

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

GLAUCIO GOMES VALLE DE SANTANA

APARÊNCIA, NO LIVRO II DA REPÚBLICA DE PLATÃO

GLAUCIO GOMES VALLE DE SANTANA

APARÊNCIA, NO LIVRO II DA REPÚBLICA DE PLATÃO

Monografia apresentada ao curso de graduação em filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Licenciatura em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra Alice Bitencourt Haddad

Seropédica – RJ

2017

GLAUCIO GOMES VALLE DE SANTANA

APARÊNCIA, NO LIVRO II DA REPÚBLICA DE PLATÃO

Monografia apresentada ao curso de graduação em filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Licenciatura em Filosofia.

Seropédica-RJ, 28 de novembro de 2017.

Aprovado por:

Presidente: Prof. Dra. Alice Bitencourt Haddad

Prof. Dr. Admar Almeida da Costa

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes

Dedicatória

Este trabalho e minha formação não seriam possível sem a colaboração, apoio e cuidado de uma pessoa que sempre lutou por mim incondicionalmente. Uma mulher que, como tantas outras “Marias” desse imenso Brasil, travam uma luta diária trabalhando, sustentando sua família, vivendo e sonhando com um futuro melhor para si e para os seus. A essa Maria, que é a minha Maria e mãe, que tem sido para mim um exemplo de vida, que enalteço. Uma mulher que vive sua realidade e luta pela vida a cada instante. A ela o meu mais profundo agradecimento por ser constituinte desse sonho que foi realizado (In Memoriam). A minha esposa, que soube me auxiliar, entender e me amar com um o amor ágape durante o decorrer desses anos na graduação e com sabedoria e paciência soube compreender a minha mais presente ausência.

Agradecimento

À professora Alice Bitencourt Haddad, minha orientadora, que com sua simplicidade, competência e capacidade profissional pode me apontar as diversas possibilidades de produzir esta monografia; aos professores do Departamento de Filosofia da UFRRJ, que contribuíram de alguma forma para a elaboração deste trabalho; aos colegas, e a todos que de maneira indireta possibilitaram a realização de mais um sonho, o meu MUITO OBRIGADO.

Sócrates – [...] não me é permitido em absoluto pactuar com a mentira nem ocultar a verdade.

Platão, *Teeteto*, 151d.

Resumo

Este trabalho tem como bibliografia primária, o livro *A República de Platão*, e procura apontar a aparência como papel depreciativo e construtivo na formação educacional e social ateniense no século V a.C. Intrinsecamente no livro II da República de Platão, buscamos expor que a sociedade ateniense vivia uma crise de valores, onde a justiça era colocada em dúvida como virtude, um bem para quem a possui e constituidora da eudaimonia para quem a praticava. Nesse meio socioeducacional conturbado, Sócrates se apresenta como um inquietador do pensamento socialmente constituído classificando a justiça como um bem em si e por suas consequências, sendo útil e necessária para a boa vida daquele que é virtuoso. É nesse contexto de crise da sociedade ateniense, que desejamos fomentar uma análise e possíveis correspondências com os comportamentos de nossa sociedade.

Palavras-chave: Aparência, justiça, educação, crise de valores, Comportamento Social.

abstract

This work has as a primary bibliography, the book *The Republic of Plato*, and seeks to point the appearance as a deprecating and constructive role in Athenian educational and social formation in the fifth century BC. Intrinsically in Book II of the *Republic of Plato*, we sought to expose that Athenian society lived a crisis of values, where justice was questioned as virtue, a good for those who possessed and constituent of the *eudaimonia* for those who practiced it. In this troubled socio-educational environment, Socrates presents himself as a disquieting socially constituted thought by classifying justice as a good in itself and by its consequences, being useful and necessary for the good life of the virtuous. It is in this context of crisis of Athenian society that we wish to foster an analysis and possible similarities with the behavior of our society.

Keywords: Appearance, justice, education, crisis of values, Social Behavior.

Sumário

1	INTRODUÇÃO.....	9
1.1	A crise do conceito de <i>areté</i> e seus efeitos.....	10
1.2	A educação e o ginásio.....	12
1.3	A crise de valores.....	13
2	GLÁUCON: SOBRE O JUSTO, INJUSTO, SUAS PRÁTICAS E APARÊNCIAS.....	15
2.1	Opinião, aparências e a pólis.....	16
3	A JUSTIÇA É UMA VIRTUDE?.....	23
3.1	A resposta platônica sobre a justiça.....	23
3.2	A educação e a justiça.....	25
4	CONCLUSÃO.....	28
5	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	30

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho foi motivado pela inquietante vontade de apontar a aparência com uma função depreciativa na leitura de Platão, ao mesmo tempo que constitutiva da educação em vigor, influenciando as motivações nos relacionamentos sociais. Intrinsecamente no Livro II da *República* de Platão, buscaremos expor que a sociedade ateniense vive uma crise de valores. Quando a célula *mater* da sociedade, a família, ensina a sua prole a não agir com justiça, mas sim, a construir seu relacionamento social alicerçado na aparência de justo para conquistar algum benefício, observamos nisso uma deformidade na construção educacional, ética e moral dessa sociedade.

[...]Os pais apregoam aos filhos, bem como todos aqueles que têm alguém a seu cargo, a necessidade de ser justo, sem elogiarem a coisa em si, a justiça, mas o bom nome que dela advém, a fim de que aquele que parece ser justo receba dessa fama magistraturas, desposórios e quantas outras vantagens[...] (PLATÃO. *A República*, II, 362e-363a).

A sociedade como um todo se torna reprodutora desse aprendizado familiar arraigado. Gláucon, ao expor a Sócrates o pensamento e comportamento da maioria da sociedade, nos deixa claro o papel depreciativo da aparência como constituinte educacional dos relacionamentos sociais:

- Ora bem! O parecer da maioria não é esse, mas sim que pertence à espécie penosa, a que se pratica [a justiça] por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa [...] (358b).

Diante desse quadro, a prática da justiça é colocada em dúvida. Os interlocutores de Sócrates o questionam: a justiça é uma virtude, é um bem para quem a possui, e conduz, ao que a pratica, a *eudaimonía*? Para que essa resposta pudesse ser dada, tornou-se necessário um pequeno desdobramento no livro IV, como indispensável ao esclarecimento de alguns questionamentos propostos pelos seus interlocutores.

Nesse passeio inquietante pela *República*, nos deparamos com a subjetividade de várias crises instituídas dentro daquela sociedade ateniense do século V a.C. A crise da *areté*, que está estritamente vinculada à crise da educação,

em que as virtudes do homem nobre –o homem de ação, coragem e sabedoria, que desejava se distinguir dos demais, aspirando sempre pela honra, que era visto como referência de valores éticos e morais – foram pouco a pouco deixando de existir. E pela diminuição desses expoentes, e o não surgimento de outros, fez crescer a perda de referenciais, e a crise de valores na sociedade se fez mais grave. E, nesse meio socialmente conturbado, que a dialética socrática se fez tão diferente da concepção de educação até o momento transmitida. A sua ação de dialogar nas praças, ginásios e nas casas dos amigos se tornava algo natural, quase que despretenso. Porém, a sua fala revitalizava a consciência e despertava as mentes daquela sociedade em crise, para um exame de seus procedimentos, partindo de suas referências interiores, como cidadãos.

É nesse contexto de crise da sociedade ateniense, que desejamos fomentar uma análise e possíveis correspondências com os comportamentos de nossa sociedade.

Buscamos apontar que a solução platônica para essa crise foi legitimar a justiça como um bem em si e por suas consequências, e idealizar uma reformulação no modelo educacional, a fim de propiciar uma maior justiça social.

1.1 A crise do conceito de *areté* e seus efeitos

O movimento sofista surge em consequência das transformações do estado econômico e social da Grécia no início do século V, quando a *areté* começava a converter-se em problema. Píndaro reporta que a *areté* provinha da consanguinidade (JAEGER,1995,p.260). Após alguns de famílias nobres não demonstrarem possuir a *areté* de seus antepassados, e por não haver como explicá-lo, com o passar do tempo surge uma insatisfação e descrédito da teoria da consanguinidade da *areté* (Ibid., p. 261-262). Como consequência dessa insustentável explicação, surge como construção social a ideia de que a *areté* pode ser apreendida por alguns (Ibid.,p.267).Esse conceito esteve desde Homero (Ibid.,p.262) vinculado à questão da educação, pressupondo a gradual evolução da mais antiga concepção aristocrática da *areté* (Ibid.,p. 335-336).

Porém o ideal de *areté* humana sofreu mudanças, e o pensamento teve de se orientar para a questão de saber qual o caminho que a educação teria de seguir para alcançar a *areté*. Portanto, carecia-se de um sistema consciente de educação para atingir o ideal de homem nobre. Cedo, então, se fez sentir a necessidade de uma nova educação capaz de satisfazer os ideais do homem da pólis. Tratou-se de realizar a nova *areté*, encarando como descendentes da estirpe ática todos os cidadãos livres do Estado ateniense. Sua finalidade era superar os privilégios da antiga educação para a *areté*, que só era acessível aos que tinham sangue nobre/divino.

Foi da necessidade mais profunda da vida do Estado que nasceu a nova ideia de educação, que reconheceu no saber a nova e poderosa força para a formação do homem. Assim houve uma gradual evolução da antiga concepção aristocrática da *areté*, até o ideal político do homem vinculado ao Estado. A exigência de ter a sua vida pessoal vinculada aos objetivos do Estado pressupõe que haja uma concordância dos interesses pessoais a esses objetivos. Para que se produza um bem-estar do todo e de cada uma das partes, esta interação precisa ser perfeitamente compreendida. O Estado passou a assumir um sistema consciente de educação para atingir o ideal de homem nobre-justo. A educação se tornou vital na vida do Estado, se tornando subjetivamente reguladora de suas decisões, legitimando ou não seus atos. Dessa tensão constante entre educação e poder, que surge uma das mais graves crises da educação (JAEGER,1995,p.374).

É nesse momento de crise social, em que se vive uma constante tensão entre educação da pólis e poder do Estado, que emergem os sofistas como possível solução de educação de seus cidadãos. Contudo, a finalidade do movimento educacional efetuado pelos sofistas não era a educação do povo, mas da elite. No fundo se tornou uma nova forma de educação dos nobres. Aqueles que desejavam serem instruídos para o exercício da política e um dia se tornarem dirigentes do Estado não podiam se limitar a receber uma educação de um cidadão comum. A busca por um professor que lhe ensinasse, entre outras coisas, a arte da retórica, um autêntico leme nas mãos do homem do Estado, era um dos requisitos indispensáveis. Assim as ideias dos sofistas, através de seus alunos, se infiltraram na realidade política e conquistavam o Estado. Infiltram também seus ensinamentos na

base da sociedade, que se vê inundada pelas suas influências de todo o tipo. Pois é no campo da moral que nesta altura o Estado e a sociedade são mais atingidos.

É nesse meio socialmente conturbado que a dialética socrática se faz tão diferente da concepção de educação apresentada pelos sofistas. Ela proporciona uma libertação do homem por si mesmo, atribuindo a este uma autonomia intelectual, moral e ética, como antídoto de uma educação orientada para a hipocrisia social.

1.2 A educação e o ginásio

Sócrates era um homem que gostava de conviver entre os seus concidadãos, seja nas praças, no comércio, na casa de amigos, enfim, em todos os lugares que tivesse a oportunidade de dialogar. O ginásio era um desses lugares, e um dos mais especiais onde ele era figura muito conhecida. Pois o ginásio, como local de treinamento físico, onde jovens e adultos se reuniam, espaço comum a toda a sociedade, proporcionava nos intervalos dos exercícios a dedicação à conversa. Era para este local de conversas informais que acorriam também aqueles que tinham algum assunto de interesse geral, mas que não podia ser dito em assembleias e/ou nos tribunais, por serem inadequados. O ginásio, além de proporcionar condições adequadas para o treinamento físico, propiciava aos seus frequentadores a conquista de um padrão de disciplina do corpo e da alma, capacitando-os para o combate da guerra e produzindo também um bem-estar pessoal. Local, por si só, de aprendizado peculiar, onde Sócrates, como visitante assíduo, passava a conhecer a todos que o frequentavam, onde conversas casuais afloravam, se tornando terreno propício a semear novos pensamentos e aspirações. Sócrates, como cidadão simples, que todos conheciam, era um apreciador de todo e qualquer tema de diálogo, logo todos tinham oportunidade de se relacionar com o versado filósofo. Dizia-se sem discípulos, reiterava a afirmação de que não os possuía, tinha somente amigos. Dialogava com todos de uma maneira despretensiosa, mas era para a juventude ateniense um espetáculo constantemente renovado. E em torno dele que se agrupava uma parcela considerável da elite da juventude ateniense, e também pais, os mais respeitados cidadãos atenienses, lhe pediam conselhos sobre a

educação de seus filhos. A sua ação de dialogar era quase que desprestigiada, mas quem o ouvia admirava a forma pedante de suas perguntas, e a intelectual banalidade de seus exemplos fascinava a muitos que se acercavam dele. Assim, somado ao exercício corporal, uma nova cultura se afirmava, a ginástica do pensamento, a dialética socrática, que introduz no seio da sociedade uma nova forma de exercício, revitalizava a consciência e despertava as mentes daquela sociedade para um exame de seus procedimentos, partindo de suas referências interiores e como cidadãos da pólis. “[...] a dialética socrática era uma planta indígena peculiar, a antítese mais completa do método educativo dos sofistas[...]” (JAEGER, 1995, p. 523).

1.3 A crise de valores

A Atenas do século V a.C. encontrava-se em uma crise de valores. Os valores que tradicionalmente vigoravam foram sendo colocados em cheque.

A situação de crise foi caracterizada por Tucídides: “A significação normal das palavras em relação aos atos muda segundo os caprichos dos homens. A audácia irracional passa a ser considerada lealdade corajosa em relação ao partido; a hesitação prudente se torna covardia dissimulada; a moderação passa a ser máscara para a fraqueza covarde,[...] a prudência no deliberar um pretexto para a omissão”. Não se sabe mais que sentido têm os termos designados para nomear as virtudes. É a partir desse pano de fundo que Platão vem tentar determinar o sentido que tinham as palavras que designavam as virtudes. Partindo do ponto comum a todos de que todos desejam viver uma boa vida, Sócrates conduz de tal forma a investigação que, independentemente de qual seja o tema inicial, essa desemboca sempre na questão da boa vida, uma vez que o nosso fim último é sempre a boa vida. (LOPES, 2005, p. 54).

É nesse contexto de crise da sociedade ateniense, que desejamos fomentar uma análise e possíveis correspondências com os comportamentos de nossa sociedade, pôr em discussão o porquê da necessidade da aparência nos relacionamentos sociais; não tendo a pretensão de responder a todos os questionamentos que se seguem, mas sim, expor de uma maneira bem ampla: (a) porque a aparência tem se constituído como um importante papel a ser vivenciado

para obtenção de privilégios; (b) por que ser autêntico, verdadeiro e justo não agrada a sociedade desde os tempos de Sócrates até os nossos dias; (c) como conviver com esse tipo de comportamento adotado por muitos; (d) se será mais fácil viver de aparências a ser autêntico; (e) por que tememos ser autêntico, fazendo oposição à grande massa da sociedade (é porque tememos ser oposição? Ou porque tememos perder privilégios?); (f) quais os privilégios intrínsecos à vida da grande massa de pessoas que fingem ser o que não são.

A aparência no Livro II da *República* tem sido a “ponta de um iceberg” a partir da qual objetivamos mencionar essa escolha de vida em diversas áreas de nossos relacionamentos, e questionar porque ser autêntico é menos vantajoso do que viver de aparências.

Buscando responder em parte alguns desses questionamentos, analisando os diálogos de Sócrates no Livro I e II da *República*, podemos afirmar que ele ousou tirar a filosofia de um pedestal, estabelecê-la na cidade, introduzi-la nas casas das pessoas, e forçá-la a investigar a vida comum, a ética, o bem e o mal. Buscou demonstrar que a vida está aberta à filosofia em qualquer época e lugar, entre todas as pessoas e em cada experiência e atividade. Ao iniciar um diálogo na casa de Céfalo (PLATÃO, *República*, 327-328), rodeado por jovens da sociedade ateniense, observamos seu desejo em elucidar os termos propostos pelos seus interlocutores.

Ao apresentar suas contra-propostas para exame, Sócrates se expõe, e, de maneira franca, a sua fala conduz seus ouvintes a análises de situações em seus cotidianos e também a realizarem introspecções.

A sua fala franca é corroborada pela sua conduta de vida. Pois o Sócrates que se encontrava na casa de Céfalo era o mesmo que foi condenado pelo tribunal ateniense em 399a.C. Seu posicionamento e caráter não se modificaram no decorrer dos anos, mas se solidificaram através de sua conduta de vida. E através de sua conduta que sua fala franca se tornava mais aguda e penetrante. Era um cidadão estimado e admirado por alguns, mas criticado e contestado por outros que acreditavam ser ele um elemento pernicioso à juventude e uma ameaça às tradições da pólis.

2 Gláucon: sobre ser justo, injusto, suas práticas e sua aparência

No início do Livro II, insatisfeito com o término da discussão a respeito da justiça por parte de Trasímaco, Gláucon propõe a Sócrates que continue a expor suas considerações. Solicita que ele responda como pode ser que de toda maneira é melhor ser justo do que injusto.

Diante deste questionamento, Gláucon apresenta três situações, e três tipos de bens; e pergunta a Sócrates em qual delas se encontra a melhor forma de aplicação da justiça.

- a. “não te parece que há uma espécie de bem, que nós gostaríamos de possuir, não por desejarmos suas consequências, mas por estimarmos por si mesmos, como a alegria e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de possuímos?” (357b)
- b. “E aquele bem de que gostamos por si mesmo e pelas suas consequências, como por exemplo a sensatez, a vista, a saúde? pois tais bens apreciamos-los por ambos os motivos.” (357c)
- c. “E vês uma terceira espécie de bem, no qual se compreende a ginástica e o tratamento das doenças, e a prática clínica e outras maneiras de obter dinheiro? De tais bens diríamos que são penosos, mas úteis, e não aceitaríamos a sua posse por amor a eles, mas sim ao salário e as outras consequências que deles derivam.” (357c-d).

Na sua primeira interrogação sobre a justiça, Gláucon diz que: “existe um tipo de bem que nós gostaríamos de possuir, não por desejarmos as consequências,...”. Possivelmente se refere a possuir algo que lhe proporcione satisfação imediata, e não futura. Ser justo, por sua vez, sempre implicará consequências, ficando impossível ser praticante da justiça e não esperar que nada resulte como consequência futura. Então, não seria possível alegar que essa “espécie de bens” possa ser a melhor opção de vida aplicada à justiça, pois essa espécie de bens apresentada por Gláucon – prazeres inofensivos, estimados por si mesmos, que não resultam em nada de futuro– são prazeres efêmeros, de mero entretenimento. Não se justifica, então, relacionar uma vida aplicada à justiça com essa espécie de bens.

Na segunda interrogação a respeito de um bem que “gostamos por si mesmo e pelas suas consequências”, são apresentados três exemplos: a sensatez, a vista,

a saúde. Pois, quando esse conjunto de bens está em bom funcionamento e harmoniosa operação, nos presta uma enorme satisfação por si mesmo e pelas consequências advindas dessa justa operação. Para Sócrates, essa foi a melhor opção apresentada, a que mais se aproxima de sua concepção sobre a justiça; um bem estimado por si mesmo e por suas consequências, um bem que causa prazer a quem o pratica, um exercício efetivo da virtude, ou ainda, um modo de vida sensato, belo e justo.

A terceira interrogação nos mostra o condicionamento físico (ginástica) e a tratamento médico (tratamento das doenças/prática clínica) como ações penosas, porém suas consequências são boas. O tratamento médico é ruim porque o remédio é amargo. O remédio não é prazeroso, mas a gente sabe que lá na frente ele nos fará bem. A ginástica para alguns também é assim, algo penoso de fazer, mas a gente sabe que suas consequências são boas. Os exercícios dessas atividades são relacionadas com a prática da justiça, que se torna questionada quando aplicada. O exemplo apresentado nos mostra a possibilidade de ser ruim praticar a justiça, no momento em que a exerço efetivamente, mas que posteriormente usufruo de certos benefícios por tê-la realizado.

Diante da exposição dessas três possibilidades apresentadas por Gláucon em torno do questionamento se é melhor ser justo do que injusto, buscamos compreender por que Sócrates optou pela segunda opção. Pois ele disse que era a mais bela e deveria ser estimada por si mesma e pelas suas consequências por quem quisesse ser feliz, trazendo para o campo da realização pessoal a prática da justiça e, como consequência, a felicidade. Inferimos que ser justo é uma escolha de vida defendida por Sócrates, é uma virtude que ele busca justificar como sendo contribuidora para uma boa vida.

2.1 Opinião, aparências e a pólis

Ao ouvir de Sócrates seu posicionamento a respeito da justiça, Gláucon reconhece que a opinião de Sócrates difere da opinião da maioria.

- Ora bem! O parecer da maioria não é esse, mas sim que pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa. (358a).

Diante da leitura deste texto, nos parece que já existia um posicionamento social radicado de antemão no seio da pólis. Pois, quando lemos que o “parecer da maioria” não se coadunava com a concepção de justiça socrática, podemos inferir que naquela sociedade se encontrava arraigada a opinião de que a justiça só devia ser praticada se esta lhe trouxesse algum benefício, pois a sua prática era penosa, incômoda, sofrida e difícil.

Sendo para a maioria a prática da justiça “uma espécie penosa”, o que se realiza pela ótica da justeza se torna mera aparência, para se produzir um status que lhe confeririam direitos e privilégios, sejam eles financeiros, sociais ou políticos. Pois a distinção, o prestígio são considerados como fatores que constituem a estratificação social, e quem quer demonstrar alguma prática encoberta pela aparência está buscando no seu imo essa ascensão. Pois se a prática dos papéis sociais na pólis não forem justificados pelas suas importâncias intrínsecas, deixam de ser necessariamente justificados por si mesmos, e passam a serem justificados por outras causas, sejam elas “em vista do salário e da reputação”, se configurando um quadro na pólis onde a aparência se constitui como vivência comum, dentro de seus relacionamentos, excluindo a justiça como virtude, produtora de um modo autêntico de vida e comportamento. Quando Sócrates rejeita a terceira situação hipotética apresentada por Gláucon sobre a justiça, ele está rejeitando, assim, o engendrar da aparência no exercício da justiça e consequentemente nos relacionamentos entre os cidadãos da pólis, buscando comprovar que a justiça e a virtude são benéficas também em si mesmas.

Se a justiça praticada era com vistas à boa reputação ou a fugir da punição, como elemento peculiar nas relações sociais segundo a opinião da maioria, então, esses relacionamentos eram estabelecidos e constituídos sobre o esteio das aparências. Sendo assim, a maioria era constrangida a buscar ser justa não por entender que a justiça é um bem para si mesmo, já que este é penoso, mas, a praticava por causa das aparências que queriam estabelecer em prol da sua imagem diante da pólis.

Após a apresentação de Gláucon com suas hipóteses sobre qual a melhor maneira de ser justo, este, ainda não satisfeito, propõe buscar outra via para melhor entender a defesa socrática a respeito da justiça. Agora Gláucon toma a via do questionamento sobre a justiça da seguinte forma: “Desejo ouvir o que é cada uma

delas [justiça e injustiça], e que faculdade possui por si, quando existe na alma, sem ligar importância a salários nem a consequências.” (358b).

Gláucon propõe expor a Sócrates os argumentos de Trasímaco para que os possa refutar, pois não concorda com esses argumentos, mas está inseguro, já que muitos defendem que a vida do injusto é muito melhor do que a do justo. Então solicita a Sócrates que lhe esclareça melhor, pois deseja aprender a defender a justiça, assim como Sócrates.

Farei pois da seguinte maneira, se também achares bem: retomarei o argumento de Trasímaco, e, em primeiro lugar, direi o que se afirma ser a justiça, e qual sua origem; seguidamente, que todos os que a praticam, o fazem contra vontade, como coisa necessária, mas não como boa; em terceiro lugar, que é natural que procedam assim, porquanto, afinal de contas, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo, no dizer deles. Porque a mim, ó Sócrates, não me parece que seja desse modo. Contudo, sinto-me perturbado, com os ouvidos azorados de ouvir Trasímaco e milhares de outros; ao passo que falar a favor da justiça, como sendo superior à injustiça, ainda não o ouvi a ninguém, como é meu desejo – pois desejava ouvir elogiá-la em si e por si. Contigo, sobretudo, espero aprender esse elogio (358c-d).

Então eles concordam que a forma expositiva utilizada por Gláucon será de exaltar a vida injusta, e depois ouvir Sócrates censurar a injustiça e louvar a justiça. A primeira exposição de Gláucon (358e) foi afirmar que a injustiça por natureza é um bem, e sofrê-la um mal. Ser vítima da injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. Então os homens resolvem chegar a um acordo mútuo para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Estabelecem um contrato social, leis e convenções que regulam o que é legal e justo. A justiça foi estabelecida entre dois extremos, a prática da injustiça por satisfação, como um bem, e o recebimento da injustiça como reciprocidade. Esta seria a gênese e essência da justiça, segundo a voz e concordância de muitos (359b). A segunda exposição nos diz que a justiça é praticada contra a vontade, pela impossibilidade de cometer injustiça. E se o homem justo tivesse a possibilidade de fazer o que quisesse, logo estaria sendo conduzido por suas paixões e ambições, e estaria procedendo como injusto, pois é de sua natureza buscar satisfazer seus anseios (359c). Para respaldar sua colocação a respeito de o justo se tornar injusto, Gláucon conta a história de Gíges (359d), para correlacionar com a sua hipótese de que o justo se porta como justo porque lhe falta oportunidade de cometer injustiças sem ser percebido, mas se possuísse um anel

como o de Gíges, capaz de tornar invisível seu possuidor, ele procederia da mesma forma que o injusto.

Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que me parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses (360c).

Assim Gláucon deseja nos mostrar que muitos são justos por constrangimento e não por vontade própria, porém, praticam atos justos por causa das aparências. Pois lhes é mais vantajosa a prática da injustiça, contudo não a praticam para serem elogiados, evitando, assim também, serem vítimas de alguma injustiça, e nesta reciprocidade, se enganam mutuamente. Parece-nos que Gláucon aponta também que a injustiça está arraigada no seio da sociedade, encoberta pelas aparências. Pois se os homens justos, tendo cada um o anel como o de Gíges, não quisessem cometer injustiças, os outros os elogiariam “em presença uns dos outros, enganando-se reciprocamente, com receio de serem vítimas de alguma injustiça”. Esses elogios seriam para esconder seus reais sentimentos. Primeiro, porque, elogiando os possuidores dos anéis por não o utilizarem, eles não viriam a sofrer danos de alguma injustiça. Segundo, tendo os homens justos em mãos tamanha possibilidade de alcançar seus desejos mais íntimos e não o fazendo, seriam considerados “desgraçados e insensatos”. Parece-nos que Gláucon considera a prática da injustiça como algo intrínseco à natureza humana, e quem deixa de praticá-la está fora do contexto social.

Depois dessas considerações, o diálogo se aprofunda com a hipótese de criação de um homem injusto, que cometendo as maiores injustiças, granjeia para si a mais excelsa fama de justo; e de um homem justo e bom, que, ao contrário, tivesse a aparência de injusto, para que se verificasse ao final qual deles foi o mais feliz.

O homem injusto deverá sê-lo perfeitamente injusto; se por acaso for interpelado por alguma situação, deverá ser hábil a falar para convencer em sua defesa. Se for denunciado por algum delito, poderá usar sua força ou a influência dos amigos para sua defesa.

O homem justo idealizado por Gláucon teria que ser despido de sua aparência de justiça, para que ninguém pudesse perceber suas atitudes e o qualificar como justo. Pois se as pessoas o vissem como justo, esse receberia honrarias e presentes.

[...] segundo as palavras de Ésquilo, não quer parecer bom, mas sê-lo. Tiremos-lhe, pois, essa aparência. Porquanto, se ele parecer justo, terá honrarias e presentes, por aparentar ter essas qualidades(361b-c).

Parece-nos que esse homem bom e justo exalava em suas atitudes tais virtudes, de tal forma que era necessário despi-lo dessa aparência boa que ele trazia consigo, para ser examinado interiormente. Algo muito delicado, pois ele teria que continuar sendo essencialmente justo, porém, receberia caluniosamente a reputação de injusto. Seria provado, continuando a viver de uma maneira justa, inalterável até a sua morte, mas parecendo injusto aos olhos de todos. Para que, ao final, ambos atingindo o extremo limite, um da justiça e o outro da injustiça, se verificasse qual deles foi o mais feliz.

Dentro da apresentação desses dois tipos de homens, dirão que o justo deverá compreender que a melhor escolha é não ser justo, mas parecer ser justo. E que o injusto, preocupado em alcançar seus objetivos, não se abala, nem se inferioriza por suas atitudes, não buscando a aparência de justo, mas cometendo injustiça para alcançar seus fins, possivelmente é o mais feliz. Pois até pelos deuses ele é beneficiado, quando toda sua injustiça, de certa maneira, lhe possibilita realizar melhores oferendas.

Depois desta exposição de Gláucon, sobre a possibilidade de se examinar esses dois tipos de homens, Sócrates parece estarrecido com seu tamanho empenho em delinear com meticulosidade a vida desses homens e apontar suas consequências. Porém, quando Sócrates começaria a se pronunciar, Adimanto, irmão de Gláucon, o interpela e o conduz a uma outra proposta, para que ele possa defender a justiça de modo mais perfeito e esclarecedor.

Quando Adimanto, irmão de Gláucon, entra no diálogo, ele nos mostra um fato interessante de se pontuar:

Os pais apregoam aos filhos, bem como todos aqueles que têm alguém a seu cargo, a necessidade de ser justo, sem elogiarem a

coisa em si, a justiça, mas o bom nome que dela advém, a fim de que aquele que parece ser justo receba dessa fama magistraturas, desposórios e quantas outras vantagens [...] (362e-363a).

A criança já nasce situada numa cultura, lugar social a partir do qual se construirá sua identidade, seus valores; observando cuidadosamente esse texto, podemos inferir que o viver de aparência é cultivado na base da educação da sociedade ateniense. Quando os pais, que são nossos primeiros pedagogos, nos ensinam que devemos parecer ser justos por causa de suas consequências, não estão ensinando que ser justo é uma virtude, um bem em si. Mas sim que ser justo ou aparentar ser justo nos traz benefícios.

Adimanto (em 363e) apresenta outro argumento sobre a justiça e a injustiça, proferidos por leigos (a grande massa da sociedade) e artistas do verso. “Proclamam que a injustiça é, em geral, mais vantajosa do que a justiça [...]” (364a). A explicação sobre essa posição é ampliada e melhor esclarecida a seguir, quando se fala sobre a influência dos homens nas decisões dos deuses (364d). Se o homem for injusto, mas aparentar ser justo, honrando os deuses, dando-lhes oferendas grandiosas, oferecendo sacrifícios, esses, mesmo sendo injustos, receberiam benefícios dos deuses. Pois se o justo não tiver as mesmas condições financeiras para realizar todas as oferendas, honras e sacrifícios, mesmo possuindo a virtude da justiça, não será tão bem agraciado. Quando a maioria de uma sociedade pensa dessa maneira, os jovens também são influenciados a pensar da mesma forma; que é melhor aparentar ser justo e receber benefícios do que ser justo. Assim, esse modo de pensar e agir social são absorvidos pela juventude. Seu comportamento fecundado pela aparência possibilita construir inúmeros papéis sociais, sem a veracidade de ser justo em si. “[...] que pensamos que fazem as almas dos jovens que forem bem dotados e capazes de, andando como que a voitar em torno de todas, extrair delas uma noção de comportamento [...]” (365a).

Para eles (leigos e artistas do verso), não é necessário ser justo, é preciso parecer ser justo, senão, não se tira nenhum proveito em ser justo. E os jovens que ouvem sobre esses posicionamentos de valores sociais, passam a absorver e reproduzir esses mesmos posicionamentos, moldando seu comportamento e caráter.

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

Agora nesse argumento a aparência de justo consegue “dominar a verdade”, e colocá-la debaixo de seus interesses. A força da persuasão da aparência consegue impelir a acreditar que ela é senhora da felicidade, orientando todos a se voltarem para esse tipo de comportamento como ideal para a constituição da boa vida.

Na *República*, Platão desenvolveu uma investigação sobre a justiça, buscando não dar apenas a sua definição, mas mostrar que ela faz bem e é útil para a pessoa que é justa (LOPES, 2005, p.13). Existe uma relação entre virtude e boa vida; Platão entende que as virtudes são constitutivas para a boa vida, devendo ser vivenciadas cotidianamente. No decorrer de sua argumentação, classificou a justiça como um bem em si e por suas consequências (357c). Buscou provar que a justiça é uma virtude, e sua utilidade é determinante para a boa vida. A boa vida na concepção platônica não é determinada pelo acaso, mesmo que este fosse visto pelos gregos como essencial à condição humana e determinante de sua boa vida. A falta de controle humano na determinação de sua própria vida gera um problema para convencer alguém a ser virtuoso, se a virtude não é capaz de determinar a sua boa vida. Para fugir a esse poder do acaso, a essa falta de controle na realização da boa vida, Platão busca apresentar sua argumentação no sentido de demonstrar que, um caráter bem formado, virtuoso, uma alma bem educada, virtuosa, leva necessariamente à *eudaimonía* (boa vida). Implicando, assim, uma reformulação na relação entre boa vida e virtude.

3 A JUSTIÇA É UMA VIRTUDE?

Os argumentos de Trasímaco, Gláucon e Adimanto giram em torno da negação da validação da justiça como virtude (LOPES, 2005, p.68). O primeiro, ao dizer que a justiça é um bem alheio, útil ao outro e não ao justo, nega a validade da justiça como virtude; e, conseqüentemente, a aceitação do fato de que a justiça não é integralmente um bem, mas um mal, e deforma alguma necessária (Ibid., p.68-69). Os outros dois mostram em seus argumentos que o senso comum entendia que ser justo era um mal para o agente, mas um mal necessário para a convivência na pólis. E que a vida do injusto era mais feliz do que a do justo se ele pudesse, sem correr risco, cometer toda forma de injustiça.

Porém, estes concordam com Sócrates que as virtudes devem constituir um bem para quem as possui. A questão necessária é buscar saber se a justiça é uma virtude, é um bem para quem a possui, e conduz o justo à *eudaimonía*.

3.1 A resposta platônica sobre a justiça

Para não ficar sem resposta um tão grande questionamento realizado, iremos adentrar brevemente no livro IV da *República*, a fim de expor a solução de Sócrates no diálogo. A proposta a seus interlocutores foi conduzi-los a um exame sobre a justiça e como esta se manifesta, a partir da comparação entre a cidade e o indivíduo. Tecendo uma relação tal que, observando a justiça numa escala maior na cidade, fossem capazes de identificá-la no indivíduo.

Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a natureza nas cidades. Quando tivermos feito esta indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com a maior na forma da menor (369a).

Sugere, então, a criação de uma cidade fictícia e concordam que ao considerá-la, visualizariam a justiça e a injustiça surgirem nela. “[...] uma cidade tem origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa [...]” (369b). Da necessidade de cada um, por não serem capazes de proverem para si tudo que necessitam, provocando uma associação de troca, para suprir suas necessidades, nascem as cidades.

Mas antes de seus interlocutores encontrarem o local exato do nascimento da justiça e da injustiça, é sugerida por Gláucon a introdução dos luxos nessa cidade. Essa introdução dos luxos possibilitará encontrar o surgimento da justiça na alma, uma vez que essa não poderá ser livre dos desejos.

Após a cidade ser idealizada e construída, observou-se que: “a nossa cidade, se de fato foi bem fundada, é totalmente boa... É, portanto, evidente que é sábia, corajosa, temperante e justa (*Rep.* IV, 427d).

Apresentada as virtudes que constituem a cidade, Sócrates propõe que examinem as três primeiras, e o que resultar dessa conformidade de virtudes será a justiça. A primeira virtude (a sabedoria) é encontrada no grupo responsável pela direção da pólis construída, os guardiões perfeitos; é ele quem indica qual o melhor comportamento da cidade consigo mesma e com outras. A segunda virtude (a coragem), encontrada no grupo que combaterá pela cidade, os guardiões auxiliares; devido à educação por eles recebida, esta virtude pode decidir sobre o que temer e a obediência às leis determinadas pelos guardiões perfeitos. A terceira virtude (a temperança) encontra-se em todos os governantes e governados, quando estes harmonicamente permitem um acordo mútuo para a escolha dos melhores para governar a cidade. A quarta virtude é encontrada na harmonia entre as outras três partes; se cada parte desempenhar a função que lhe é própria, gera a justiça na cidade. A injustiça é gerada na desarmonia de operação de uma ou várias partes da cidade; resultando no governo da cidade pelos menos aptos (LOPES, 2005, p. 78).

Ao examinar as condições que possibilitam a cidade ser boa, com as três partes em plena harmonia, gerando a quarta virtude, a justiça, Sócrates demonstra que a justiça é um bem, estabelecendo sua definição em conformidade com a compreensão do senso comum e ao seu uso cotidiano.

Após a justiça ser identificada na cidade, Sócrates passa ao exame da vida do homem justo e do injusto, para buscar, por comparação, se as características da cidade justa podem ser encontradas no homem justo. Esta comparação lhe conduzirá também a uma resposta, a saber, qual a vida mais feliz, se do homem justo ou do injusto.

Assim como a cidade foi dividida em três partes, a alma do homem de igual forma foi repartida. A racional, a parte que obtém conhecimento, movida pela razão,

cuja virtude é a sabedoria. A irascível, a parte que controla os sentimentos, cuja virtude própria é a coragem. A apetitiva, responsável por todos os desejos. Para equilibrar proporcionalmente as três partes da alma, faz-se necessária a temperança para moderar os excessos, organizar harmonicamente as três partes da alma, para que estas partes aceitem ser governadas pela razão, conferindo um benefício ao homem como um todo, ser justo.

A justiça se torna a evidência da saúde da alma; sempre que esta esteja harmoniosamente equilibrada, produzirá para a cidade um bem comum - *eudaimonía*. Portanto, como a vida não vale a pena sem saúde, de igual forma não vale viver a vida sem ser justo. Como na definição da justiça na cidade, Sócrates buscou demonstrar a justiça no indivíduo, como uma disposição interna, harmônica entre as partes da alma, necessária e suficiente para a *eudaimonía*.

No Livro II da *República*, a justiça, a injustiça e a aparência estão lado a lado, apresentadas muitas vezes como que uma tríade de características de comportamento de uma vida. O diálogo de Sócrates com Gláucon e Adimanto nos conduz a grandes questionamentos sobre o modo de pensar e se comportar daquela sociedade. Observamos que a grande maioria não desejava possuir a justiça como um bem em si, mas fazê-la percebida, aparentando ser justo, para ser visto e admirado. Como um “plano de marketing”, para almejar as recompensas oriundas desse arquitetado plano de juntar um comportamento(aparência)e a prática ilícita (injustiça).

3.2 A educação e a justiça

Ao iniciar a constituição da sua cidade-estado, Platão a ergue sob a égide da educação. É esta que se encontra na base de sua arquitetada sociedade. Moldando o caráter, comportamentos e determinando as condutas sociais, com o intuito de tornar o homem cada vez mais virtuoso, qualificando-o a exercer sua função, em conformidade com as leis do Estado. A educação nessa nova cidade-estado é base e pilar que irá suportar a interação de seus cidadãos, de forma que seu convívio seja harmonioso com os interesses do Estado, ou seja, do bem social maior. Sendo a cidade-estado constituída pelos interesses de seus cidadãos, quando o cidadão vive de acordo com o interesse do Estado não necessariamente o

Estado impõe ou o coage, mas os interesses de seus cidadãos é que formam o interesse do Estado, mesmo sendo este dirigido por um rei-filósofo. Este governante, cabe ressaltar, também foi educado para esse mesmo fim; governar para o interesse do Estado. Para o cidadão bem educado, comprometido com os interesses da sociedade, não haverá dificuldade em se submeter a esse governo. A educação nessa cidade idealizada propicia a seu cidadão assumir seu papel particular na constituição social, sendo necessariamente contribuidor para a *eudaimonía*.

A nova educação da cidade-estado proposta reformularia a Paideia de tal forma, que até os mitos, anteriormente construtores do pensar sociocultural, seriam eletivamente censurados. O papel das mulheres seria drasticamente modificado, podendo ascender, se tivessem a natureza própria e a qualificação, à classe dos guardiões. As crianças seriam criadas separadas de seus pais, com o objetivo de serem preparadas, para melhor servirem aos interesses do Estado. A revolução educacional teria como proposta subjetiva reformular o contexto social, que se erigiu de uma crise educacional. Crise esta que estava subjetivamente sendo colocada em discussão, quando a elite jovem da sociedade ateniense, na casa de Céfalos, buscava em Sócrates uma resposta filosófica que justificasse a justiça como virtude, um bem para quem a possui, constitutiva para uma vida feliz.

A justiça é uma virtude? A justiça causa-nos bem? A justiça leva-nos a uma vida feliz? A crise estava instalada; quando a sociedade põe em dúvida, seja por qualquer ângulo, a validade da justiça como virtude e constituinte de relacionamentos sociais, não podemos negar a crise. Com o objetivo de responder às perguntas apresentadas, Platão propõe a criação de uma nova cidade-estado, reformulando significativamente o modelo educacional. A decadência do modelo educacional estabelecido se torna mensurável quando, nos diálogos acima apresentados nesse trabalho, a aparência se apresenta de maneira pejorativa, e se sobressai na construção de posicionamentos éticos e morais, quando se trata de praticar a justiça.

- Ora bem ! O parecer da maioria não é esse, mas sim que pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das **aparências**, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa (358b).

[...] segundo as palavras de Ésquilo, não quer parecer bom, mas sê-lo. Tiremos-lhe, pois, essa **aparência**. Porquanto, se ele parecer justo, terá honrarias e presentes, por **aparentar** ter essas qualidades (361b-c).

Os pais apregoam aos filhos, bem como todos aqueles que têm alguém a seu cargo, a necessidade de ser justo, sem elogiarem a coisa em si, a justiça, mas o bom nome que dela advém, a fim de que aquele que **parece ser justo** receba dessa fama magistraturas, desposórios e quantas outras vantagens [...] (362e,363a).

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

4 CONCLUSÃO

Diante da exposição de algumas passagens dos diálogos da *República* de Platão, buscamos fomentar uma reflexão sobre os comportamentos da sociedade ateniense, diante de suas crises, e subjetivamente relacioná-los com os comportamentos de nossa sociedade, no seio da qual vários posicionamentos e papéis sociais são construídos com o objetivo análogo aos daquela época: alcançar vantagens a qualquer custo.

A justiça, ou ser justo diante de qualquer circunstância, era o tema questionável daquela sociedade em crise. Como se comportar diante de uma situação da qual poderíamos tirar algum proveito? Seria a melhor opção sermos justos, diante da possibilidade de praticarmos a injustiça? Seria a construção de um ser social hipócrita a melhor opção de vivência, para justificar suas atitudes escusas? O viver de aparências seria a melhor opção de vida social?

Inferimos que Sócrates foi um grande questionador de consciências de sua época, levando aqueles com quem se relacionava a revisitar a fonte propulsora de seus comportamentos e atitudes. Quando alguns de seus concidadãos lhe pediram um parecer sobre a justiça, ele apontou que esta deveria constituir o âmago de seus propósitos e ações, devendo conduzi-los a um correto posicionamento ético e moral. Para esse filósofo, inquietador da consciência humana, a educação era um processo de construção consciente, fazia parte indelével da formação ética e moral daquela sociedade, e conduziria a *eudaimonía* – boa vida que, contemporaneamente, poderíamos chamar de bem-estar social, no seu sentido mais lato, em que cidadãos, cômicos de suas responsabilidades, pudessem exercer sua cidadania sem agravos aos seus semelhantes.

Criticar a aparência como constituidora de uma hipócrita sociedade significa apontar que quando somos hipócritas, somos mentirosos, injustos, sem pudor ético e moral, e nos encontramos, da mesma forma, numa crise de valores, porque, quando somos autênticos e sinceros, somos justos. Primeiramente conosco, e depois com aqueles com quem nos relacionamos. Esse compromisso com a verdade e a lealdade aos princípios éticos e morais construídos por uma boa educação fazem toda a diferença numa sociedade em crise. Pois esse posicionamento correto se torna um balizamento para a geração que se encontra abalada e confusa diante de tanta hipocrisia política, mentira nas redes sociais,

escândalos de corrupção, e com a desvalorização da educação como construtora de um desenvolvimento social. Estamos vivendo crises nas quais os argumentos da dialética socrática se fariam tão necessários, e a sua inquietação constante em nossas consciências se faz tão urgente para podermos rever introspectivamente os fundamentos de nossos comportamentos.

A justiça é a saúde da alma, sempre que concebemos esta como o valor moral da personalidade. Assim como a saúde é o bem supremo do corpo, a justiça é o bem supremo da alma. [...] e tudo o que seja desviar-se das suas normas não representa mais do que doença e degeneração. (JAEGER,1995,p.811).

Quando analisamos as crises de valores do passado para construir um futuro melhor, vemos por analogia um velho problema do passado colocado de uma forma nova no presente, tendo a necessidade de ser debatido, trazendo à tona o diálogo, para buscarmos equacionar a crise, com o intuito de construir um futuro melhor. As crises de valores que se desenvolvem nas sociedades de tempos em tempos se apresentam com uma nova roupagem, mas essencialmente no mesmo “manequim”: o homem.

As crises de valores podem brotar em diversos lugares e se constituírem de diversas formas. Mas terá sempre no âmago humano a possibilidade de resolução. No interior humano se encontra a possibilidade de saída das muitas crises sociais, e a busca pela *eudaimonía* se constitui uma necessidade legitimamente humana. Necessidade que se impõe a todos, porém, somente através de corretos posicionamentos éticos se construirá esta sociedade desejada.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANFORA, Luciano. *Um ofício perigoso: A vida cotidiana dos filósofos gregos*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

IRWIN, T. H. Republic 2: questions about justice. In: FINE, G. *Plato2*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 164-185.

JAEGER, Werner. *Paidéia, a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JOHNSON, Paul. *Sócrates, um homem do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

LOPES, Paula Fernandes. *A ética platônica: modelo de ética da boa vida*. São Paulo: Loyola, 2005.

MCCOY, Mariana. *Platão, e a retórica dos filósofos e sofista*. São Paulo: Madras, 2010.

MOTTA, Guilherme Domingues. Gláucon, Adimanto e a necessidade da filosofia. *Kléos*, Rio de Janeiro, n. 9/10, p. 87-113, 2005/2006.

PLATÃO. *A República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 6ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

SÓCRATES: Vida e Obra. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).