a opinião: se algum carpinteiro se lançasse a fazer o trabalho do sapateiro, ou se o sapateiro o do carpinteiro, ou [se eles] trocassem entre si utensílios ou honras, ou se uma mesma [pessoa] se lançasse a realizar ambos, trocando todas essas outras coisas, acaso pensas que isso seria de grande prejuízo à cidade?
> – Não muito, disse ele.
> – Mas, suponho que, sempre que alguém – sendo por natureza um artífice (ou qualquer outro trabalhador assalariado), aclamado em consequência de sua riqueza, do [voto popular] majoritário, de sua força ou de qualquer coisa do tipo – se lance a ser a classe guerreira, ou, [sempre que] um dos [que são por natureza] guerreiros [se lance a ser] a [classe] de deliberação e guardiã – sendo indigno [dessa posição] – e [sempre que] venham a trocar utensílios e honras entre si, ou sempre que um mesmo [homem] tente realizar todas essas coisas ao mesmo tempo – penso que, então, também terás a mesma opinião [que eu]: que as trocas [desses homens] e [esse] multitarefar será a ruína da cidade.
> – Completamente.
> – Logo, o multitarefar e a troca entre as três classes entre si [seria] o maior prejuízo da cidade e corretamente chamá-lo-ias “o maior mal”.
> – Precisamente

> – E não afirmas que o maior mal próprio da cidade é a injustiça?
> – Como não?
> – Logo, isso [é] a injustiça. Digamos agora o inverso: o contrário daquilo, o fazer particular da classe – do produtor de bens, do auxiliar e do guardião, cada uma delas fazendo o que lhe é próprio na cidade – virá a ser a justiça e o que torna a cidade justa?
> – Não me parece ser de outro modo além desse, disse ele (*Rep.* 434a3-434d1, tradução nossa).

Nessa passagem, Sócrates adiciona que não basta mais cada indivíduo manter-se em uma única profissão, como afirmado anteriormente pelo princípio da especialização na forma de "princípio do ofício único". A justificativa para a mudança é dada por meio de exemplos. Entre um sapateiro fazer o trabalho de um carpinteiro, e alguém de natureza inferior usurpar a função de governo da cidade (*Rep.* 434b9), fica evidente que o segundo caso trará prejuízo muito mais significativo à cidade que o primeiro. O real perigo se mostra, portanto, na possibilidade de mudança de função relativa ao mandar e ao obedecer, e não a qualquer mudança de ofício. Portanto, o sentido relevante de "cada um não se imiscuir no que é alheio" é cada *classe* fazer o que lhe cabe na cidade, no que tange à função de mando, auxílio e obediência, tal como é reforçado em *Rep.* 435b4-6 e *Rep.* 443b1. Esse será, portanto, o sentido de "próprio", da fórmula "fazer o que lhe é próprio" que aparece também no caso do homem.

Tanto no homem, como na cidade, cada elemento deve fazer sua própria tarefa "no que diz respeito a mandar e a obedecer" (αὐτοῦ τῶν ἐν αὐτῷ ἕκαστον τὰ αὑτοῦ πράττει ἀρχῆς τε πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθα *Rep.* 443b1-2). Assim sendo, a justiça na cidade será "cada um realizar sua função", entendendo "cada um" como "cada classe" na cidade, e "função" como "aquilo de acordo com a sua respectiva natureza, a saber, obedecer, auxiliar e mandar".

Podemos traçar o refinamento do sentido da expressão "*fazer o que lhe é próprio"* partindo do sentido literal de "*cada um* produzir *as próprias coisas*", passando por "*cada um* exercer um *único ofício*" para, finalmente chegar a "*cada classe* realizar o seu papel de *subordinação e mando*". Notemos como esse último ajuste da fórmula "fazer o que lhe é próprio", além das mudanças apontadas, trouxe consigo uma outra: a quem o sujeito da oração se refere. As duas primeiras formulações apontavam que cada homem individual deveria agir de certo modo, enquanto a última prescreve um modo de agir que não se refere imediatamente ao indivíduo, mas sim à classe. A produtora deve obedecer, a guardiã-executora auxiliar e a guardiã-chefe mandar. Mesmo que, em última instância, seja o indivíduo quem age, serão apenas suas ações, enquanto classe, que contribuirão para a justiça da cidade.

Vale ressaltar que o princípio definido como a justiça da cidade deve se aplicar não apenas para a classe guardiã, mas para todas as partes da cidade[207], assim como ocorria com a temperança, que não era característica exclusiva de uma só classe, mas se encontrava dispersa pelo todo (*dia pantos*). A dispersão da justiça é reforçada na sequência, em *Rep.* 433d1-4, ao dizer que é uma virtude que está em todos os grupos da cidade, encontrando-se até mesmo entre as mulheres ou escravos[208].

4.2.5 A justiça no homem

Feitas essas considerações, chegamos, finalmente à justiça dentro do homem. De pronto, logo após a tripartição da alma, Sócrates afirma que o mesmo princípio que regia a cidade, segundo o qual cada parte interna "faz o que lhe é próprio", vale para o caso da justiça dentro de cada um de nós.

> Μνημονευτέον ἄρα ἡμῖν ὅτι καὶ ἡμῶν ἕκαστος, ὅτου ἂν τὰ αὑτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττῃ, οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων (*Rep.* 441d12-e1).
>
> Logo, devemos nos lembrar que também a qualquer de nós cujas partes realizem o que lhe é próprio, isso será justo, realizar o que lhe é próprio (*Rep.* 441d12-e1, tradução nossa).

Vemos como o mesmo princípio que regia a cidade é evocado como válido na alma para explicar a justiça. Devemos recordar que o princípio de "fazer o que lhe é próprio", explicitamente retomado aqui para o caso da alma, deve ser compreendido a partir do refinamento de sentido anteriormente recuperado por nós, na seção anterior, ao tratarmos da justiça na cidade. O último sentido atribuído ao princípio de especialização foi o de "cada classe cumprir o seu papel no que tange ao mandar e obedecer" (*Rep.* 443b1-2). Se pensarmos no caso da alma, teremos que cada uma de suas partes deve desempenhar o papel que lhe é próprio, também no que tange ao mandar e obedecer. A razão, sendo a parte melhor por natureza, deve estar na posição de mando e velar por toda a alma. A parte irascível deve aliar-se à razão,

---

[207] Há quem discorde disso, tal como Cooper (1977) e Reeve (1988), argumentando que a justiça esteja restrita à classe guardiã. Porém, a indicação da justiça como presente em toda a cidade parece clara pela passagem citada, que afirma estar presente *dia pantos*.

[208] A base para que todos possam compartilhar da justiça, mesmo que proveniente de classes e naturezas distintas, seria o fato de os guardiães administrarem as penas e serem os juízes, de modo a prezarem por não tomar o alheio e cada um tomar o seu quinhão. Mesmo sendo a justiça um *fazer*, traz como consequência um receber o que lhe cabe, uma vez que os guardiães são responsáveis pela boa distribuição dos bens da cidade. (*Rep.* 433e4-6). Assim, há uma peculiaridade da justiça política, na qual cada classe ao mesmo tempo em que *faz* o que lhe cabe, *recebe* o apropriado, como fica claro em *Rep*. 433e10-434a2 "Logo também concordarias que é por conta desse modo que a aquisição do que é próprio de cada um, assim como a prática de cada um é a justiça". A distribuição dos bens aparece como consequência do bem fazer de cada um. Sobre isso, ver Kamtekar (2008).

auxiliando-a na manutenção da reta opinião em meio a prazeres e dores. Por fim, a parte a apetitiva, sendo a pior por natureza, deve obedecer às demais, formando uma perfeita harmonia.

Um esclarecimento deve ser feito em relação à leitura de "cada um", que aparece junto ao "fazer o que lhe é próprio" em algumas formulações. Se levarmos em consideração a ressalva de Sócrates ao dizer que a justiça verdadeira é aquela que diz respeito à atividade interna (seja do homem, seja da cidade) e não à atividade externa, devemos tomar o "*cada um"*, não como *cada homem*, individualmente considerado, mas, antes, cada parte interna. No caso da justiça no homem, seria "cada parte de sua alma" e, no caso da cidade, "cada classe constituinte". Desse modo, cada elemento (seja da cidade ou da alma) deve buscar realizar a tarefa/função que lhe cabe por natureza, sendo ou o que ele realiza melhor ou o que só ele realiza, em relação ao mando, auxílio ou obediência.

Para haver justiça, portanto, é necessário que cada parte interna realize a sua própria função, de acordo com sua natureza. Aplicando tal princípio às respectivas funções, resultaria que, no caso da cidade, cabe ao grupo de homens de natureza filosófica ocupar o cargo de mando na cidade, enquanto ao de natureza guerreira, o cargo de auxílio e, por fim, ao de natureza produtiva, o de obediência política. Quanto à alma, o elemento racional ocuparia a função de mando, o elemento irascível teria a função de seu aliado, e o apetitivo tomaria o lugar de subordinação. O mesmo sentido de *ta haoutou prattein* aparece na descrição da justiça dentro do homem, como encontramos ao final do Livro IV (*Rep.*443c9-444a8).

> τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη ἀλλ᾽ οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττῃ ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῴζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν (*Rep.* 443c–444a).

> Na verdade, ao que parece, (1) *justiça* veio a ser algo desse tipo [i.e. realizar sua própria tarefa]; exceto que não com relação às ações externas, mas sim às internas: aquelas que dizem respeito a si mesmo e ao que lhe é próprio verdadeiramente – não permitindo a cada elemento interno a si fazer a tarefa alheia, nem deixando que as várias partes presentes na alma façam as diversas coisas umas das outras. Porém, (2) após ter colocado sua casa em ordem, ou seja, ter governado e ordenado a si próprio, tornado amigo de si, harmonizado o que são três (assim como os três termos em uma harmonia musical – o baixo, o alto e a médio – ligando essas partes e o que quer que haja nesse entremeio)

> e, a partir do que era uma diversidade, ter-se tornado inteiramente um – temperante e em estado harmônico – só então (3) [o homem, dessa forma ordenado, deve] empreender seja o que for – tanto com relação à aquisição de bens ou cuidados do corpo, como também em relação a qualquer atuação política ou a contratos privados; em todos esses casos –, considerando e denominando "*justa e nobre"* toda ação que salvaguarda e aperfeiçoa este estado, "*sabedoria"* o conhecimento que preside tal ação, enquanto "*injusto"* aquilo que desfaz essa harmonia e "*ignorância"* a crença que a preside (*Rep.* 443c–444a, tradução nossa).

Esta longa fala é a que autoriza Sócrates a afirmar, logo na sequência, ter encontrado o que é a justiça tanto na cidade como no homem. Para bem compreendê-la, dividimos nossa análise em três partes.

> (1) *justiça* veio a ser algo desse tipo; exceto que não com relação às ações externas, mas sim às internas: aquelas que dizem respeito a si mesmo e ao que lhe é próprio verdadeiramente – não permitindo a cada elemento interno a si fazer a tarefa alheia, nem deixando que as várias partes presentes na alma façam as diversas coisas umas das outras.

Em primeiro lugar, reintroduziremos o contexto no qual a passagem se encontra, uma vez que sua própria frase de abertura se refere a algo anterior no texto: "ao que parece, a justiça veio a ser algo *de tal tipo*" (τοιοῦτόν τι ἦν *Rep.* 443c9). O "algo desse tipo" refere-se ao princípio *ta hautou prattein*, mencionado algumas linhas acima, em *Rep.* 443b2. Nesse contexto, Sócrates descarta, mais uma vez, o segundo sentido de *ta hautou prattein*, ao dizer que não é a simples mudança de profissão que causa prejuízo, mas sim a mudança de subordinação entre as diferentes partes da cidade.

Não por acaso, algumas linhas atrás, o princípio do ofício único tinha sido referido como mera imagem da justiça (*eidolon ti Rep.* 443c3*),* mas há agora tamanha ênfase no fato de a justiça dizer respeito não a qualquer "próprio", mas ao que é próprio "verdadeiramente" (*hôs alethôs)*. O termo "verdadeiramente" parece aludir à depuração de sentidos pela qual a expressão passou, sublinhando que "o próprio" é uma atividade *interna* ao que age (seja ele cidade ou alma), onde cada parte constituinte realiza o que lhe é próprio no que tange ao mandar e obedecer.

Pode soar peculiar o fato de a concepção platônica de justiça mostrar-se sempre como algo relativo à atividade interna do objeto em questão. Porém, parece ser esse o caso intencionado por Sócrates, ao afirmar, explicitamente, que a verdadeira justiça[209] não diz respeito aos assuntos externos, mas internos.

---

[209] Vimos essa exigência na passagem citada acima *Rep.* 443b.

O motivo pelo qual certa disposição interna é o que garante a própria justeza do agente em questão pode ser esclarecido se entendermos que a ordenação dos elementos internos é o que garante ao todo (seja o homem como um todo, seja a cidade inteira) agir virtuosamente, de modo estável[210]. Não que isso implique que qualquer agente chamado "justo" aja de modo justo, em absolutamente todos os casos, mas que sua disposição interna seja a causa de sua ação justa que o leva a ter uma predisposição a agir justamente[211].

Na primeira parte da passagem, vemos a justiça ser afirmada como algo do tipo de *cada um fazer o próprio*. Entretanto, não se trata de cada um "fazer as suas próprias coisas", nem cada um fazer "o seu único ofício na cidade", pois essas são características externas ao agente. O verdadeiro sentido de "fazer o próprio" parece ser "cada parte interna cumprir o seu papel no que tange ao mando e à obediência".

> (2) após ter colocado sua casa em ordem, ou seja, ter governado e ordenado a si próprio, tornado amigo de si, harmonizado o que são três (assim como os três termos em uma harmonia musical – o baixo, o alto e a médio – ligando essas partes e o que quer que haja nesse entremeio) e, a partir do que era uma diversidade, ter-se tornado inteiramente um – temperante e em estado harmônico.

Nesse trecho, vemos que há uma descrição densa sobre a justiça sintetizada como *harmonia psíquica* foi extraída, no intuito de sintetizar a noção de justiça na *República*. Cunhada por Vlastos (1995),[212] a expressão se consolidou na literatura secundária como sinônimo de justiça. No entanto, por mais que a fórmula seja útil para conglomerar uma série de predicados com relação ao homem justo, uma dúvida que surge é se a rubrica "harmonia psíquica" é, de fato, o que descreve com mais exatidão a justiça, uma vez que essa passagem

---

[210] Isso foi chamado, por alguns comentadores (por exemplo, Annas 1981, pp. 157-167) como uma "ética centrada no agente" (*agent centered ethics)*, ao invés de uma ética centrada na ação.

[211] Não poderíamos desenvolver, neste espaço, todo o argumento do porquê não é necessário que todas as ações de um agente chamado justo sejam justas. Brevemente, o que temos em mente vai na seguinte direção: a justiça é "cada parte interna realizar o que lhe compete por natureza no que tange ao mandar e obedecer", seja na alma, como ocorre na alma do filósofo, seja na cidade, como ocorre na *kallipolis*. *Kallipolis* e filósofo são instâncias perfeitas, criadas pelo discurso. Vale lembrar que, desde a fundação da primeira cidade, Sócrates afirma que ela será criada pelo discurso – tal como vemos em *Rep.* 369c9 (Ἴθι δή, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν, "Venha, então, disse eu, façamos desde o começo uma cidade por meio do discurso") – e não homens ou cidades particulares e sensíveis. Cidades e homens particulares e sensíveis partilham de um status ontológico, que estão sempre no devir (*gignomai),* sem nunca ser. Desse modo, homens e cidades particulares e sensíveis nunca *são* plenamente justos, apenas justos em maior ou menor grau. Está explicado como um homem de carne e osso, ao qual atribuímos o predicado 'justo', não necessariamente agirá de modo justo em todos os casos. Dizemos que ele é justo não porque ele, de fato, o é em seu sentido pleno, mas porque ele é *mais* justo em comparação com os outros homens, por exemplo, ou justo na maior parte dos casos.

[212] Vlastos (1995); (1969).

também menciona outra virtude, a temperança[213]. Ao compararmos o trecho (2) com a descrição da temperança no decorrer do Livro IV, veremos como elas se encaixam perfeitamente.

A primeira característica que lemos na passagem (2) é que esse "estado harmônico"[214] é atingido quando alguém "governa a si próprio" (*archanta auton hautou),* e encontra-se "bem ordenado" (*kosmêsanta)*. Ora, vimos que era precisamente "governar a si próprio" é uma expressão afim a "ser senhor de si", tal como a temperança havia sido caracterizada anteriormente(*kreittô hautou)* em *Rep.* 430e5-6. A segunda condição para se ter esse estado harmônico seria ter "tornado amigo de si" (*philos heautôi)* e "harmonizado" (*sunarmoneô)* suas partes internas. Ambos os termos, como vimos, apareceram também na descrição da temperança, em *Rep.* 430e1-2, *Rep.* 431e8, *Rep.* 442c9[215].

Porém até esse momento do Livro IV, é dito apenas que a temperança se *assemelha* mais a uma harmonia que os casos anteriores – a sabedoria e a coragem –, e não se afirma que ela seja propriamente uma harmonia. Mais adiante, em *Rep.* 432a6-9[216] e *Rep.* 442c9,[217] a temperança é definida como a concórdia (*homonoia),* a amizade (*philia)* e a consonância (*sumphonia)* entre as partes a respeito de qual elemento deve governar, seja na cidade (a classe guardiã), seja na alma. Por fim, em *Rep.* 443e2 o "estado harmônico" aparece na sequência da "temperante" (*sôphrona kai hêrmosmenon),* mostrando sua íntima ligação.

> (3) Só então [o homem, dessa forma ordenado, deve] empreender seja o que for – tanto com relação à aquisição de bens ou cuidados do corpo, como também em relação a qualquer atuação política ou a contratos privados; em todos esses casos –, considerando e denominando "*justa e nobre"* toda ação que salvaguarda e aperfeiçoa este estado, "*sabedoria"* o conhecimento que preside tal ação, enquanto "*injusto"* aquilo que desfaz essa harmonia e "*ignorância"* a crença que a preside. (*Rep.* 443c–444a).

---

[213] Sedley (2012), ao analisar essa mesma passagem da *República*, argumenta que talvez a harmonia psíquica seja uma descrição mais precisa da temperança que da justiça. O comentário de Adam (1902; p. 264) da passagem 443d já associava a temperança à harmonia.

[214] Traduzimos ἡρμοσμένον por '*estado* harmônico' na tentativa de transpor o sentido do particípio perfeito; algo concluído no passado, mas que resulta algo presente; algo como 'encontrar-se no estado de ter sido harmonizado'.

[215] Σκεπτέον, εἶπον· καὶ ὥς γε ἐντεῦθεν ἰδεῖν, συμφωνίᾳ τινὶ καὶ ἁρμονίᾳ προσέοικεν μᾶλλον ἢ τὰ πρότερον. "Investiguemos, disse. Vendo deste ponto, [a temperança] se assemelha a uma consonância e a uma harmonia, ainda mais que os casos anteriores [i.e. a sabedoria e a coragem]" (*Rep.*430e3-4). Ὁρᾷς οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἐπιεικῶς ἐμαντευόμεθα ἄρτι ὡς ἁρμονίᾳ τινὶ ἡ σωφροσύνη ὡμοίωται; "Vês, portanto, disse eu, que adivinhamos corretamente há pouco ao dizer que a temperança se assemelha a uma harmonia?" (*Rep.*431e7-8)

[216] ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ. (*Rep.* 432a6-9) De modo que poderíamos afimar o mais corretamente que a temperança é essa concórdia, a consonância entre o melhor e o pior por natureza, [com respeito a] qual deles deve governar tanto na cidade como em cada particular.

[217] Τί δέ; σώφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ συμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ; Σωφροσύνη γοῦν, ἦ δ' ὅς, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ τοῦτο, πόλεώς τε καὶ ἰδιώτου. (*Rep.*442c9) (S) E agora, não [chamamos] temperante por causa da amizade de do acorde desses elementos, sempre que o governante e os dois governados concordem que é a razão que deve governar e não rivalizam entre si? (G) Com certeza, a temperança não é nada diferente disso, tanto na cidade como no indivíduo.

A última parte da passagem ressalta que qualquer homem cuja alma se encontre tal estado de ordenação e que haja unanimidade quanto a quem deve governar poderá vir a agir justamente. Assim, nesse excerto, menciona-se tanto a temperança como a justiça, restando-nos a pergunta sobre a relação entre ambas. Apesar de, ao final do Livro I, a justiça ter sido afirmada como concórdia (*homonoia)* e amizade (*philia)*, os mesmos termos são associados à temperança no Livro IV. Nesse contexto, como vimos na seção 4.2.3, a temperança é reiteradamente associada ao campo semântico de "harmonia", sendo descrita como uma "amizade" (*philia)*, uma consonância (*sumphonia)* e concordância (*homonoia)*. Por outro lado, "justiça" é mencionada, apenas uma vez, em lugar próximo a "harmonia", justamente na passagem de *Rep.* 4443e-444, em que também aparece "temperança", constituindo o referente mais plausível de "harmonia".

As considerações acima nos levam a crer que o estado harmônico da alma está mais associado à temperança que à justiça. Por mais que ambas sejam virtudes concernentes às três partes internas, tanto da alma, como da cidade, a temperança se mostra como a *unanimidade* sobre qual parte deve governar, enquanto a justiça é "cada parte *realizar* a sua própria [função]". A diferença reside no fato de que a primeira é um estado de comum aceitação e reconhecimento de qual é a melhor parte, enquanto a segunda é a efetivação da melhor ordem. Portanto, uma desponta como condição necessária para haver a outra, sem indicar que ambas as virtudes sejam idênticas[218].

Desse modo, é difícil aceitar, sem ressalvas, que o termo *harmonia psíquica* seja estritamente o que define a justiça, pois, nesse caso, ela poderia se confundir com a temperança. Por mais que não caiba recusar completamente o título de "harmonia psíquica" como associado à justiça[219], visto o seu consolidado uso da literatura secundária, propomos o questionamento

[218] A questão de se a unidade das virtudes é mantida na *República* deve ser tratada com mais vagar, porém foge de nosso escopo principal. Em nosso entendimento, é possível argumentar que, na *Kallipolis*, há uma classe produtiva, que é temperante e composta por homens de almas bem-ordenadas, tendo a parte racional estaria no comando, a parte irascível como aliada e a apetitiva como subordinada. Porém, diferentemente do filósofo, os produtores seriam desprovidos de sabedoria, e a sua boa-ordenação anímica derivaria, em última instância, de um treinamento moral adquirido na boa cidade governada pelos filósofos. Nesse sentido, a virtude da classe produtiva, não seria completa, mas dependente da transmissão das boas deliberações da sabedoria do filósofo. Sua ordenação, em uma cidade degradada, seria rapidamente desfeita pois o "reconhecimento da melhor parte" estaria sujeito às influências contextuais externas e, desprovidas de sabedoria, seriam facilmente influenciadas erroneamente. Para testar essa interpretação mais a fundo, entretanto, faz-se mister analisar os Livros VIII e IX da *Rep.*, o que foge ao escopo desse estudo. Fica, porém, em aberto a possibilidade interpretativa a ser desenvolvida em um eventual estudo posterior.

[219] Para que coubesse uma afirmação de tal tipo, precisaríamos de uma investigação completa sobre a tripartição da alma em sua relação com as virtudes, o que extrapola o escopo deste trabalho. Ressaltamos, aqui, apenas a forte associação entre a aparição da palavra "harmonia" com a temperança, sem desenvolver todo o conteúdo que a expressão "harmonia psíquica" carrega. Esta tarefa poderá ser realizada em estudos posteriores. Tudo o que fazemos, no momento, é colocar a dúvida sobre a completa identificação entre "harmonia psíquica" e justiça.

do valor explicativo dessa rubrica, pois parece não se mostrar a descrição mais precisa da justiça, e resgatar a formulação anterior *ta hautou prattein,* como um princípio válido tanto para a cidade quanto para a alma. Ao que tudo indica, o Livro IV associa o termo "harmonia" mais à temperança, a qual serve como condição para a ação justa, mas não a define propriamente.

4.3. UMA DEFINIÇÃO QUASE-SOCRÁTICA

Tomando a descrição da justiça na cidade e no homem, é possível observar que o enunciado *to ta hautou prattein* se mantém reiteradamente associado a ambas as instâncias. Nas seções anteriores (seção 4.2.4 e 4.2.5), recuperamos o refinamento semântico conferido a essa formulação ao longo do livro. Na presente seção, trataremos a fórmula da Justiça do ponto de vista definicional, segundo os critérios socráticos analisados na segunda seção (2) e as considerações da definição no ambiente dos diálogos médios traçados na terceira seção (3), a fim de verificar se podemos, de fato, afirmar ter encontrado uma definição de justiça na *República,* pensando, ainda, de que tipo ela seria.

4.3.1 *"ta hautou prattein"* como o *definiens*

Ao final, chegamos à conclusão que "cada um fazer o que lhe é próprio" (*to ta hautou prattein)* é a fórmula reiteradamente repetida que deve delimitar o que é a justiça. Vimos também que, no contexto do Livro IV, o sentido da fórmula *ta hautou prattein* deve ser tomado de acordo com o seu último refinamento, isto é, "cada parte [de um composto] realizar a sua própria função no que tange ao mandar e obedecer, de acordo com a sua própria natureza"[220] ; o enunciado válido tanto no caso da alma como no caso da cidade.

Seria possível objetar que a formulação parece um tanto quanto grotesca para ser aquela que define um dos conceitos morais mais importantes, como é a justiça. No entanto, se lembrarmos as sugestões que o próprio Sócrates fez quando tentava definir o belo e o piedoso, no *Hípias Maior* e no *Eutífron,* veremos fórmulas como "o apropriado" *(to prepon Hip. Mai.*293e), "o prestável" *(to chrêsimon Hip. Mai.* 295c)*, "*o benéfico" *(to ôphelimon Hip. Mai.* 296e), ou, até mesmo a "arte comercial".

[220] Kahn (1972), em seu artigo "*The Meaning of Justice and the Theory of Forms*", traduz a definição de justiça presente na *República* por algo bastante similar ao que propusemos aqui, ao afirmar: "*Justice is a unity of differentiated parts, each with its own nature, and these parts are so interrelated that each one performs the task for which it is best fitted"* (Kahn, 1972, p. 571).

Evidentemente, essas fórmulas tampouco se mostram enunciados emblemáticos e grandiosos, contrastando com as sugestões que cada interlocutor havia feito anteriormente. As sugestões de Sócrates mostram como um *definiens* plausível de uma certa virtude pode ser uma expressão comum, desde que seu sentido seja precisado e refinado. Desse modo, não seria de se estranhar que a fórmula "*to ta hautou prattein"* pudesse, ao menos, ser considerada uma candidata a ser levada a sério.

Mesmo que não haja um consenso na literatura secundária[221] em relação a qual seria a definição de justiça, vimos a necessidade, desde o primeiro livro, de responder à questão "o que é a justiça?", para se obter uma resposta segura à pergunta se vale a pena ser justo. Seria, assim, ao menos inesperado não haver resposta alguma em nenhum momento do texto.

Na seção anterior, vimos como a justiça é reiteradamente associada à fórmula "fazer o que lhe é próprio" – ou, *"to ta hautou prattein"*'[222]. A expressão, de início um tanto vaga – e até ambígua–, mostrou-se bastante plausível se a compreendermos como "cada parte interna realizar a sua própria função no que tange ao mandar e ao obedecer de acordo com a sua natureza". Até o presente momento, consideramos a fórmula *to ta hautou prattein* de modo a circunscrever o seu sentido, de acordo com os diversos contextos em que a expressão ocorre na obra. Assim, analisamos a sua possibilidade definidora do ponto de vista semântico. Resta-nos, todavia, averiguar porque essa fórmula, quando desse modo compreendida, se mostra satisfatória como um *definiens*.

Em nossa análise dos diálogos socráticos, o teste para verificar se uma dada fórmula preenchia os requisitos definicionais era a confrontação entre a descrição contida na fórmula e os casos particulares chamados pelo mesmo nome da propriedade a ser definida. O problema da definição do belo como "uma bela donzela", por exemplo, seria que a fórmula não atende

---

[221] Entre os comentadores, há grande discussão no que tange a qual seria a definição de justiça na *República*. Há quem defenda que não há definição de justiça que possa dar conta da cidade e da alma, passando, assim a identificar dois tipos de justiça. Hall (1959) foi um dos primeiros a reconhecer explicitamente haver dois tipos não coincidentes de justiça, chamando-as de individual e da cidade. Já Vlastos (1995), propos que a justiça da cidade (tipo 2) consiste em *todos* os seus indivíduos serem justos (tipo 1) isto é, serem harmoniosos psiquicamente. Há quem também defenda que só os filósofos são verdadeiramente justos, pois a justiça requer as demais virtudes, em especial a sabedoria, como é o caso de Reeve (1988) e mesmo Cooper (1977) parece restringir aos filósofos a verdadeira virtude, enquanto os demais só poderiam ser virtuosos em menor grau. Também se considerou que apenas a justiça individual seja a *verdadeira* justiça, enquanto a justiça da cidade deva ser tratada como mera *imagem* da justiça individual, dentre os quais destacamos Cooper (1977; 2000) Annas, (1983) e Irwin (1995). Essa visão abriu espaço para falar da justiça como sinônima de harmonia psíquica. Alguns tentaram questionar essa primazia da justiça individual sobre a política, como Schofield (2006) e Klosko (2006). Fronterotta (2010) recupera esse debate entre as noções de justiça na *República*, no qual rivalizam uma leitura centrada no indivíduo e outra centrada na cidade. Sobre a definição da justiça na *República*, ver Murphy (1951); Kahn (1972)); Recentemente Yu (2000); Araújo (2011).

[222] A expressão, "*ta hautou prattein*" (incluindo a variação de *prattein* no partícipio) aparece em: *Rep*. 370a;406e2;433b4; 433a8;433d8; 434c9; 441e1; 442b1;443b2; 453b4; 496d6; e 586e6. Somente a primeira, já comentada aqui, parece não se referir especificamente à justiça.

nem mesmo ao requisito de coextensionalidade, uma vez que, se fixássemos uma determinada donzela (ou um certo tipo de donzelas) como o que define a beleza, então haveria casos chamados belos que não estariam descritos pela fórmula, como, por exemplo, o caso das donzelas mais belas do que a donzela fixada, como, certamente, é o caso de qualquer deusa – a qual é sempre dita mais bela do que qualquer donzela que tomemos ao nosso redor. Ademais, toda uma gama de casos em que se chama algo belo (por exemplo, uma bela ação, uma nobre conduta) estaria excluída a partir dessa fórmula. Desse modo, do ponto de vista da delimitação da extensão dos casos belos, vimos que a fórmula falhava. O mesmo ocorreu quando analisamos as possíveis fórmulas que definiriam a piedade. A primeira definição oferecida por Eutífron – "processar a quem quer que cometa injustiça" – não pôde ser a definição do piedoso, pois havia muitos outros casos concretos chamados piedosos que estavam excluídos por essa fórmula. Nessas refutações, foi mobilizado o requisito da coextensividade para mostrar a inadequação entre uma certa fórmula *definiens* e a propriedade a ser definida, por meio de descrições que não previam casos que deveriam estar incluídos, ou por incluir casos chamados pelo atributo oposto. Nesse processo, Sócrates mobiliza casos extremos para testar certa fórmula. Se passassem no teste do caso mais difícil, então estaria provado para os casos intermediários que houvessem nesse entremeio. Em todos esses testes definicionais, a aplicação do critério passava pela observação dos casos concretos comumente chamados "belos" ou "piedosos".

Também no Livro I da *República* o requisito da coextensionalidade é evocado, confrontando a fórmula com exemplos. A definição atribuída a Simônides, segundo a qual o justo seria "dizer verdade e o retribuir o que quer que se tome" (*Rep.*331c) se mostrou inadequada porque foi possível encontrar (ao menos) um caso que segue a regra descrita pela fórmula, e que não é chamado justo: retribuir uma arma ao seu dono, caso ele tenha se tornado insano. Ainda no contexto do Livro I (*Rep.* 351c-d), mesmo que não se saiba com precisão o que é a justiça, ela é descrita como o que possibilita qualquer ação conjunta. Se certo grupo for capaz de engendrar uma ação, conciliando as tendências das diferentes partes que o compõe, então, mesmo que seja uma ação vil, o grupo deveria, minimamente, ser classificado como justo. Com esse sentido, vemos que o adjetivo 'justo' é atribuído a ações, a cidades, a qualquer associação de indivíduos – como por exemplo "*exército justo"* e *"bando de ladrões justos"*– até chegar a um único homem.

4.3.2 A Forma da Justiça como *definiendum*

Os diálogos socráticos, junto com o Livro I da *República,* mostraram que devemos buscar um referente universal, estável e imutável para encontrarmos a definição. Vimos como o vocabulário *ousia, eidos, phusis* e *ho tunchanei on* foi mobilizado para requerer um *definiendum* que condiga com as reais junturas do mundo e não sejam apenas palavras vazias. Na sequência, vimos como os diálogos médios apresentam a ontologia das Formas, que preenchem esses requisitos para constituírem tais referentes. Desse modo, mostramos a possibilidade da existência de uma definição de tipo socrático no ambiente dos diálogos médios, conquanto tenhamos uma Forma como o referente a ser definido.

Ao final do Livro I da *República,* vimos como Platão postula questão "o que é a justiça", como um dos nortes para toda a discussão subsequente do Livro. Do mesmo modo, pudemos observar, a partir do Livro II, a construção de um enunciado definidor da justiça. No entanto, o traçado para encontrar tal enunciado, foi desenhado a partir da construção da cidade mais perfeitamente constituída, (com grande detalhamento de sua estrutura, suas classes constituintes, seus modos de vida, sua educação) e da alma tripartida harmonicamente ordenada[223]. É no final desse processo que, no Livro IV, é afirmado por Sócrates que chegamos à resposta do que *realmente* é a justiça[224].

> Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· τὸν μὲν δίκαιον καὶ ἄνδρα καὶ πόλιν καὶ δικαιοσύνην, ὃ τυγχάνει ἐν αὐτοῖς ὄν, εἰ φαῖμεν ηὑρηκέναι, οὐκ ἂν πάνυ τι οἶμαι δόξαιμεν ψεύδεσθαι. (*Rep.* 444 A4-6)
>
> Seja. Disse eu, se nós agora disséssemos termos descoberto o justo, seja o homem justo, seja a cidade justa, seja a justiça – o que são realmente neles – não considero que pareceríamos em muito estarmos enganados (*Rep.* 444 A4-6, tradução nossa).

Como expresso acima, Sócrates se mostra confiante em ter alcançado seu objetivo de responder à primeira parte da pergunta de Glauco, que diz respeito ao "o que é a justiça" e "qual *dunamis* ela engendra na alma"[225], sendo uma característica presente em ambos do mesmo

---

[223] A análise própria do homem perfeitamente constituído se dará nos Livros posteriores, (sobretudo, nos livros VI e VII), ao descrever quem seria o filósofo e qual seria o seu conhecimento.

[224] Há uma referência à "justiça comum" ao final do Livro IV, quando Sócrates afirma que a formulação da justiça encontrada incluiria também as noções de justiças do vulgo, uma vez que um homem com uma alma harmonicamente constituída jamais engendraria ações tipicamente classificadas como injustas, tais como assalto a templos, negligência aos deuses, roubos, traições de qualquer tipo, seja em assuntos privados ou públicos (*Rep.* 442e-443a).

[225] Discutimos as perguntas de Glauco anteriormente. O fato de Sócrates acreditar realmente ter chegado a um termo sobre a discussão do que é a justiça fica claro ao vermos que Sócrates tenta passar já para a questão da felicidade do homem justo após essa fala. É Adimanto quem o interrompe para pedir mais esclarecimentos antes de passar para a análise das constituições deficientes. Isto postergará a questão da felicidade para os livros VIII, IX e X. Em todo caso, parece ser o caso de Sócrates mostrar que, uma vez respondidas as questões sobre *o que é o justo* e *qual capacidade tem o homem justo*, poderia dar prosseguimento à investigação da degradação das constituições (a injustiça) e de quem é o mais feliz.

modo. No entanto, salta-nos imediatamente aos olhos o vocabulário utilizado para descrever o resultado obtido pela investigação até aquele momento: chegou-se à resposta da pergunta o que é a justiça '*neles'* (*en autois)*. Como vimos no *Fédon,* as propriedades "nas coisas", ou "em Símias", ou "em-nós" são contrapostas às propriedades "elas mesmas" (*auto kath'hauto)*. Isso poderia indicar que todo o Livro IV se dedica ao tratamento das virtudes de modo instanciado nas coisas, e que estaria faltando o tratamento das virtudes, elas mesmas. Isso seria até mesmo reconhecido por Sócrates, ao dizer que chegou ao que é a coragem *política*, e não à coragem , ela mesma (*Rep.* 430c). No entanto, nessa mesma passagem, Sócrates também afirma que esse tratamento seria satisfatório para a análise da questão nesse contexto.

A menção, na passagem acima, da "justiça instanciada" não seria suficiente para afirmar que a definição de justiça encontrada aqui não tenha, afinal de contas, uma Forma como seu referente. O que estaria indicado é que estamos utilizando entidades *no mundo* para afirmar uma verdade sobre as Formas, como é próprio do método hipotético. Isso poderia fazer parte, por exemplo, de um projeto pedagógico-metodológico da *República*, para revelar verdades sobre as virtudes para um público-leitor cujas almas estão se iniciando na filosofia. Esse vocabulário também parece adequado, sobretudo, se levarmos em consideração que a doutrina das Formas ainda não havia sido introduzida na economia interna do texto – o que será feito na sequência, nos Livros V, VI e VII.

Há evidências textuais que Platão, enquanto autor, pressuponha que a Justiça seja sim uma Forma. Essa exigência também parece estar pressuposta na *República,* como indica *Rep.* 435d1-2, onde Sócrates assume que a relação paralela que traçou entre a justiça na cidade e no homem só é possível por conta da Forma da justiça:

> Καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται. (*Rep.* 435b1-2)
>
> "Logo, o homem justo em nada diferirá da cidade justa com base na Forma, ela mesma, da justiça, mas será idêntico" (*Rep.* 435b1-2, tradução nossa).

Além dessa passagem, a forma da Justiça é novamente mencionada em *Rep.* 476a4, 479a5 e 479e. No contexto da *República,* faz-se mister levar em consideração o surgimento da 'hipótese das Formas' a partir dos diálogos médios. As formas aparecem na *República* de modo mais recorrente e em sentido mais forte do que no *Eutífron* e no *Hípias Maior,* visto que agora

fica explicitado que seu referente é algo eterno, imutável, autoidêntico[226]. Por outro lado, as instâncias particulares, por suas diferenças ontológicas[227], *assemelham-se* e *imitam* as Formas.

4.3.3 Paradigmas de Justiça: a cidade e a alma perfeitamente constituídos

Um novo procedimento se delineia na *República,* ficando ainda mais em evidência quando Sócrates reflete sobre o caminho percorrido para se chegar à resposta do *o que é* a justiça, antes de apresentar a definição de cada uma das virtudes no Livro IV. Sócrates encerra sua descrição da mais bela cidade, fazendo um balanço do que fora feito até então e expondo o que pretende fazer na sequência.

> Ὠικισμένη μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ἤδη ἄν σοι εἴη, ὦ παῖ Ἀρίστωνος, ἡ πόλις· τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο σκόπει ἐν αὐτῇ, φῶς ποθὲν πορισάμενος ἱκανόν, αὐτός τε καὶ τὸν ἀδελφὸν παρακάλει καὶ Πολέμαρχον καὶ τοὺς ἄλλους, ἐάν πως ἴδωμεν ποῦ ποτ' ἂν εἴη ἡ δικαιοσύνη καὶ ποῦ ἡ ἀδικία, καὶ τί ἀλλήλοιν διαφέρετον, καὶ πότερον δεῖ κεκτῆσθαι τὸν μέλλοντα εὐδαίμονα εἶναι, ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ πάντας θεούς τε καὶ ἀνθρώπους. (*Rep.* 427c7-d6)
>
> Pois bem, – disse eu – fundada já podemos [dizer que] está, a tua cidade, filho de Aríston. Na sequência, investiga dentro dela, puxando luz suficiente de onde quer que seja, e chama teu irmão Polemarco, bem como os outros, a fim de algum modo enxergarmos onde é que está a justiça, e onde a injustiça, também qual a diferença entre elas, e qual das duas deve possuir quem espera felicidade, quer passe ou não desapercebido por todos os deuses e homens (*Rep*. 427c7-d6, tradução nossa).

Em poucas palavras, para responder à pergunta *o que é*, Platão traçou primeiro a melhor cidade, descrevendo em detalhe suas características. Tendo sido fundada como uma *boa* cidade, será também completa em sua virtuosidade, contendo em si todas as virtudes. A questão seria, portanto, delimitar *onde* elas se encontram dentro dessa boa cidade e, olhando para o que há de igual dentro do homem também chamado bom, poder responder à questão acerca do que é a justiça. Vale notar que em nenhum momento Sócrates se questiona se há diferentes sentidos de justiça na cidade e no homem[228].

A unidade e a univocidade da justiça nos dois casos se mostra como ponto de partida de sua análise e é expressamente tratada como sendo 'ditas de um mesmo modo' (*tôi autôi*

---

[226] Para a caracterização das formas nos diálogos médios, ver seção 2.1 e as seguintes passagens: *Féd.* 65d9-66a8; 78e5-79a4; *Symp*. 202a2-9; *Rep.* V 476d5- 479d10; VI 504c11-511e5; VII 533e7-534a8; *Fdr*. 247c6-e2

[227] Há um enorme debate na literatura secundária sobre o *status* ontológico das Formas e dos particulares em Platão, o qual vimos com mais vagar na seção 3.1.1.

[228] Já havíamos tocado nesse ponto ao discutirmos a passagem *Rep.* 368c-e.

tropôi Rep. 441d3-4)[229], tanto no homem como na cidade[230]. O raciocínio, em linhas, gerais parece ser o seguinte: sabendo que o justo é o mesmo em todas as instâncias corretamente chamadas justas, é necessário descrever a cidade e a alma em seu estado mais perfeito possível, aquele em que são completamente boas, para então encontrar o que de comum nelas é o justo.

Esse é o procedimento anunciado por Sócrates em *Rep.* 427c-d, ao propor que se investigue o que é a justiça olhando antes para o que ela é na cidade e na alma perfeitamente constituídas. Isso parece nos levar a crer que mesmo que Sócrates esteja buscando uma explicação da justiça que dê conta de todos os casos *possíveis* em que uma cidade particular seja chamada justa, não é necessário buscar todos os casos concretos de cidades chamadas justas; basta que se analise qual seria a melhor constituição possível de cidade, o mais alto grau em que a justiça possa se manifestar, a *kallipolis*. Desse modo, para se buscar a justiça, é necessário olhar para a cidade mais bem fundada possível, e não para todas as cidades particulares bem fundadas. A razão disso parece ser que a primeira é corretamente chamada justa, enquanto as cidades particulares são chamadas, gradativamente, mais justas na medida em que se aproximam dela.

Para tentarmos esclarecer esse procedimento, uma passagem do diálogo *Fédon* pode ser reveladora. Logo antes da famosa passagem da "segunda navegação" (*deuteros plous)*, Sócrates comenta sua "biografia intelectual" e descreve como deixou de buscar as causas naturais como explicação para os acontecimentos, ao não as encontrar satisfatórias. O filósofo relembra, então, o quanto se animou quando, ainda jovem, ouviu dizer que Anaxágoras tomava o *nous,* o que rege o mundo e é a causa de tudo. Ao descrever sua expectativa antes de ler os textos de Anaxágoras, Sócrates afirma (*Fed.* 97c9-c1).

> εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν· ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον. ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν. (*Féd.* 97c6-d5)
>
> Portanto, se alguém quisesse descobrir, a respeito de cada [coisa], a causa de como nasce, perece ou [de como] é, é necessário descobrir o seu melhor modo: tanto [o melhor modo de] ser, como [o de] padecer (seja o que for), ou [o de]

[229] Καὶ δίκαιον δή, ὦ Γλαύκων, οἶμαι φήσομεν ἄνδρα εἶναι τῷ αὐτῷ τρόπῳ ᾧπερ καὶ πόλις ἦν δικαία. (*Rep.* 441d3-4).

[230] O fato de não haver uma identidade entre a cidade e a alma não invalida, necessariamente, a univocidade da justiça em ambos os casos, desde que seja mantida a isomorfia do aspecto no qual opera. A isomorfia, enquanto tal, designa uma igualdade de *relação* de elementos distintos. Conquanto uma mesma relação esteja preservada (entre o elemento pior e melhor, por exemplo), pouco importará se os elementos constitutivos sejam "parte de alma" (que possui, por exemplo, a característica de ser indivisível) ou "classe da cidade" (que é um composto de homens).

> agir. Ademais, segundo esse raciocínio, cabe ao homem descobrir nada além do *melhor* e *mais perfeito* [estado], seja no que concerne a esse [caso], ele mesmo, ou qualquer outro. É necessário que esse mesmo [homem, que já conheceu o melhor] venha a conhecer também o pior, pois é o mesmo conhecimento que diz respeito a ambos (*Féd.* 97c6-d5, tradução nossa).

A expectativa de Sócrates em relação ao Anaxágoras foi frustrada, como está descrito na continuidade de seu relato, pois Anaxágoras também recairia no mesmo problema que seus antecessores: encontrar na matéria a causa, e não no *nous*[231]. No entanto, essa passagem é importante na medida em que evidencia o que Sócrates esperava para que alcançássemos uma explicação de algo, indicando que, se quiséssemos conhecer algo, deveríamos iniciar a observação pelo melhor estado do objeto em questão, pois parece estar implicado que, ao se conhecer o que é melhor, também se conhece o que é pior, ao passo que, ao se conhecer apenas o pior, não se conhece o que é melhor.

Pensemos em um exemplo: se quisermos conhecer o que é um cão, de nada adiantará olhar para um cão doente, ou um cão sem patas, pois, sendo deficiente, não será capaz de realizar sua própria função e virtude com perfeição. Deverá ser observado o cão em seu estado mais completo e perfeito possível, pois só nele é que se poderá extrair o que ele realmente é. Se isso acontece quando se busca conhecer o que é um cão, o mesmo valerá para quando se quiser conhecer o que é certa propriedade: para se conhecer o que é a justiça, não poderemos olhar para uma cidade particular qualquer, ainda que a chamemos justa, pois, sendo uma cidade sensível – e, portanto, ontologicamente dependente das coisas que realmente são – ela sempre será imperfeita, e, portanto, justa numa situação, e injusta em outra. Será justa em relação a uma cidade, mas injusta em relação à outra.

Todavia, o conhecimento é sempre de algo que *é* – enquanto o que *não-é,* enquanto privação, pode ser deduzido a partir dele. Também o conhecimento da definição deverá se dar a partir do conhecimento do que *realmente é,* ou seja, do que é em seu pleno e perfeito estado de funcionamento. Pode-se, assim, justificar a necessidade da construção de uma cidade e homem perfeitamente justos: só uma cidade, ou um homem, criados pelo raciocínio e postos em discurso poderão ser considerados "perfeitamente bons", em qualquer circunstância, e também justos. Será exatamente isso que ocorrerá na *República:* através da descoberta e da

[231] Para o papel do *nous* na filosofia platônica ver Mason (2013). Segundo a interpretação sugerida por Sócrates nessa passagem, Anaxágoras encontraria no *nous* apenas a origem do universo e, portanto, seria a causa primeira, mas não a causa próxima dos fenômenos. É bastante controverso o que exatamente Anaxágoras teria, ele mesmo, defendido, uma vez que nos faltam os textos, e as reportações que encontramos sobre sua filosofia não são exatamente coerentes. Para a noção de *nous* na filosofia de Anaxágoras ver Lacks (1993).

descrição da melhor constituição da cidade, e do melhor tipo de homem, é possível um (re)conhecimento do que é a justiça.

Quando analisamos alguns diálogos socráticos de Platão, vimos que o nome de uma propriedade e a fórmula que a descreve, para que constituam uma definição, devem expressar a forma (*eidos)* única, ou a essência (*ousia),* da propriedade a ser definida. Na *República* o caminho pelo qual Sócrates nos faz encontrar a definição é justamente através de instâncias perfeitas, não-particulares, chamadas: (i) homem perfeitamente justo – o filósofo – e (ii) cidade perfeitamente justa – a *kallipolis.*

Para explorar em detalhe com que fito essas instâncias perfeitas são mobilizadas na argumentação sobre a justiça, recorreremos a um passo do Livro V (*Rep.* 472c4-73c1). Nessa passagem Sócrates recapitula o caminho escolhido para chegar à resposta de quem é o mais feliz, se o homem justo ou o injusto e aventa a possibilidade ou não de efetivar-se uma cidade perfeitamente constituída.

Vamos dividir a passagem em duas partes. Primeiro, de 472c4 até 472e5, e segundo, de 472e5 até 473c, de modo a comentá-la. O ponto que mais interessa notar, em toda a passagem, é o que Sócrates expõe como sendo o propósito de ter cunhado uma cidade perfeitamente constituída pelo raciocínio, revelando seu caráter paradigmático.

> Παραδείγματος ἄρα ἕνεκα, ἦν δ' ἐγώ, ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι, καὶ ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον εἰ γένοιτο, καὶ οἷος ἂν εἴη γενόμενος, καὶ ἀδικίαν αὖ καὶ τὸν ἀδικώτατον, ἵνα εἰς ἐκείνους ἀποβλέποντες, οἷοι ἂν ἡμῖν φαίνωνται εὐδαιμονίας τε πέρι καὶ τοῦ ἐναντίου, ἀναγκαζώμεθα καὶ περὶ ἡμῶν αὐτῶν ὁμολογεῖν, ὃς ἂν ἐκείνοις ὅτι ὁμοιότατος ᾖ, τὴν ἐκείνης μοῖραν ὁμοιοτάτην ἕξειν, ἀλλ'οὐ τούτου ἕνεκα, ἵν' ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ ταῦτα γίγνεσθαι.
> Τοῦτο μέν, ἔφη, ἀληθὲς λέγεις
> Οἴει [ἂν] οὖν ἧττόν τι ἀγαθὸν ζωγράφον εἶναι ὃς ἂν γράψας παράδειγμα οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος καὶ πάντα εἰς τὸ γράμμα ἱκανῶς ἀποδοὺς μὴ ἔχῃ ἀποδεῖξαι ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα;
> Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.
> Τί οὖν; οὐ καὶ ἡμεῖς, φαμέν, παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως;
> Πάνυ γε.
> Ἧττόν τι οὖν οἴει ἡμᾶς εὖ λέγειν τούτου ἕνεκα, ἐὰν μὴ ἔχωμεν ἀποδεῖξαι ὡς δυνατὸν οὕτω πόλιν οἰκῆσαι ὡς ἐλέγετο;
> Οὐ δῆτα, ἔφη. (*Rep.* 472c4-72e5)

> Logo, disse eu, foi para termos um modelo (*paradeigma)* que investigávamos reiteradamente como a justiça é, ela mesma, e de que tipo o homem completamente justo teria vindo a ser, se [ele] viesse a existir — do mesmo modo que [investigávamos] por sua vez a injustiça e o homem injusto. Para que – olhando em direção a aquele [paradigma] e sendo-nos mostrando como [é] a felicidade em sua relação com o seu oposto – fossemos obrigados a concordar que em relação a nós mesmos, aquele que mais assemelhar-se a esse [paradigma] teria uma porção de felicidade também mais semelhante à

> [felicidade] deles. Porém, não estamos tentando descobrir essas coisas para provar que é possível para eles virem à existência.
> Isso mesmo, disse ele, falas a verdade.
> Consideras que alguém é um pior pintor se, por ter pintado um modelo (*paradeigma)* do que é o ser humano mais belo e mais nobre, e por ter observado cada detalhe da sua pintura adequadamente, ele não conseguisse provar que esse homem pudesse vir à existência?
> Não, por Zeus, não.
> E agora? Também nós não havíamos afirmado que procurávamos fazer um modelo da boa cidade *pelo raciocínio? (logôi)*
> Certamente.
> E achas, portanto, que a nossa argumentação seria em algo pior caso nós não conseguíssemos provar que é possível encontrar uma cidade que é a mesma que a do que raciocinávamos?
> De modo algum (*Rep.* 472c4-72e5, tradução nossa).

Na primeira parte da passagem, chama-nos à atenção a primeira palavra utilizada por Platão: *paradeigma*,[232] traduzida como modelo. Já havíamos visto que, em *Eutif.* 6e4-7 e 6d11, a fórmula buscada deveria servir como padrão ou regra para determinar se algo concreto é, ou não, portador dessa característica, ou seja, se tal coisa deve ser julgada bela, justa ou piedosa. Nesse sentido, o *definiens* seria um modelo a partir do qual as coisas concretas se pautariam. A palavra *paradeigma* surge, então, em sentido bastante similar, e o homem completamente justo foi examinado para que, olhando para esse modelo, se enxergasse a sua felicidade.

Tendo contemplado esse modelo, e visto que homem justo é também o mais feliz, poderíamos então afirmar, com segurança, quais são os homens concretos mais felizes, se os considerados justos, ou os injustos – na medida em que se aproximam, em maior ou menor grau, do modelo proposto.

No exemplo apontado na sequência (*Rep.* 372d4-7), o modelo utilizado pelos pintores, serve para indicar, com mais precisão, o que está sendo compreendido por *paradeigma*. Do mesmo modo que um pintor deveria buscar expressar, em sua obra, um modelo de beleza, pintando com vistas a um exemplar humano perfeito – e não uma cópia exata de um particular qualquer – assim também deveríamos buscar um modelo de cidade, perfeitamente considerada, que poderia, ou não existir.

Importa ressaltar, para os nossos propósitos, a menção do caráter paradigmático, referindo-se tanto ao homem quanto à cidade. Ambos são igualmente incluídos como instâncias criadas para servir de modelo.

---

[232] *Paradeigma* também comporta o sentido de "exemplo" ou "ilustração". No entanto, como já notado desde Adams (1902, p.327), o sentido empregado aqui é o de 'padrão' ou 'modelo'.

Na sequência, é destacado que se procurava "um modelo da boa cidade pelo raciocínio[233]" (*Rep.* 472d9-e1) (παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως). Apesar de apenas a cidade ser explicitamente mencionada aqui como tendo sida construída *pelo raciocínio*, o fato de ambas as instâncias – cidade e homem – serem tratadas como paradigmas, indica que ambas devem ter sido construídas por um raciocínio, isto é, por uma mente inteligente e organizativa, o que ficará ainda mais evidente ao analisarmos o que é dito na sequência. O caráter paradigmático é atribuído à natureza racional da cidade, na segunda parte da passagem (*Rep.* 472e5-73c1).

> Τὸ μὲν τοίνυν ἀληθές, ἦν δ' ἐγώ, οὕτω· εἰ δὲ δὴ καὶ
> τοῦτο προθυμηθῆναι δεῖ σὴν χάριν, ἀποδεῖξαι πῇ μάλιστα καὶ κατὰ τί δυνατώτατ' ἂν εἴη, πάλιν μοι πρὸς τὴν τοιαύτην ἀπόδειξιν τὰ αὐτὰ διομολόγησαι.
> Τὰ ποῖα;
> Ἆρ' οἷόν τέ τι πραχθῆναι ὡς λέγεται, ἢ φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κἂν εἰ μή τῳ δοκεῖ; ἀλλὰ σὺ πότερον ὁμολογεῖς οὕτως ἢ οὔ;
> Ὁμολογῶ, ἔφη.
> Τοῦτο μὲν δὴ μὴ ἀνάγκαζέ με, οἷα τῷ λόγῳ διήλθομεν, τοιαῦτα παντάπασι καὶ τῷ ἔργῳ δεῖν γιγνόμενα <ἂν> ἀποφαίνειν· ἀλλ', ἐὰν οἷοί τε γενώμεθα εὑρεῖν ὡς ἂν ἐγγύτατα τῶν εἰρημένων πόλις οἰκήσειεν, φάναι ἡμᾶς ἐξηυρηκέναι ὡς δυνατὰ ταῦτα γίγνεσθαι ἃ σὺ ἐπιτάττεις. ἢ οὐκ ἀγαπήσεις τούτων τυγχάνων; ἐγὼ μὲν γὰρ ἂν ἀγαπῴην.
> Καὶ γὰρ ἐγώ, ἔφη.
> Τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο, ὡς ἔοικε, πειρώμεθα ζητεῖν τε καὶ ἀποδεικνύναι τί ποτε νῦν κακῶς ἐν ταῖς πόλεσι πράττεται δι' ὃ οὐχ οὕτως οἰκοῦνται, καὶ τίνος ἂν σμικροτάτου μεταβαλόντος ἔλθοι εἰς τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας πόλις, μάλιστα μὲν ἑνός, εἰ δὲ μή, δυοῖν, εἰ δὲ μή, ὅτι ὀλιγίστων τὸν ἀριθμὸν καὶ σμικροτάτων τὴν δύναμιν (*Rep.* 472e5-73c1).

> Por conseguinte, isso é o [que há de] verdadeiro – disse eu. Mas se é necessário, para te agradar, que eu também esteja disposto a demonstrar como e em que condições seria possível realizar [uma tal cidade], então conceder-me-ias as mesmas [coisas que as] de há pouco, para os propósitos da demonstração.
> Quais?
> Acaso é possível realizar qualquer coisa na prática do mesmo modo como concebemos? Ou é da natureza da prática captar pior a verdade do que o raciocínio [o faz], mesmo que algumas pessoas não o achem? Concordarias a com isso?
> Eu concordo, disse ele.
> Então, não me obrigues a mostrar que o que pensamos em palavras é capaz de ser tornado em fatos tal e qual, em todos os aspectos. Mas antes, se nós formos capazes de descobrir como uma cidade pode vir a ser administrada o mais próximo do que concebemos, afirma então que estamos no estado de ter encontrado o que havias ordenado, isto é, como é possível essas [coisas] virem à existência. Ou tu não estarias satisfeito com isso? Eu, com efeito, estaria.

[233] Apesar da oscilação semântica que *logos* pode adquirir, assim como no *Fédon*, parece que aqui, em função do dativo, Platão parece estar se referindo aos pensamentos, e não às palavras. Porém, faz-se mister maior aprofundamento nesse ponto, que exigiria uma nova pesquisa, devido à complexidade da questão.

> Completamente, disse ele.
> Então, depois disso, como parece, devemos tentar descobrir e apontar agora o que é feito de mal nas cidades, o porquê de não serem governadas desse modo, e qual seria uma mudança mínima que alçaria nossa cidade a esse tipo de constituição – de preferência uma [mudança], mas, se não, duas e se não [duas], as menores [possíveis] em número e as menos fortes (*Rep.* 472e6-73c1, tradução nossa).

Ao lermos essa segunda parte da passagem, é possível observar como Sócrates, para justificar por que sua argumentação sobre a justiça pode prescindir da prova de possibilidade de concretização da cidade justa, expõe uma importante consideração acerca da natureza do que é construído discursivamente pelo pensamento, comparado ao que é particular e concreto.

Primeiro, é dito que qualquer coisa realizada na prática não será exatamente tal e qual pensamos devido à natureza do que é prático e concreto: tudo o que é na prática capta de modo pior o que é verdadeiro comparado ao que é em pensamento[234]. Parece que há aqui uma leve antecipação do que será tratado nos livros seguintes, em relação à diferença de natureza entre os seres sensíveis (aqui descritos como práticos), os concebidos pelo pensamento (os que são construídos pelo *logos)*, e o que é o verdadeiro (o que não é tratado aqui, mas virá a ser as Formas inteligíveis). Revela, ainda, a maior proximidade ao verdadeiro por parte do pensamento que os seres particulares, o que nos leva a situar o pensamento discursivo em um lugar intermediário entre o verdadeiro e o prático, mantendo os termos apresentados nessa passagem[235].

O segundo aspecto relevante para nós é a exposição da relação entre as cidades atuais e a cidade criada pelo pensamento. Já havíamos visto que a segunda é um paradigma, um parâmetro para as primeiras. Da comparação entre uma cidade particular e a cidade do pensamento, resulta um descompasso que, uma vez identificado, deve pautar as intervenções nas cidades concretas. A que será chamada a "menor mudança" necessária para que uma cidade concreta se aproxime ao máximo da cidade pensada. Ainda que as cidades concretas nunca cheguem a ser idênticas à cidade concebida pelo raciocínio, a passagem sugere que devemos sempre aperfeiçoá-las em direção ao modelo da boa cidade bem concebida.

Se recapitularmos toda a passagem, veremos que temos citados, na sequência, o caso do homem e, depois, o da cidade, instâncias criadas pelo pensamento através de palavras, que

---

[234] Adam (1902 pp.328-329) expõe bem que o ponto da passagem é menos o de ressaltar o fato do que é efetivado na prática ser diferente do que o é no discurso – isso parece ser facilmente aceito –, mas sim que a diferença consista no que é pelo discurso tenha maior aderência ao verdadeiro que o concreto. Isso é o que aparece como tema de controvérsia, o que "alguns não concordam", como é dito em *Rep.* 473a2-3.

[235] Ainda se adotássemos *logos* como linguagem ou como *discurso*, teríamos que conceder que seria uma discursividade próxima ao verdadeiro. A relação entre linguagem, Formas e a verdade é explorada nos comentários de Bestor (1980 a); (1980b); Barney (2010), Sedley (2013); (2006).

servem de modelos para julgar os casos particulares a partir de sua maior ou menor semelhança. Nessa perspectiva, um último ponto a ser explorado diz respeito à potência explicativo-causal de uma tal definição, em relação aos particulares que carregam o título de "justos" e o reducionismo da explicação da justiça em geral à justiça individual.

Embora não abordemos essa temática com mais vagar, é possível pensar que a definição de justiça como "*to ta hautou prattein"* opera como princípio, que rege e efetiva a virtude na alma do que virá a ser o filósofo, e na cidade por ele governada. Desse modo, embora haja uma definição comum, a justiça da cidade, na prática, será derivada da justiça no indivíduo e a alma continua mantendo protagonismo em relação à cidade, na medida em que o filósofo é a causa da justiça na cidade. Isso explicaria a possibilidade da justiça no mundo concreto, pela aproximação da alma ao modelo de alma filosófica, tal como apontada e construída ao longo da *República.*

4.3.4 A definição paradigmática da *República*

Ao retomar o percurso da *República,* é possível observar como a resposta à pergunta "o que é?" se constrói de modo ligeiramente diferente daquele sugerido pelos diálogos socráticos[236], nos quais exemplos particulares – comumente chamados *piedosos* e *belos* – eram mobilizados para verificar se a fórmula definidora era, ou não, correta. Ao longo de toda a *República*, entretanto, Platão não analisa se a formulação *"ta hautou prattein"* se aplica a "todos os particulares chamados justos"[237], mas verifica, sim, se "*ta hautou prattein"* apareceria univocamente, tanto no caso do homem perfeitamente constituído, como no da cidade perfeitamente constituída. O fato de uma única fórmula definicional, para ambos os casos, ser encontrada no Livro IV, já bastaria para que a descrição contida na fórmula fosse a mais verdadeira possível.

Dado que o enunciado se aplica a casos "perfeitamente constituídos", a relação com os particulares sensíveis comuns seria de paradigmaticidade, de modo que a definição encontrada serviria como padrão a partir do qual os casos correntes seriam examinados e medidos. Essa relação é possível porque as instâncias mobilizadas foram criadas com base em

[236] Isso não significa que os critérios encontrados nos diálogos socráticos deixam de ser válidos para o caso da *República.* Nos diálogos de juventude não havia diferença ontológica entre o *definiendum* e os casos particulares, porém, na *República*, tal diferença passa a existir, demandando instâncias intermediárias (a *kallipolis* e o *filósofo),* por meio das quais se possa medir os casos particulares.
[237] Alguns deles ganharão menção no Livro I, justamente o livro mais *socrático* de todos, na *República*.

um princípio racional organizativo, que rege a cidade e a alma, constituindo particulares perfeitos.

A mudança entre a *República* e os diálogos socráticos é o referente mobilizado para preencher os requisitos definicionais, pois são desconsiderados quaisquer entes particulares chamados justos. No lugar disso, surge um particular perfeito, no melhor mundo possível. Consequentemente, se a definição encontrada não for uma definição por "gênero e diferença", poderá ser entendida como uma definição ostensiva, na medida em que aponta exemplares perfeitos de justiça. A univocidade estaria garantida, tão somente, para as entidades que encarnam a justiça-em-nós, do melhor modo possível. Assim, os particulares contendo maior ou menor grau de justiça-em-nós seriam apenas analogicamente justos, e não justos por si mesmos.

Os critérios extraídos no contexto dos diálogos socráticos, entretanto, permanecem relevantes para a definição de justiça na *República*, na medida em que olhamos para a relação entre o *definiens* e o *definiendum* nesse novo contexto. Se considerarmos todas as implicações ontológico-epistemológicas, tais como analisadas na seção 3, que são pressupostas pelos diálogos médios, concluímos que o *definiendum* deve ser uma Forma, pois somente as Formas poderão ser as detentoras do título de "justas", "virtuosas", "boas", ou detentoras da propriedade que se busca definir. Em contrapartida, os particulares serão apenas relativamente chamados "justos", "virtuosos", ou detentores da propriedade que se busca, cumprindo um papel lateral para a aquisição de qualquer conhecimento, visto que apenas deterão tais propriedades por semelhança.

Por seu estatuto ontológico relativo, os particulares deixam ter um papel relevante no teste definicional, cedendo lugar para instâncias "perfeitamente consideradas", pois são as únicas *corretamente* chamadas "virtuosas", em sentido pleno – tendo sido criadas por uma mente organizativa com vistas às Formas, e ao melhor.

Especificamente quanto à *República,* as instâncias mobilizadas são a *kallipolis* e o filósofo, constituindo os verdadeiros exemplares a cumprir os critérios definicionais. De acordo com o primeiro critério definicional, o *definiendum* – entendido como a Forma da justiça –, precisa ser coextensivo ao *definiens, "*fazer o que lhe é próprio".

No contexto da *República,* tal como descrito ao longo da presente seção (4), observamos que todos os casos corretamente chamados "justos" (*kallipolis* e filósofo) contêm, de fato, partes internas que "fazem o que lhe é próprio"; e que todo composto em perfeito estado, cujas partes internas "fazem o que lhe é próprio", são, efetivamente, dignos de serem

chamados “justos”. Assim, podemos afirmar que a definição encontrada cumpre o requisito de coextensividade.

O segundo critério prescreve que o *definiendum* e o *definiens* descrevam uma mesma propriedade, em um mesmo sentido, segundo o requisito de cointensionalidade. Nesse sentido, em todos os casos chamados corretamente “justos”, devemos encontrar a propriedade da justiça *de um mesmo modo*.

Como observado na presente seção, encontramos uma fórmula única subjacente à cidade e à alma, que se mostra unívoca nessas instâncias. Tal fórmula seria “fazer o que lhe é próprio” e se aplicaria igualmente para os dois casos: a alma perfeitamente constituída contém partes internas que, ao realizar a sua própria função, no que tange ao mandar e obedecer, são chamadas “justas”, do mesmo modo como a cidade perfeitamente constituída possui partes internas que, ao realizarem sua própria função, no que tange ao mandar e obedecer, são chamadas “justas”.

Por fim, o terceiro critério, o da explicabilidade, requer que o *definiens* dê “aquilo pelo qual” o *definiendum* é como é. Nesse sentido, a fórmula “fazer o que lhe é próprio” deve ser a razão pela qual as coisas justas assim o são, e não ser uma mera característica acidental, universalmente compartilhada. Por mais que não possamos garantir que essa é a descrição correta e essencial da Forma da justiça, temos condições de afirmar que, ao menos, é uma descrição verossímil e plausível. Parece que o esforço definicional do Livro IV, ao mobilizar as definições das demais virtudes, mostra que conhecer uma propriedade implica localizá-la em meio aos seus pares conceituais, e que nenhuma definição é conhecida isoladamente.

O processo de aquisição do conhecimento das Formas passaria pelo reconhecimento da correta definição de todas as virtudes, e de todas as Formas. Nesse contexto, o conhecimento definicional da justiça seria provisório e em constante aperfeiçoamento. Por tudo isso, a correta identificação da definição não seria apenas memorizar uma fórmula, e só estaria completa ao contrapor a definição encontrada de uma Forma com as outras.

No Livro IV da República, encontramos uma definição para cada uma das quatro virtudes correspondentes (sabedoria, coragem, temperança e justiça), sendo todas elas unívocas e construídas a partir das instâncias perfeitamente constituídas. A definição de justiça encontrada faz referência às demais virtudes, e foi construída seguindo um princípio estabelecido pela reta razão. Portanto, embora talvez não seja definitiva, a definição de justiça na *República* ao menos está bem fundamentada e próxima da verdade.

Por fim, sendo essa a correta descrição da justiça, a consequência seria que todo composto, cujas partes internas façam o que lhe é próprio – segundo sua própria natureza no que tange ao mandar e obedecer –, seria justo.

De todo modo, os critérios definicionais formulados, nos diálogos socráticos, parecem continuar a valer. No entanto, no contexto da *República*, encontramos elementos adicionais: (1) o *definiendum* passa a ser uma Forma; (2) o *definiens* passa a se referir não diretamente às instâncias particulares, mas sim às instâncias em seu mais perfeito estado possível; e (3) as instâncias particulares são mobilizadas apenas mediatamente, através desses intermediários construídos por um pensamento organizativo racional.

5. CONCLUSÃO

Na presente dissertação de mestrado, esboçamos uma interpretação do Livro IV da *República*, de modo a argumentar que a fórmula encontrada *to ta hautou prattein,* ou "fazer o que lhe é próprio", pode ser uma definição apropriada de justiça, visto que constitui um único princípio, a partir do qual são geradas as instâncias exemplares perfeitas de justiça: filósofo e *Kallipolis.* A fórmula, assim entendida, atenderia aos critérios definicionais dos diálogos socráticos, bem como à demanda dos diálogos médios de se referir a uma "Forma".

Ao longo desse estudo, em primeiro lugar (seção 2), revisitamos os diálogos socráticos, como o *Hípias Maior* e o *Eutífron*, encontrando, nas demandas por universalidade, unidade e explicabilidade, os critérios socráticos para uma boa definição. Tais critérios exigem, por um lado, que o *definiendum* seja um tipo de coisa (*toiouto)* (2.2.1), autoidêntico (*auto*/*tauto)* (2.2.2), e uma "essência" (2.2.3), enquanto, por outro, exigem que o *definiens* seja uma fórmula universal (2.3.1), unívoca (2.3.2) e informativa (2.3.3). Dessa etapa, concluímos que havia dois tipos de definição que não foram completamente excluídos. Um deles abarcava a definição por gênero e diferença; o outro envolvia uma definição ostensiva, que apontasse o caso exemplar da propriedade a ser definida.

Em segundo lugar (seção 3), descrevemos a caracterização das "Formas" nos diálogos médios, em contraposição aos particulares sensíveis, afirmando a sua prioridade ontológica (3.1.1), epistemológica (3.1.2) e causal (3.1.3), de modo que entendamos a possibilidade de uma definição nesse novo contexto (3.2), e de qual tipo seriam dadas as novas condições. Dessa etapa, depreendemos que as definições, para serem reais, não podem estar calcadas sobre a observação dos entes sensíveis e particulares, nem sobre uma análise de nomes, ou da linguagem, pura e simplesmente, pois, quando descoladas das Formas, são desviantes e equívocas. Ao invés disso, concluímos que a construção da definição deve se dar a partir da identificação do *definiendum* como uma "Forma"; e de um *definiens* capaz de reter e expressar a essência da Forma, de modo unívoco.

Por fim, na última parte (seção 4), traçamos o aparecimento da questão sobre "o que é a justiça?", na *República,* averiguando o sentido da resposta *to ta hautou prattein,* ou, "fazer o que lhe é próprio". Na sequência, buscamos em que medida o referido enunciado pode ser entendido como uma definição, tendo em vista os critérios dos diálogos socráticos e da demanda ontológica dos diálogos médios.

A partir do refinamento semântico da expressão "fazer o que lhe é próprio", ao longo dos Livros II-IV, foi possível extraí-la como fórmula definicional e como o princípio que rege

tanto a "harmonia psíquica" como a *Kallipolis* – produzindo cidades, homens, ações e tudo o mais que venha a ser chamado justo. Desse modo, esperamos ter demonstrado que tal explicação da justiça logra, de um lado, atender aos critérios definicionais dos diálogos socráticos, ao mesmo tempo em que atende ao critério ontológico de se referir a uma "Forma" – tal como requerido pela metafísica dos diálogos médios.

Concluímos que o enunciado "fazer o que lhe é próprio", embora não se pareça com o que esperaríamos de uma definição clássica que expresse seu gênero e sua diferença específica, pode ser entendido como o princípio de construção de exemplares perfeitos de justiça, de modo a constituir uma definição paradigmática.

Este estudo mobilizou três conceitos primordiais e recorrentes no *corpus* platônico, a saber, "definição", "Forma" e "virtude moral", de modo a fornecer uma leitura que aproxime os diálogos de juventude dos diálogos médios, pois mostra que o projeto definicional socrático não foi completamente abandonado nos diálogos médios, ainda que houvesse uma mudança de método.

O método elêntico – por meio do qual são frustradas as reiteradas tentativas de se definir uma dada qualidade moral, buscando uma formulação universalmente válida para todos os casos particulares – se mostrará saturado e por demais árido para fornecer uma resposta positiva à pergunta "o que é", sendo preterido em favor de um método hipotético. No entanto, reafirmamos que a referida mudança de método não implica uma desistência do projeto definicional como um todo. Segue a pretensão de se encontrar uma fórmula definidora univocamente válida para os casos chamados justos, embora os elementos constituintes de "corretamente chamados justos" mudem.

Nos diálogos socráticos, o *definiens* é testado como verdadeiro, na medida em que se encontram exemplos e contraexemplos particulares que cumpram o que ele prescreve. Já nos diálogos médios, o *definiens* aparece como um princípio hipotético a ser verificado e aperfeiçoado, na medida em que se constroem entidades perfeitamente constituídas que o sigam tal e qual. Nesse sentido, o que muda é o método de identificação da fórmula, bem como o papel que os particulares e as imagens desempenharão nesse novo projeto.

A partir do momento em que Platão, na voz de Sócrates, mobiliza não mais exemplares particulares concretos para por à prova a fórmula definidora, mas construtos imagético-linguísticos perfeitamente constituídos, será possível encontrar mais facilmente o que os torna justos.

O caminho traçado ao longo da própria *República* – por meio do qual é cunhada a melhor cidade possível, a *Kallipolis,* e se descreve a alma humana mais elevada possível, a do

filósofo–, evidencia uma rota alternativa, palatável e acessível a seus leitores para se chegar à resposta positiva e verdadeira sobre a natureza da justiça. Contudo, ainda que a rota para se chegar à resposta a "o que é" tenha mudado, o objeto buscado continua o mesmo: encontrar uma única fórmula, capaz de circunscrever os atributos essenciais de uma certa característica moral, universalmente válida para todos os casos assim chamados.

6. Referências Bibliográficas

6.1 PRIMÁRIA

ADAM, J (ED.). *The Republic of Plato. (2 vols.)* New York: Cambridge University Press, 1902.

BARNES, J. *Complete Works of Aristotle.* 2 vols. Trad. Ross, Revised by Barnes, Princeton, University Press, 1984.

BURNET, J (ED.). *Platonis Opera (Tomus III).* Londres: Oxonii e typographeo clarendoniano, 1902.

BURNET, J. *Plato's Phaedo.* Oxford Clarendon Press, 1911.

BLOOM, A. *The Republic of Plato.* Basic Books, 1968.

BLUCK, R.S. *Plato's Phaedo.* Cambridge University Press, 1955.

BLUCK, R. S. *Plato's Meno.* Cambridge University Press, 1961.

BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo.* Clarendon Press, Oxford, 1986.

CHAMBRY, M. E. *Platon: La Republique*. 3 vols. Paris: *Les Belles Lettres*, 95, 1933.

CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1941.

COOPER, J. M.; HUTCHINSON, D. S. (EDS.). *Plato Complete Works.* Indianapolis/ Cambridge: Hackett, 1997.

EMLYN-JONES, C. J. & PREDDY, W. *Plato: Republic.* 2 vols. Loeb Classical Library. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

FERRARI (EDS.) & GRIFFITH. *Plato, The Republic*. Cambridge University Press, 2003

GALLOP, D. *Plato Phaedo. Translated with Notes.* Clarendon Press, Oxford, 1975.

HARE, J. *Plato's Euthypro.* 2nd ed. Thomas Library, Bryn Mawr College, 1985

HICKS, R. D. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers III.* Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library vol. 1, 1925.

MCDOWELL, J. *Plato's* Theatetus. Clarendon Press, 1973.

PLATÃO. *A República.* Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005.

PLATÃO. *República* [ou sobre a justiça, diálogo político]. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Martins Fontes, 2006.

PLATÃO, *Apologia, Crito e Eutífron*. Trad. André Malta. LP&M 2008.

PLATÃO, *Carta VII.* Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Ed. Loyola, 2008.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. Ed. Luc Brisson. Flammarion, 2008.

ROWE, C. (ed.). *Plato Phaedo.* Cambridge University Press, 1993.

SEDLEY, D. & LONG, A. *Plato: Meno and Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SLINGS, S. R. *Respublica.* Ed. Slings, Oxford Classical Texts, 2003.

SHOREY, P. *Plato. The Republic*.2 Vols. Cambridge, Mass.: Harvard Uniersity Press 1978.

VEGGETTI, M. Platone, *La Repubblica, traduzione e commento*. 7 vols. Napoli: Bibliopolis, 1998–2007.

WOODRUFF, P. *Plato Hippias Major.* Hackett Publishing Company. 1982.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations.* Trad. Ascombe. Macmillan Publishing Company, 1953.

ZINGANO, M. A. *Aristóteles: Ethica Nicomachea* V1-15, Tratado da Justiça. São Paulo, Odysseus, 2017.

6.2 DICIONÁRIOS, GRAMÁTICAS e NORMAS

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR STANDARDIZATION, *Information and documentation - Conversion of Greek characters into Latin characters* 843:1997

LIDDELL-SCOTT, *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, <tlg.uci.edu/lsj >
BEEKES, R. *Etymological Dictionary of Greek*. 2 Vol. Brill, 2010

TLG, *Thesaurus Linguae Graecae* <stephanus.tlg.uci.edu>

SMYTH, H.W. *Greek Grammar for Colleges*. American Book Company, 1920.

6.3 SECUNDÁRIA

ADKINS. "*Polupragmosunê* and 'minding one's own business". *Classical Philology*. Vol. 71 pp 301- ss, 1976.

ALLEN, R. E. *Studies in Plato's Metaphysics*. New York: Routledge; Reprint edition, 2014.

ALLEN, R. E. *Plato's* Eutyphro *and the Early Theory of Forms*. Routledge, 1970.

ALLEN, R.E. "Forms as Standards*". The Philosophical Quarterly* Vol. 9 n.35 pp. 164-167, 1959.

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

ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press, 1981.

ARAÚJO, C. "A definição de justiça e a unidade da virtude em República IV", *Cuadernos de filosofia* / Vol. 57, pp.21-27, 2011.

BARNES, J. "Justice Writ Large" In: Rachana Kamtekar (ed.), V*irtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Anna*s, Oxford UP, 2012

BARNEY, R. *Name and Nature in Plato's Cratylus*. Routledge, 2010.

BETEGH, G. "Tale, Theology and Teleology in the *Phaedo"* In: Partenie, C. *Plato's Myths*. Cambridge University Press, 2009.

BESTOR, T. W: "Plato's Semantics and Plato's 'Cratylus'". *Phron*.X XV, 1980a p..3 06-330.

BESTOR, T. W: "Plato's Semantics and Plato's 'Parmenides'". *Phron*. XXV, 1980b, p. 38-75.

BENSON, H. *Socratic Wisdom.* New York: Oxford University Press, 2000.

BENSON, H. ''The Socratic Elenchus.'' *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (1983): 27–58

BLÖSSNER, N. "The city–Soul Analogy" in Ferrari, G. R. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's 'Republic'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007

BLUCK, R..: "Forms as Standards". *Phronesis*. II, 1957, p. 115-127.

BRAVO, F. *Teoria Platonica de la Definición*. U.C.V. 1985.

BOBONICH, C. "*Akrasia* and Agency in Plato's Law and Republic" *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76,pp. 3-36. 1994

BOBONICH, C. *Plato's Utopia Recast*: *His Later Ethics and Politics*.Oxford: Clarendon Press, 2002.

BOLZANI, "Imagens de Sócrates". *Kléos* n.18: 11-31, 2014.

BOTER, G. J. "Parisinus A and the title os Plato's *Republic*". *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 135, 1992.

BURNYEAT, M. "The Truth of Tripartition" *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2006.

CHARLES, D. "Types of Definition in the Meno", In: Johnson, *Remembering Socrates,* 2006.

CHERNISS, H. F. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, University of California Press, 1945.

COOPER, J.M. "The Psychology of Justice in Plato", American Philosophical Quarterly xiv, 1977.

COOPER, J.M. "Plato's Theory of Human Motivation" In:_____ *Reason and Emotion* 1998

COOPER, J.M. "Two Theories of Justice". *Proceedings and Address of the American Philosophical Association.* Vol, 74 No 2 (Nov. 2000), pp. 5-27, 2000.

CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines (vol 2.): Plato on Knowledge and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

CROMBIE, I. M. "Socratic Definition" In: Day, J. M. (org.) *Plato's Meno in Focus.* Routledge, 1994.

CROSS, I.M. & WOOZLEY, A.D. *Plato's* Republic: *A Philosophical Commentary*. London: Macmillan Press, 1964.

DANCY, *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge University Press, 2004.

DANCY, "Platonic Definitions and Forms" In: Benson, *A Companion to Plato*, Blackwell, 2006.

DONOVAN, B. R. "The Do-It-Yourselfer in Plato's *Republic*". *The American Journal of Philology* Vol. 124, No. 1 (Spring, 2003) p 1-18, 2003.

DORION, Louis-André. Compreender Sócrates. São Paulo: Vozes, 2006.

DOVER, K. J. *Greek Popular Morality In The Time of Plato and Aristotle*, Basil Blackwell, 1974.

DUNCOMBE, M. *The Nature and Purpose of the Relative Terms in Plato,* doctoral thesis available at <https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/243634/DuncombeFinal_2012-6-17.pdf?sequence=6 2012>.

EDWARDS, A. "*Logos* and *Ergon* in Book I of Plato's *Republic"*. *Pseudo-Dionysius,* XVII pp 87-95. 2015.

FERRARI, G. R. F., *City and Soul in Plato's "Republic*". The University of Chicago Press, 2003.

FERRARI, F. ‘Teoria delle idee e ontologia’ In Vegetti 1998-2007 vol. 4, 2000.

FERRARI, F. ‘L’infallibitità del *logos:* la natura del sapere noetico in Platone (a partire dela ‘linea’). 2018

FINE, G. *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2003. Kahn

FINE, G. “Inquiry in the Meno” In: R. Kraut (ed.), Cambridge Companion to Plato. Cambridge University Press, 1992.

FREILÄNDER, *Plato: an Introduction,* 1991.

FRONTEROTTA, F. "Plato's Republic in the Recent Debate", *Journal of the History of Philosophy,* vol. 48, no. 2 (2010) Pp: 125–51

FRONTEROTTA, F. *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide.* Pisa: Pubblicazioni della Scuola Normale Superiore, 2001.

FRONTEROTTA, F. *“EINAI, OUSIA e ON nei libri centrali della Repubblica”.* In: Lisi: *The Ascent to the Good,* 2007, pp. 115–60.

FRONTEROTTA, F. “The Development of Plato’s theory of ideas and the Socratic question”, in Oxford Studies in Ancient Philosophy, XXXII 2007, pp. 37-62.

GEACH, P. “The third Man Argumment” *Philosophical Review*, p. 74, 1956

GERSON, L. *From Plato to Platonism.* Cornell Univ. Press. 2013.

GERSON, L. The Possibility of Knowledge According to Plato” *Plato Journal.* 2004

GERSON, L. ‘Definition and essence in the Platonic Dialogues’ *Méthexis*, Vol 19, pp21-39, 2006.

GRUBE, On the Authenticity of the Hippias Maior *The Classical Quarterly*, 20(3-4), 1926.

GRUBE. “The Logic and Language of the Hippias Major”. *Classical Philology* Vol. 24, No. 4 (Oct.), pp. 369-375, 1929.

GONZALEZ, *Dialectic and Dialogue: Plato’s Practice of Philosophical Inquiry*. 1998.

GONZALEZ, F. *Plato's Dialectics of Forms.* In: Welnton, W. *Plato's Forms. Varieties of Interpretation.* Lexington Books, 2002

HALL, R. W. “Justice and the Individual in the *Republic”, Phronesis*, 1959.

HARTE, V. “Plato’s Metaphysics” In: Fine, G. (ed.) *The Oxford Handbook of Plato*. OUP, 2008.

HAVELOCK, E.A. "*Dikaiosunê:* An Essay in Greek Intellectual History" *Phoenix*, 23 1969.

HERMANN. *Geschichte und System der Platonischen Philosophie,* C. F. Winter, Heidelberg 1839.

HORN, C. & RAPP, C. "Intuition un Methode. Abschied von einem Dogma der Platon-und-Aristoteles-exegese" In U. Meixner and A Newen (ed.) *Logial Analysis and History of Philosophy.* 11-45. 2005

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

JAEGER, W. *Paideia*. Martins Fontes, 2013.

KAHN, C. "The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being" *Foundations of Language.* Vol. 2, No. 3 (Aug., 1966), pp. 245-265.

KAHN, C. Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato'. *Phronesis* 26: 105-34, 1981.

KAHN, C. "The Meaning of `Justice' and the Theory of Forms" *The Journal of Philosophy,* Vol. 69, No. 18, Sixty-Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division (Oct. 5, 1972), pp. 567-579, 1972.

KAHN, C. "Plato's Theory of Desire" *The Review of Metaphysics*. Vol. 41, No. 1. Pp 77-103. 1987.

KAHN, C. "Proleptic Composition in the *Republic,* or Why Book 1 was Never a Separate Dialogue. *The Classical Quarelty,* vol. 43 p. 131-142,1993

KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press. 1996

KAMTEKAR, R. "Imperfect Viertue", *Ancient Philosophy*, v. 18 pp. 315-39, 1998.

KAMTEKAR, R. "The Powers of The Tripartite's Psychology" In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy,* 2008.

KLOSKO, G. *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, 2006

LAKS, A., "Mind's Crisis: On Anaxagoras' NOUS," *The Southern Journal of Philosophy*, 31 (Supplementary Volume): 19–38. 1993.

LEAR, J. "Inside and Outside the *Republic", Phronesis*. vol.37, p. 184-215. 1992.

LLOYD-JONES, H. The Justice of Zeus, Sather Classical Lectures, University of California Press, 1973.

LOPES DOS SANTOS, L. H. "Retórica versus dialética: divagação a propósito do Górgias de Platão". *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 17. N.2, 2013.

LORENZ, H. *The Brute Within*: *Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press. 2006.

LYONS, J. *Structural Semantics: an analysis of part of the vocabulary of Plato*. Oxford, Blackwell 1963.

LYONS, J. "Structural Semantica in retrospect" In: Hope (ed.) *Language, Meaning ans Style: essays in memory of Stephen Ulmann.* Leeds U. P., p.73-90, 1981.

MASON, "The *Nous* Doctrine in Plato's Thought." *Apeiron.* Vol. 46. Pp. 201–28, 2013.

MCCABE, M. M. *Plato and His Predecessors*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MOSS, J. "Shame, Pleasure and the Divided Soul". *Oxford Studies in Ancient Philosophy.* Vol. 29, pp.137-70. 2005.

MOSS, J."Appearances and Calculations: Plato's Division of The Soul". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 34, pp. 35-68. 2008.

MURPHY, N. R. *The Interpretation of Plato's* Republic. Oxford University Press, 1951.

NEHAMAS, A. "Confusing universals and particulars in Plato's Dialogues" *Review of Metaphysics*, XXIX,287-306, 1976.

NEHAMAS, A. Plato on the Imperfection of the Sensible World', *American Philosophical Quarterly* 12 , pp 105-17, 1975.

NEHAMAS, A. "Socratic Intellectualism". *Virtues of Authenticity*. Essays on Plato and Socrates.
Princeton University Press, 1999.

NORIEGA-OLMOS, S. E. *Teoría de la definición en el Hipias Mayor de Platón.* Universidad de Los Andes, 2007.

OWEN, G. E. L. 'A Proof in the *Peri Ideon', Journal of Hellenic Studies* LXXVII pp 103-11, 1957.

POLITIS, V. *The Structure of Enquiry in Plato's Early Dialogues*, Cambridge University Press, 2015, 255pp.

REEVE, C. *The Philosopher King: The Argument of the Republic.* Hackett, 1988.

REEVE, C. *Blindness and Reorientation*: Problems in Plato's Republic, 2012.

RIST, J.M. "Plato's Early Theory of Forms" *Phoenix* vol. 29. 1975

ROBINSON, R. "Socratic Definition" in: Vlastos, G. The *Philosophy of Socrates*, Cornell University Press, 1971a.

ROBINSON, R. “Elenchus”. in: Vlastos, G. *The Philosophy of Socrates*, Cornell University Press, 1971b.

ROBINSON, R. “Elenchus: Directs and Indirect” in: Vlastos, G. *The Philosophy of Socrates*, Cornell University Press, 1971c.

ROBINSON, R. *Plato’s Earlier Dialectic*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1953.

ROBINSON, R. “Plato's Separation of Reason from Desire”. *Phronesis* 16 (1):38 - 48., 1971.

ROBINSON, R. *Definition*. Oxford University Press, 2003.

ROBINSON, T. *A Psicologia de Platão.* Trad. M. Marques, Edições Loyola (1970/ 2010).

ROSS, D. *Plato’s Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press. 1951.

RYLE, G. Plato’s Parmenides, *Mind*, 48. 1939

RYLE, G. *Plato’s Progress.* Cambridge University Press, 1966.

SANTAS, G. “Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato’s Laches”, In: Fine, G. *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford UP 2011.

SCHLEIERMACHER, F. *Uber die Philosophie Platons*, ed. Peter M. Steiner. Hamburg: Felix Meiner, 1996.

SCHOFIELD, M. *Plato: Political Philosophy*. Oxford University Press, 2006.

SEDLEY, D. "The unity of virtue after the Protagoras", *Brussels colloquium on the Unity of Virtue*, 2012.

SEDLEY, D. "Plato and the One-over-Many Principle", In: Chiaradonna & Galuzzo, *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, 2013

SEDLEY, D. “Platonic Causes”. *Phronesis*. Brill. Vol. 43, No. 2 , pp. 114-132. 1998.

SEDLEY, D. *The midwife of Platonism.* OUP 2004

SEDLEY, D. "Plato on Language", In: Benson, *A Companion to Plato*, Blackwell, 2006

SEDLEY, D. "Equal Sticks and Stones". In: Scott, D. (eds) *Maieusis*, Oxford, 2007.

SEDLEY, D. Proceedings of the British Academy, 85,3-26. *The Dramatis Personae of Plato's Phaedo* 2008.

SEDLEY, D. "The *Phaedo's* final proof of Immortality". In: Cornelli, G. & Bravo Books F. (orgs.) *Plato’s Phaedo. Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*. Academia Verlag, 2018.

SCHWAB, W. "Explanation in the Epistemology of the Meno" *OSAP*, 2015.

SCOTT G. A. (ed.) *Does Socrates Have a Method?* Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2002.

STALLEY, R. F. "Persuasion and the Tripartite Soul in Plato's *Repulic" Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. 32, pp. 63-89, 2007.

SHOREY, P. *What Plato Said.* University of Chicago Press.1933.

SMITH, N. D. "Plato's Analogy of Soul and State. In: *Essays on Plato's Psychology.* Ellen Wagner ,2001.

TAYLOR, C. C. W. "Forms as causes in the Phaedo." *Mind,* 78 (309):45-59. 1969.

THALER, N. "Learning to Read the Small Letters in *Republic* Book 2". *Apeiron.* Vol. 50 (1) pp. 45-66, 2017.

THANASSAS, P. *Logos and Forms in* Phaedo 96a-102a. *Bochumes Philosophisches Jahrbuch für Antike un Mittelalter 8* (2003).

TRABATONI, "L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni.", 2006.Rivista di Storia della filosofia 61: 701–19.

TELOH *The Isolation and Connection of the Forms in Plato's Middle Dialogues* , 1979.

VLASTOS, G. "Justice and 'Psychic Harmony'" *Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 16, 1969, pp. 505-5211969.

VLASTOS, G. "The socratic elenchus". *Journal of Philosophy* vol. 79 (11):711-714, 1982.

VLASTOS, G. *Socrates*: ironist and moral philosopher (Cornell U.P.) 1991.

VLASTOS, G. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

VLASTOS, G."The Theory of Social Justice in The Polis in Plato's Republic". In: Graham, *Studies in Greek Philosophy, Gragory Vlastos (Vol. II).* Princeton University Press, 1995.

WHITE, N. *Plato on Knowledge and Reality.* Indianapolis: Hacket, 1976.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. *Platon.* Berlin Weidmann, 1919.

WILLIAM, B. "The Analogy of City and Soul in Plato's Republic", In: Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos, ed. E.N. Lee etc., Assen: Van Gorcum, 1973.

WOLFSDORF. "Understanding the 'What-is-F?' Question". *Apeiron*: A Journal for Ancient Philosophy and Science, Vol. 36, No. 3 (September), pp. 175-188 , 2003.

WOLFSDORF. *Trials of Reason Plato and the Crafting of Philosophy*, Oxford University Press, 2008.

WOODRUFF, P. “Justice as a Virtue of The Soul”. *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas,* Oxford UP, 2013.

WOODS, M. "Plato's Division of the Soul". *Proceedings of the British Academy.* n.LXXIII,1987.

YU, J. “Justice in the ‘Republic’: An envolving Paradox”. *History of Philosophy Quarterly,* v. 17, n. 2, p. 121–141, 2000.

ZINGANO, M. A. “Virtude e Saber em Sócrates”. In *Estudos de Ética Antiga.* Discurso Editorial, 2007.

ZINGANO, M. A. “L’argomento della “funzione” nella Repubblica di Platone”. In: Casertano, et al. 2010

ZINGANO, M. A. “Mas que diabo significa temperança?”. In: Levy, Pereira & Zingano (eds.), *Metafísica, Lógica e outras coisas mais – ensaios em homenagem a Luiz Henrique Lopes dos Santo*s. Editora Nau pp. 217-229, 2012.

ZINGANO, M. A. “Une opération platonicienne: l’avènement des quatre vertus”. Lidia Palumbo (ed.) *Logon didonai: la filosofia comme esercizio del render ragione*. Ed. Loffredo, Festschrift to Giovanni Casertano, 2011.