

Casas, património, civilização

Nomos versus physis no Pensamento Grego

Maria de Fátima Silva

Maria do Céu Fialho

Maria das Graças de Moraes Augusto
(coords.)

**A COALESCÊNCIA ENTRE NÓMOS E PHÝSIS
NA REPÚBLICA DE PLATÃO**
Coalescence between *nomos* and *physis* in Plato's *Republic*

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO
Universidade Federal do Rio de Janeiro
mgmaugusto@yahoo.com.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3231-5678>

RESUMO – O objetivo de nossa comunicação é a retomada da questão *nómos* e *phýsis*, na *República* de Platão, a partir da refutação ali apresentada à ‘suposta’ tradição sofística que atribui a elas uma relação antinômica.

Nesse sentido, procuraremos demonstrar que: [i] a filosofia da natureza platônica é, sobretudo, uma filosofia política, uma vez que a política vem, na *República*, diretamente articulada com a filosofia, como uma atividade ‘dupla e mesma’, já que ambas têm uma mesma *dýnamis*, conforme nos é dito por Sócrates, no Livro V, 473d1-3, e, [ii] que essa unidade de *dýnamis*, que legitima e possibilita o governo do filósofo, implica em uma ‘*pólis* justa’ e em uma ‘reta *politeía*’.

Assim, se levarmos em conta todas as análises feitas no diálogo ao longo da conformação de uma ‘*pólis lógico*’, veremos que o esforço platônico é o de compreender *nómos* e *phýsis* a partir de uma relação de copertinência que possibilita e legitima o “bem agir” (*eû práttein*).

PALAVRAS-CHAVE – Platão-*República*; Filosofia e Política; *Nómos* e *phýsis*; *Eû práttein*.

ABSTRACT – The purpose of our communication is the resumption of the topic *nomos* and *physis*, in Plato's *Republic*, starting from the refutation presented there to the “supposed” sophistic tradition that attributes to them an antinomic relationship. In this sense, we will try to demonstrate [i] that the Platonic philosophy of nature is, above all, a political philosophy, since politics, in the *Republic*, is directly articulated with philosophy as a “double and the same” activity, as both have the same *dynamis*, according to what is said by Socrates, in Book V, 473d1-3, and, [ii] that this unity of *dynamis*, which legitimizes and makes possible the government of the philosopher, implies a “just *polis*” and a “righteous *politeia*”, which, if we take into account all the analyses made in the dialogue throughout the conformation of a “*polis logo*”, we will see that the platonic effort is to understand *nomos* and *physis* from a relationship of co-pertinence that enables and legitimizes the “well-doing” (*eu pratein*).

KEY WORDS – Plato's *Republic*; Philosophy and Politics; *Nómos* and *phýsis*; *Eû práttein*.

Πανταχῆ δὴ ἐκ τῶν νόμων εἰρήνην πρὸς ἀλλήλους οἱ ἄνδρες ἄξουσι;

Pl. R., 465b5-6.¹

1. À GUIZA DE INTRODUÇÃO: O *EÛ PRÁTTEIN* E A FUNCIONALIDADE DO *NÓMOS*

Em uma passagem do Livro VII da *República*, os passos 519e-520a1, tendo Sócrates, em sua busca pela *dikaiosýne*, modelado, com o *lógos*, uma *pólis* e uma *politeía* boas e retas, demonstrando que homens e mulheres têm naturezas semelhantes; que entre os guardiões desta “*pólis lógoi*” existirá uma “comunidade de mulheres, filhos e propriedades” – por ele caracterizada como um “*mégiston agathón*”, o maior bem –; que o governo da cidade deverá ser conduzido pelo filósofo, uma vez que é ele que, tendo acesso às ideias, detém a *epistémē* que garante a legitimidade da política; e, tendo explicitado as diferenças gnosiológicas entre o ‘*philodóxos*’ e o ‘*philósophos*’, a natureza deste último, o processo de ascensão ao conhecimento das idéias, e proposto a visibilidade do processo de *paideía* desta natureza a partir da famosa ‘analogia’ da caverna, veremos que, na sua conclusão, o resultado deste processo – o voltar-se para o “estudo que anteriormente dissemos ser o maior”, o ver o bem e o empreender a ascensão até o conhecimento das ideias – deve ser revertido em favor daqueles que continuam em estado de *apaideusia*, uma vez que não lhe será permitido permanecer neste *tópos* de chegada, mas, ao contrário, essa chegada implicará em uma ‘*katábasis*’ até àqueles prisioneiros que permaneceram na caverna, e com eles participar em trabalhos e honrarias (*pónon te kai timôn*), quer sejam os mais fracos, quer sejam os mais sérios (*eíte phaulóterai eíte spoudaióterai*).

E, diante do espanto de Gláucon frente ao que ele considera ser uma injustiça, isto é, o de impor-lhes uma vida menor, quando lhes era possível ter uma vida melhor², Sócrates chamará nossa atenção para um aspecto essencial que o *nómos* cumpre na estrutura da “*pólis lógoi*”:

“Esqueceste-te novamente, meu amigo, que ao *nómos* não importa que uma ‘classe’ qualquer da cidade excepcionalmente aja bem (*eú práxei*), mas procura que isto aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela necessidade, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens destes na cidade, o *nómos* não o faz para deixar que cada um se volte para a atividade

¹ Por conseguinte, devido às nossas leis, os homens gozarão da mais completa paz uns com os outros.

² Cf. Pl. R., 519e8-9: “Ἐπειτ’, ἔφη, ἀδικήσομεν αὐτούς, καὶ ποιήσομεν χεῖρον ζῆν, δυνατόν αὐτοῖς ὄν ἄμεινον;

que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade”. (Pl. R.519 e-520a1-4)³

O *nómos*, assim posto, é uma das condições do “*eú práttein*”, do “bem agir”⁴, que, por sua vez, é o resultado buscado por todos os contextos envolvidos na “narrativa constitucional socrática” – e em todos os níveis discursivos envolvidos na modelagem da ‘*pólis lógoi*’, inclusive como o modo de ‘salvação do *lógos*’⁵ – acerca da possibilidade de uma *pólis* e de uma *politeía* boas e retas (Pl. R., 449a), como nos é dito no “*mýthos*” contado por Er, na conclusão final do diálogo:

“Foi assim, ó Gláucôn, que o *mýthos* se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito, e fazer-nos passar a salvo o rio do Letes e não poluir a alma. Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todos os modos a justiça com reflexão (*dikaíosýne metá phronéseos*), a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui; e, depois de termos ganho os prêmios da justiça, como vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, agiremos bem.” (Pl. R., 621c-d).⁶

³ Ἐπελάθου, ἦν δ' ἐγώ, πάλιν, ὦ φίλε, ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἔν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανάται ἐγγενέσθαι, συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελίας ἦν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὧσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτὸς ἐμποίων τοιοῦτου ἀνδρας ἐν τι, ἀλλ' ἵνα καταχρηῖται αὐτὸς αὐτοῖς ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações.

⁴ No contexto da *República*, “*eú práttein*” é uma expressão que, atrelada às de “*eú poieîn*” e “*eú légein*”, é determinante do modo de ação do filósofo e da concepção de filosofia contida nos diálogos platônicos. Nesse sentido, o fato de “*eú práttein*” constituir-se na saudação epistolográfica platônica, parece indicar, sobretudo, no que diz respeito ao conteúdo da *Sétima Carta* e a toda a defesa da filosofia que é ali narrada por Platão (ou pelo autor da *Carta*), parece ratificar os sentidos disseminados na *República* e em outros diálogos, da completude e da intensidade que o advérbio “*eú*” impõe ao infinitivo “*práttein*”, “bem agir”, força esta que as ações envolvidas nos sentidos de *légein* e *poieîn* complementam.

Nossa escolha por traduzir “*eú práttein*” por ‘bem agir’, está baseada na tradução feita por Marsilio Ficino para a saudação epistolográfica platônica: *bene agere*.

⁵ Como nos é dito por Sócrates em Pl. R.453d.

⁶ Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μianθησόμεθα. ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθὰ, τῆς ἄνω ὁδοῦ αἰεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὰν τὰ ἀθλα αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαιερούμενοι, καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιετίᾳ πορεία,

O *eû práttein* resultante do *nómos* parece, assim, implicar no reconhecimento de que o “bem agir” supõe três condicionantes aí subsumidas: as coalescências entre *nómos* e *phýsis*, entre *mýthos* e *lógos*, e, conseqüentemente, entre *lógos* e *érgon*. E, se o *nómos* na *República* deve criar as condições do “*eû práttein*”, que possibilitará a salvação do próprio *lógos*, qual função será atribuída a este no processo funcional de modelagem de uma “*pólis lógoi*”? Seria ele o elemento que, coalescente à *phýsis*, teria força de implementar um “bem agir” demarcadamente constituído seja na *pólis*, seja no *cosmos*? Seria ele o possibilitador do conhecimento do real que existe sempre?

As respostas às questões delimitadas acima supõem, acreditamos, o rastreamento de dois temas enfaticamente sublinhados no âmbito de toda a fundamentação de possibilidade da ‘*pólis justa*’: [i] a refutação da ‘suposta’ antinomia sofisticada *nómos-phýsis* em favor de uma copertinência entre *nómos* e *phýsis*, e, [ii] a atribuição da *nomothésia* aos ‘fundadores’ da *pólis lógoi*, coincidindo com a figura do filósofo, tanto na versão socrática apresentada por Platão, quanto no reconhecimento do valor filosófico dos *nómoi* instituídos pelos governantes em consonância com a *phýsis*.

Desse modo, tomando por ponto de partida os dois itens indicados acima, rastreademos, sucintamente, na seqüência argumentativa da tese platônica acerca da existência de uma “*pólis andrôn agathôn*”, as diferentes funções aí atribuídas ao *nómos* e seus modos de composição com a *phýsis*.

2. A ANTINOMIA *NÓMOS-PHÝSIS* E A CONTRAPOSIÇÃO PLATÔNICA: UM CONFLITO ENTRE FILOSOFIA E SOFÍSTICA?

Quando nos voltamos para os dois primeiros livros da *República*, já nos é possível encontrar uma ambivalência nas teses colocadas por Platão: o *nómos* aparece sempre funcionalmente delimitado, enquanto a *phýsis* parece estar obnubilada pela força do *nómos*.

Visto sob essa ótica, uma primeira constatação é a de que a funcionalidade do *nómos* nos impõe uma outra questão: ela pretende expressar em sua formulação o sentido da justiça (*dikaiosýnē*), o que, por sua vez, estabelece uma prática constitucional, um modo de efetivação da *politeía*, tal como afirmado por Trasímaco, em 338e1 e 339d4.

A tese confrontada por Trasímaco – que afirma que o justo é o interesse do mais forte e que essa “força”, o *krátos*, em todas as *póleis*, pertence ao governante (*tò árkhon*), e, sendo ele o responsável pelo estabelecimento do *nómos*, estabelece sempre *nómoi* acordados ao seu ‘interesse’ (*tò ksymphéron*) – já contempla a

ἦν διελλύθαμεν, *εὔ πράττωμεν*. Grifos nossos, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações.

conformação central da funcionalidade do *nómos*, pois, é a partir deste interesse que as *politeíai* são constituídas e moduladas:

“(…) cada governo estabelece as leis de acordo com o seu interesse: a democracia, leis democráticas; a tirania, tirânicas; e os outros da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há uma só definição de justo (*tautòn einai díkaion*) em todas as cidades – o interesse dos poderes constituídos. Ora, estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem raciocina retamente, que o justo é o mesmo em toda parte: o interesse do mais forte.” (Pl.R.,338-6-339a-4)⁷

A dificuldade contida nesta definição, segundo a leitura socrática, está exatamente na compreensão de “τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον”, do “interesse do mais forte”: se esse ‘interesse’ significar o bem dos governados, Sócrates poderia perfeitamente concordar com Trasímaco, mas se o seu sentido for aquele indicado por Clitofonte, “por interesse do mais forte ele entendia o que o mais forte julgava ser o seu interesse”⁸ – como Trasímaco irá argumentar na sequência dialógica –, para Sócrates demonstrar a sua tese será preciso, então, ter a justiça definida, tanto na *pólis*, quanto no homem, para que a função do *nómos* seja explicitada como o “interesse dos governados”.

Desse modo, pensamos que toda a dialógica estabelecida no texto platônico entre Sócrates e Trasímaco visa escandir os sentidos de ‘τὸ díkaion’ e ‘díkaiousýnē’, de modo a dar continuidade ao argumento aceito na conversa com Polemarco, que afirmava ser a *díkaiousýnē* uma *areté*, demonstrando, agora, que essa ‘excelência’ implica em uma *sophía*, em um conhecimento que, deslocando a prática política tão eloquentemente descrita por Trasímaco acerca do *nómos* e da *politeía* como consequência deste, seja capaz de delimitar o escopo *paidêutico* da ação ‘justa’ do *nómos* no contexto das espécies constitucionais. Portanto, não se trata de ver o ‘justo’ como aquilo que o governante acredita ser o seu interesse, mas, como as relações entre a *pólis* e a *politeía*, compreendidas como uma “*koinonía*”, tornam possível a expressão ontológica da hipótese levantada por Sócrates em sua refutação da tese trasimaquea: “[...] arriscaríamos, se houvesse

⁷ Τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννίς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως· θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα. τοῦτ’ οὖν ἐστίν, ὃ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον· αὐτῆ δὲ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações.

⁸ Cf. Pl.R., 340b6-7: ὁ τοῦ κρείττονος συμφέρον ἔλεγεν ὃ ἡγοῖτο ὁ κρείττων αὐτῷ συμφέρειν.

uma cidade de homens de bem (*epei kinduneúei pólis andrôn agathôn ei génoito*), a que houvesse competições para não governar, como agora as há para alcançar o poder”, tornando-se, assim, claro que o “verdadeiro governante não nasceu para velar pelo seu interesse, mas pelo interesse dos governados”. (Pl. R.,347d).⁹

Nesse sentido, o Livro I não só já nos dá uma definição da justiça¹⁰ – que ela é “*areté kai sophía*” –, e do modo de ação do homem justo, mas deixa em aberto uma questão capital: como aquilo que ainda não foi suficientemente explanado, nem por Trasímaco, nem por Sócrates – a funcionalidade do *nómos* –, pode conformar-se em uma “*pólis andrôn agathôn*”?

E será Gláucôn que, introduzindo duas temáticas polêmicas – a possibilidade de uma “persuasão verdadeira” e a indagação acerca da *práxis* humana enquanto *phýsis* –, trará à tona uma assertiva que, em princípio, remetaria a um tema ao qual a tradição hermenêutica tornou conhecido como a “antítese *nómos* x *phýsis*”, como uma questão que, mesmo ‘aparentemente’ exposta por Antífonte – e Hípias e Cálicles através de Platão, no *Protágoras* e no *Górgias* –, foi atribuída, por essa mesma tradição, aos pensadores chamados de ‘sofistas’.¹¹

Ainda que forçosamente de modo rápido, gostaríamos de lembrar-lhes alguns elementos do argumento de Gláucôn, sobretudo naqueles aspectos que estão bem delineados na contrafação platônica.

Em primeiro lugar, a indagação que ele faz a Sócrates acerca do modo de persuadir verdadeiramente: “[...] queres aparentar que nos persuadiste ou persuadir-nos, verdadeiramente, de que de toda maneira é melhor ser justo do que injusto?”¹² Como a resposta socrática é a de que ele quer, se lhe estiver ao alcance, persuadir de verdade, e o contra-argumento de Gláucôn é o de que ele não o fez até aquele momento, sua negativa permitir-lhe-á introduzir o segundo tema forte em seu argumento, a classificação triádica das espécies de bens (*eidós agathoû*): aqueles que valem por si mesmo; aqueles que valem por suas consequências e aqueles que valem em si mesmos e por suas consequências. O reconhecimento socrático de que a justiça é um bem que vale em si e por suas consequências implicará na necessária demonstração do significado desta duplicidade valorativa, uma vez que os “*polloí*” afirmam, em uma pluralidade de discursos, que a justiça é uma “espécie penosa” (*toû epirónou eidous*), que se pratica por causa

⁹ Cf.: ἐπει κινδυνεύει πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο, περιμάχητον ἂν εἶναι τὸ μὴ ἄρχειν ὡσπερ νυνὶ τὸ ἄρχειν, καὶ ἐνταῦθ’ ἂν καταφανὲς γενέσθαι ὅτι τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων οὐ πέφυκε τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖσθαι ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ.

¹⁰ Para uma discussão mais larga sobre essa questão, veja-se Moraes Augusto, 2010: 9-44 e Moraes Augusto, 2014: 147-181.

¹¹ *Protágoras*, 337c e *Górgias*, 438d. Para uma leitura de diferentes aspectos dessa questão, veja-se, por exemplo, Farrar, 1988:15-125; Ribeiro, 2008; Guthrie, 1975; Kerferd, 1940: 9-44; Kerferd, 1981; Untersteiner, 1954, v.3.

¹² Cf. Pl. R.,357a5-b1-2: Ὡ Σώκρατες, πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πεῖσαι ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον;

das aparências, ou por um salário, ou pela reputação, mas que por si mesma deve ser evitada, pois ela nos é hostil (*ón khalepón*).¹³

Entretanto, como Sócrates diz ser “lento de entendimento” (*dysmathés*), Gláucon irá não só explicitar o que ele pensa ser a incompletude do argumento de Trasímaco, mas, também, mostrar o modo no qual ele quer ouvi-lo ‘elogiar a justiça’ (*boulomai de autò kath’ autò enkomiazómenon akoûsai*) – pois nem os argumentos de Trasímaco, nem os de Sócrates foram suficientes para persuadi-lo –, por isso, irá ‘elogiar a injustiça’ (*adikía d’epaineítai*), de tal modo que o ‘encômio’ socrático da justiça seja conformado a partir dos mesmos princípios que legitimam o *épainon*, ‘elogio da injustiça’¹⁴.

Ora, o que Gláucon deseja ouvir de Sócrates é “o que é cada uma delas” (a justiça e a injustiça), e os efeitos que a *dýnamis* de cada uma produz, nelas mesmas e por elas mesmas, quando existem na alma, sem ter em conta salários ou consequências. Para tanto, ele retomará o argumento de Trasímaco, circunscrevendo sua demonstração em três pontos: [i] na explicitação do que dizem os “*polloí*” ser a *dikaiosýne* e qual a sua gênese; [ii] que todos aqueles que praticam a justiça o fazem contra a sua vontade, como coisa necessária, mas não como um bem, e, [iii] que é natural que assim seja porque a vida do injusto é muito melhor do que a do justo (Pl. R., 358c). E, embora ele não esteja persuadido da legitimidade dos argumentos dos *polloí*, ele envidará todos os esforços para fazer o “elogio da vida injusta”, para que Sócrates, tomando os três pontos indicados por ele, possa fazer o “encômio da vida justa”, e, evidentemente, persuadi-lo, verdadeiramente, de que a justiça é um bem que vale em si e por suas consequências.

Esses três pontos serão expostos por Gláucon a partir da “projeção” *diánoética* de uma narrativa, a de Gíges e de seu anel, e de como as relações entre o visível e o invisível subjazem à conquista do poder¹⁵, pois, se a justiça e a injustiça forem vistas não como *nómos* – tal como havia sido proposto por Trasímaco – mas como um modo de ação que, disseminado na *phýsis*, nos daria uma distinção modal entre justiça e injustiça: uma natural e a outra ‘artificial’¹⁶. Mas,

¹³ Cf. Pl.R.,358a: Οὐ τοίνυν δοκεῖ, ἔφη, τοῖς πολλοῖς, ἀλλὰ τοῦ ἐπιπόνουεῖδους, ὁ μισθῶν θ’ ἕνεκα καὶ εὐδοκμησέων διὰ δόξανἐπιτηδευτέον, αὐτὸ δὲ δι’ αὐτὸ φευκτέον ὡς ὄν χαλεπόν. Seguimos aqui a tradução, proposta por A. B. Haddad, de *khalepós* por hostil. Cf.Haddad, 2003: 52-96.

¹⁴ A distinção entre *enkomion* e *épainon* sugerida por Sócrates no *Simpósio*, 177a-b, está na forma do ‘louvor’: os poetas o fazem em versos, enquanto os sofistas o fazem em prosa. Todavia, na *República*, o ‘louvor’ à injustiça feito por Gláucon como modelo daquele que Sócrates deverá fazer à justiça, sendo feito em prosa, aponta para uma distinção no nível ‘genérico’, isto é, no nível dialético das ‘espécies’ discursivas que tornam distintas não só a poesia e a filosofia, mas, também, a filosofia e a sofística.

¹⁵ Para uma análise mais detalhada dessas relações, cf. Moraes Augusto, 1996: 31-42.

¹⁶ Ainda sobre a questão do ‘artificialismo das leis’ e a transição para uma concepção ‘externa’ da ordem política e do *nómos* como externalização desta ordem, veja-se Farrar, 1998: 99-110.

se a injustiça é um bem, e sofrê-la um mal, ser vítima de injustiça é um mal maior do que cometê-la, logo, aqueles que sofrem e praticam injustiças uns com os outros acabam por achar vantajoso o estabelecimento de um acordo mútuo para nem cometerem injustiças, nem serem vítimas delas. E, assim, tendo sua ‘gênese’ em um acordo estabelecido entre homens e legitimado pelo costume e pela legislação, isto é, pela escrita dos *nómoi* (Pl. R., 358e-360d), a justiça não é um bem, como afirma Sócrates, nem um acaso atrelado ao interesse do governante, como acredita Trasímaco, mas uma necessidade, pois, uma vez que se aquele que pudesse cometê-la fosse verdadeiramente “um varão”¹⁷, nunca aceitaria este acordo de não praticar nem sofrer injustiças (*epei tòn dynámenon autò poieîn kai hòs alethòs ándra oud’àn hení pote synthésthai tò mête adikeîn mête adikeísthai. ἐπει τὸν δυνάμενον αὐτὸ ποιεῖν*, Pl.R.,359b1-3). Essa é, segundo Gláucon, “a *phýsis* da *dikaíosýnē*”¹⁸.

Será, então, para tornar visível a violência do *nómos* que Gláucon, realocando a *pleonexía* do injusto do argumento de Trasímaco, propõe projetá-la através da narrativa da catábase de Gíges, o pastor que servia na casa do soberano Lídio, que ao descer em uma fenda rasgada no solo por um tremor de terra durante uma tempestade, encontrou um anel que possuía a *dýnamis* de tornar as coisas ora visíveis, ora invisíveis, e com o uso do anel acabou por matar o rei, casar-se com a rainha e assumir o poder real. Se déssemos ao justo e ao injusto um anel como o de Gíges, veríamos que, por efeito da *pleonexía*, ambos caminhariam pela mesma vereda, a da injustiça, pois, por natureza, tudo o que vem a ser pela *phýsis* está disposto a alcançar a *pleonexía* como um bem, mas, pela violência do *nómos*, é forçado a respeitar a *isonomia*.¹⁹

Agora, o desafio de Gláucon parece levar o argumento de Trasímaco para um nível no qual a funcionalidade do *nómos* não está restrita ao ‘interesse do governante’, legitimado por sua extensão constitucional, mas a um contexto no qual o ‘acordo’ que se estabelece entre a ação da injustiça e a ação da justiça, e seus efeitos sobre os seus agentes, faz do ato de legislar o núcleo funcional do *nómos* que, ao impor a *isonomia*, o faz não só com os *nómima*, mas, também, com a força da atribuição da legalidade através do nome e da escrita.

¹⁷ O uso de ‘*anér*’ na referida passagem, não estaria já delimitando as diferenças entre a *politeía* platônica e os princípios que regem as demais formas de constituição, sobretudo, no que diz respeito à função política das mulheres na Atenas contemporânea a Platão?

¹⁸ Cf. ἡ μὲν οὖν δὴ φύσις δικαιοσύνης, ὃ Σώκρατες, αὐτὴ τε καὶ τοιαύτη, καὶ ἐξ ὧν πέφυκε τοιαῦτα, ὡς ὁ λόγος. Os grifos são nossos.

¹⁹ Pl. R., 359c4-6: ἐπ’ αὐτοφώρῳ οὖν λάβομεν ἄν τὸν δίκαιον τῷ ἀδίκῳ εἰς ταῦτὸν ἰόντα διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πάσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βίᾳ παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμὴν. Sobre a questão da *pleonexía* no argumento de Trasímaco, veja-se, por exemplo, Boter, 1986: 261-181 e Moraes Augusto, (2014):169-181.

Como, então, “encomiar” a justiça como um bem que vale em si e por suas consequências? E como ‘persuadir verdadeiramente’ que o modo de vida justo é melhor e mais feliz do que o modo de vida injusto, sem reduzir a ação justa ao nível da *dóxa*?

A resposta socrático-platônica implica em circunscrever o desafio de Gláucôn e Adimanto a um outro contexto argumentativo: em lugar do *encômio* retórico ou do *épainon* poético, trata-se agora de uma “*zétēsis*”, de uma busca para conhecermos algo que ainda não sabemos o que é, no caso, a justiça como um bem que vale em si e por suas consequências²⁰.

3. A ‘PÓLIS LÓGOI’ E A CONFORMAÇÃO DOS NÓMOI: ENTRE O ESTATUTO POLÍTICO E O ESTATUTO DIALÉTICO

O deslocamento ‘investigativo’ proposto por Sócrates, ao afastar-se do estatuto argumentativo da retórica e da poesia, significa a passagem para a filosofia, claramente expressa como uma *zétēsis*, que exige acuidade de visão e disponibilidade *paidēutica* para que ela seja conduzida, analogicamente, à leitura, feita de longe por pessoas de “vista fraca”, de letras pequenas, e que, se algumas delas se dessem conta da existência dessas letras em outro lugar, e em tamanho maior; seria, assim, “um presente de Hermes”, isto é, um verdadeiro achado para ‘os olhos’ que, podendo ler primeiro as maiores, pudessem examinar as menores e ver se eram a mesma coisa (*tà autà ónta*) (Pl. R., 368d).²¹

Ora, a analogia entre o maior e o menor leva os interlocutores de Sócrates ao reconhecimento de que a *zétēsis* acerca da justiça poderá ser empreendida de modo semelhante, pois, como ela existe não só no homem, mas em toda a cidade, e como a cidade é maior do que o homem, talvez seja mais fácil primeiro apreendê-la (*katamatheîn*) em uma escala maior, isto é, na cidade, para depois podermos observá-la no homem, examinando a semelhança com o maior na “*idea*” do menor (Pl. R., 368e9-10)²².

²⁰ E aqui vale observar, o quanto a escolha platônica implica na separação radical da ‘*práxis*’ filosófica do contexto da retórica e da poesia, que, no caso da sofística, havia sido tão bem delimitada no *Mênon*, 75a-e quando Sócrates acusa Górgias de defender um argumento “preguiçoso”, quando afirmava que não seria possível buscar algo que não sabemos o que é, pois se nós o encontrássemos, não poderíamos saber se era o que procurávamos, porque não conhecíamos o que estava sendo buscado. Cf. *Mênon*, 81d-82a. E é exatamente por isso, que ele se diferencia de Górgias, porque sabendo que não sabe, ele é *ergatikós* nesta busca, ele faz dela, a *zétēsis*, a sua ‘obra’, sendo portanto, nos termos da *República*, uma ação justa porque é o exercício de seu *érgon*, consonante com a sua *physis*.

²¹ Cf: ἔρμαιον ἂν ἐφάνη οἶμαι ἐκεῖνα πρῶτον ἀναγνόντας οὕτως ἐπισκοπεῖν τὰ ἐλάττω, εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει.

²² [...] τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέα ἐπισκοποῦντες.

Dessa forma, se contemplássemos através do *lógos* a gênese de uma *pólis*, assistiríamos, ao mesmo tempo, às gêneses da justiça e da injustiça na cidade (Pl. R., 369a5-7)²³, daí a escolha socrática de primeiro determinar o vir a ser de uma *pólis* para, na sequência investigativa, propor a “produção” (a fundação) no *lógos* de uma *pólis*.

Portanto, se a *zétesis* socrática consiste na passagem ao argumento filosófico, já temos aqui efetivamente assinalado o seu *trópos*: que ele estará atrelado aos movimentos da visão – ao *oksý blépona*, à acuidade de visão, como condição necessária para iniciarmos a *zétesis*; ao *ideîn* dos *grámmata* na semelhança do maior no menor, e ao *theáomai* da gênese das cidades e nelas a gênese da justiça e da injustiça – e ao valor ‘*poiético*’, produtivo, do *lógos*. E será a partir deste *trópos* que a incompletude dos argumentos de Trasímaco e Gláucon deverá ser demonstrada, pois, nem o *nómos* se conforma sem a *phýsis*, se admitirmos que o interesse do governante é o bem dos governados, nem o *nómos* pode ser constituído a partir de um acordo entre ‘fortes e fracos’ que lhe permita violentar a *phýsis* ao legislar a *isonomía* entre os homens.

Assim, o que o argumento do filósofo deve tornar visível, com o *lógos*, é a copertinência entre *nómos* e *phýsis*, a distensão coalescente entre *nómos* e *phýsis*, que, enfim, possibilitará o devir de uma *pólis andrôn agathôn* e a ‘visibilidade’ de algo ‘invisível’ aos interlocutores de Sócrates no diálogo: uma *pólis* e uma *politeía* boas e retas, onde o *nómos* tem como função primordial o seu valor *paidêutico* na produção do “*eû práttein*”.

Passemos, então, à fabricação de uma “*pólis en lógoi*” para melhor compreendermos a refutação platônica da celebrada antítese *nómos-phýsis* apontada pelos “sofistas” – ou pelos “*polloí*”, como eles serão identificados por Platão, no Livro VI, da *República* – e sua concepção da funcionalidade do *nómos*.²⁴

3.1 A KOINONÍA, A PHÝSIS E O DEVIR DAS CIDADES

A produção discursiva de uma *pólis* é antecedida de uma afirmação socrático-platônica que nos parece definitiva para todo o contexto do diálogo:

“Ora, disse eu, uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser auto-suficiente (*ouk autárkes*), mas carentes de muitas coisas, ou admites outro começo (*arkhén*) para a fundação de uma cidade?” (Pl. R., 369b5-7).

²³ Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν;

²⁴ Para uma análise das relações entre os argumentos dos ‘*oi polloí*’ com os sofistas, Cf. Pl., R., 490a-493e.

Como os homens carecem de múltiplas coisas, um homem toma outro para uma necessidade e outro para outra e assim por diante, de tal modo que acabam por reunir-se em uma só habitação companheiros e auxiliares, e é a essa associação que atribuímos o nome de *pólis* (Pl. R., 369c1-4). E aqui faz-se oportuno sublinhar duas observações de Sócrates: [i] a de que, quando um homem toma parte em uma associação, ele o faz porque acredita que isto é o ‘melhor’ para ele; e, [ii] que o começo (*arkhé*) de uma *pólis* está assentada nessas ‘necessidades’.

Nesse sentido, o princípio fundante da *koinonía* desvincula a gênese da cidade, tanto do *nómos*, como sendo interesse do governante, quanto do “acordo” que institui como antitética a relação do *nómos* com a *phýsis*, pois, como Sócrates já havia dito a Trasímaco e ao próprio Gláucôn, se tivéssemos um “homem inteiramente injusto”, este estaria fadado a uma solidão absoluta²⁵. E, por outro lado, ao acrescentar a essa impossibilitada solidão política e familiar o resultado dessa *synoikía* como sendo o ‘melhor’, veremos que, para ser o ‘melhor’, é necessário que *nómos* e *phýsis* sejam coalescentes.

O ‘melhor’ irá, então, nos levar ao ‘imperativo verbal’ delimitador do *tópos* de ação do *lógos* próprio ao “gênero filosófico” que mediará a interlocução de Sócrates com seus interlocutores:

“Ora, vamos lá!, disse eu, no *lógos*, desde o começo, fabriquemos uma cidade; serão as nossas necessidades que hão de produzi-la”. (Pl. R., 369c10-11).²⁶

A determinação dessas “*hemétera khreía*” será acordada em quatro espécies: a obtenção de alimentos, a habitação, o vestuário e outras coisas semelhantes, sendo necessário pelo menos quatro espécies de *demiourgoí* – um agricultor, um pedreiro, um tecelão, um sapateiro. Logo, uma cidade compõe-se de, no mínimo, 4 ou 5 homens. E para que o resultado desse obrar seja mais belo e efetivo, o melhor será que cada um desses *demiourgoí* execute o trabalho que lhe é próprio, não apenas para si, mas para compartilhar com todos os demais, pois, dirá Sócrates:

“cada um de nós não nasceu igual ao outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a *práxis* do seu *érgon*”! (Pl.R., 370a7-8-b1-2).

²⁵ Aqui vale observar que esta leitura da referida passagem parece-nos ser hermenêuticamente construída a partir das falas de Hípias no passo 337c do *Protágoras* e de Cálicles nos passos 482e-484c, do *Górgias*. E, embora Antifonte não seja nominalmente citado na *República*, não seria difícil encontrar algumas de suas idéias expostas nos fragmentos e testemunhos que nos chegaram disseminadas no diálogo. A identificação dos “*polloí*” com os sofistas no Livro VI parece-nos alargar muitíssimo o horizonte platônico da ação das “doutrinas dos sofistas”.

²⁶ Ἰθι δῆ, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία.

E aqui chegamos ao argumento socrático que funcionará como um axioma em toda a fabricação da *pólis* e da *politeía* boas e retas: os homens são naturalmente diferentes, e é esta natureza que, determinando o obrar na cidade, permitirá que o seu resultado seja mais rico, mais belo e mais fácil, se, e somente se, cada homem executar apenas o trabalho, o *érgon*, que lhe é próprio, em lugar de trabalhar sozinho em muitos ofícios.

Ora, em um resumo grosseiro e rápido da demonstração desse axioma teremos a necessidade do alargamento da cidade a partir de outras necessidades daí derivadas que indicariam um modo de vida capaz de caracterizar as cidades. Nesse sentido, veremos Sócrates descrever três cidades: [i] a *pólis* pacífica e saudável, que ele considera verdadeira, mas que sob a perspectiva glauconiana é desprovida do *nomízein*, o que a torna uma “cidade de porcos”; [ii] a *pólis* flegmática e luxuosa, resultado dos costumes e das artes miméticas acrescentadas à primeira cidade e que, por mostrar-se doente, necessita ser submetida a uma *kátharsis*, isto é, a todo um processo de purificação ao qual Sócrates chamará de *paideía*, resultando [iii] na *pólis* boa e reta que será descrita ao longo dos livros II, III e IV e na qual os *nómoi* estarão articulados de modo copertinente com o que chamamos acima de axioma fundante da *pólis lógoi*.

Portanto, se concordarmos com as rápidas observações feitas acima sobre os argumentos de Gláucon e Trasímaco, veremos que o que se dá agora é exatamente o inverso: uma passagem do *nómos* à *phýsis*!

A proposta feita por Sócrates a seus interlocutores em 376d:

“Ora, vamos lá, como se estivéssemos no mito mitologando e disponíveis, com o *lógos*, eduquemos esses varões”²⁷,

estabelecerá os diferentes níveis em que a funcionalidade dos *nómoi* será demonstrada, sempre a partir da coalescência entre *phýsis* e *nómos*, no processo de *paideía* dos guardiões: [i] na escolha do *lógos pseúdos*, como base dessa educação, o que implica não só na crítica à poesia, mas, sobretudo, a necessidade de que os “fundadores” de cidades estabeleçam os *týpoi* a partir dos quais os poetas irão poetar e os guardiões serão educados. Esses *týpoi* – que os deuses são bons e simples – serão reconhecidos por Gláucon e Sócrates, em 380c4 e 383 c-7, como *nómoi*, bem como, na explicitação dos *týpoi* da *andreía* e da *sophrosýne*, seu estabelecimento será assimilado ao legislar, à *nomothésia*, como também nos é dito em 403b-4, 409d-5, 415b1, 417b-8. E aqui o texto parece nos indicar que toda a construção da *pólis lógoi* é, também, um trabalho de *nomothésia*, pois se os *týpoi* são *nómoi*, e o filósofo um fundador de cidades, um *politeíon zográphos*, sua

²⁷ Pl. R., 376d9-10: Ἴθι οὖν, ὡσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας.

tarefa é também a de legislar, portanto, na *polis lógoi*, a duplicidade da atividade do filósofo estrutura-se entre a *nomothésia* e a *philosophía*.

[ii] que os *nómoi* que envolvem a *eudaimonía* dos guardiões devem ser “*katà phýsin*” na apologia da educação descrita nos livros II e III, exigida por Adimanto a Sócrates, no início do livro IV, e o *nómos* que aí subjaz como condição da *eudaimonía*, não vale apenas para alguns, mas, para todos os cidadãos da *polis lógoi*, desde que este *nómos* que estabelece a *eudaimonía*, sendo *katà phýsis*, busque, na verdade, uma *eunomía* e se expresse nesses poucos *nómoi*: o silêncio que os mais novos devem guardar perante os mais velhos; o dar-lhes lugar e levantarem-se; os cuidados para com os pais; o corte de cabelo, o traje, o calçado, e toda a compostura do corpo, e demais questões desta espécie, pois, se a cidade e os homens forem justos, desnecessário será legislar sobre outros pontos (Pl. R., 425b).

[iii] que a composição da *politeía* na *pólis lógoi* atribua às dificuldades apontadas por Sócrates, no Livro V – a semelhança de *phýsis* entre homens e mulheres; a comunidade de mulheres, homens, filhos e propriedades; e o governo do rei-filósofo – o estatuto de *nómoi*.²⁸

E, finalmente,

[iv] no livro VII, em 531d8-e1-532a1-6, onde *nómos* expressará, na *República*, aquilo que nos parece justificar toda a referida distenção platônica do *nómos* na *phýsis*: o seu valor musical, que já havia sido mencionado no livro IV com a menção às teorias de Dâmon, mas que agora ganha, efetivamente, a determinação de um gênero: o ponto proemial que permite à dialética – compreendida como “*méthodos*” –, fazer a ascensão, pela educação filosófica, ao conhecimento das idéias.

Ao concluir que o “estudo metódico” dos saberes – a aritmética, a geometria e a astronomia – deve atingir ao que há de comum e aparentado entre eles, e demonstrar que essas afinidades são recíprocas, como um esforço necessário à filosofia, adjetivado por Gláucon como um “*pámpoly érgon*”, um obrar ingente (Pl. R., 531d6), Sócrates poderá, então, evocar o símile do “*nómos citaródico*” para demonstrar a função proemial do estudo desses saberes como “*érgon*” e dele inferir as condições de escuta do “*nómos dialektikós*”:

Referes-te ao *obrar proemial*, ou a qual? Ou não saberemos nós que tudo isto é o *proêmio ao nómos* que temos de aprender?

Certamente não vais supor que os peritos nestes assuntos são dialéticos.

Por Zeus que não, exceto, um reduzido número que encontrei. [...] Ora não é mesmo esse *nómos*, ó Gláucon, que executa a dialética? Apesar de ser do domínio do inteligível, o poder (*dýnamis*) de ver é capaz de imitá-la, esse

²⁸ A estreita relação entre *nomothésia* e *philosophía* será mais largamente exposta e discutida no livro VI.

poder (*dýnamis*) que nós dissemos que se exercitava já a olhar para os seres vivos, para os astros, e, finalmente, para o próprio Sol. Da mesma maneira, quando alguém tenta por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pelo *lógos* (*dia toû lógou*), alcançar o ser de cada coisa (*ep' autò hò éstin hékaston hormân*), e não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência o ser do bem (*autò hò éstin agathón*), chega aos limites do inteligível (*tôî toû noetou telei*), tal como aquele chega então aos do visível.

Se agora retomássemos a definição de *dikaíosýnē* apresentada nos passos 433a5-6²⁹ e 433d4-9³⁰ – que ela consiste em “cada um ocupar uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é a mais própria” e a “posse do que pertence a cada um e a execução do que lhe compete constituem a justiça” – concluiríamos que ela expressa não só a coalescência entre *nómos* e *phýsis*, mas que é o fundamento que nos permite explicitar as demais coalescências aqui mencionadas, entre *mythos* e *lógos* e entre *lógos* e *érgon*. E, sob essa ótica, será necessário reconhecermos que toda ‘ação justa’ é um ‘*eû práttein*’ e que, se de fato implementada, torna possível uma ‘*pólis andrôn agathôn*’.

²⁹ Pl. R., 433a5-9b1-3: ὅτι ἕνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὁαυτοῦ ἢ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἶη.

Ἐλέγομεν γάρ. Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλὰκις εἰρήκαμεν.

³⁰ Pl. R., 433e10-434a1: Καὶ ταῦτη ἄρα πῆ ἢ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πράξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Textos Antigos

- Adam, J. (1963), *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press. [reimpr. 1965].
- Allan, D. J. (1977), *Plato: Republic Book I*. 2. ed. Letchworth, Hertfordshire: Brada Books Ltda, [reimp. 1977].
- Ribeiro, L. F. B. (2008), *Antifonte – Testemunhos, Fragmentos e Discursos*. Prefácio e tradução de Luis Felipe Belintani Ribeiro. São Paulo : Loyola.
- Brisson, L. (1987), *Platon: Lettres*. Traduction inédite, introduction, notices et notes par Luc Brisson. Paris: Flammarion.
- Campbell, L. E Jowett, B. (1894), *Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Chambry, É. (1933), *Platon: La République*. Paris: Les Belles Lettres. [reimpr. 1975].
- Des Places, E. (1976), *Les Lois*. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres.
- Halliwell, S. (1998), *Plato: Republic 5*. Warminster, Aris & Phillips.
- Iglésias, M. (2001), *Platão. Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, PUC-Rio.
- Nunes, C. A. (1980), *Platão, Leis e Epínomis*. Tradução e notas de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA.
- Pereira, M. H. R. P. (2010), *Platão: A República*. Introdução, tradução e notas de M. H. R. Pereira. 9ª ed. revista. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Prado, A. L. A. de A. (2006), *Platão: A República*. Tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado e revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani. São Paulo: Martins Fontes.
- Rocha, R. (2010), *Plutarco. Sobre a música*. Tradução do grego, introdução e notas de Roosevelt Rocha. Coimbra: Imprensa Universitária.
- Sling, R. S. (2003), *Platonis Rempublicam*. Oxford: Clarendon Press.
- Vegetti, M. (1998), *Platone: La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, v.1.
- Vegetti, M. (2007) *Platone. La Reppublica*. Introduzione, traduzione e note di Mario Vegetti. Milano: BUR.

2. Comentários

- Boter, G. J. (1986), “Thrasymachus and *πλεονεξία*. *Mnemosyne*. Leiden: E.J.Brill, 4 (3-4): 261-281.
- Brancacci, A. (2005), “Musique et philosophie en *République* II-IV”. In: Dixsaut, M. (ed.) *Études sur la République de Platon*. Paris, Vrin p. 89-115.
- Gutglueck, L. (1988), “From *pleonexía* to *polypragmosýnē*: conflation of possession and action in Plato’s *Republic*”, *The American Journal of Philology*, Baltimore, 109(1): 20-39.
- Guthrie, W.K.C. (1981), *A history of Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. v. 4.
- Haddad, A. B. (2003), *Sócrates e Trasímaco: uma discussão acerca do olhar do artífice*. Rio de Janeiro: PPGF-UFRJ, 2003. (Dissertação de Mestrado)
- Kerferd, G. B. (1940), “The doctrine of Thrasymachus in Plato’s *Republic*”, *Durham University Journal*, Durham, 40:19-27.
- Kerferd, G. B. (1981), *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyons, J. (1969), *Structural Semantics. An analysis of part of the vocabulary of Plato*. Oxford: Basil Blackwell.
- Moraes Augusto, M. G. de (1988), “Discurso utópico e discurso mítico: um paralelo entre a *República* e o *Timeu* de Platão”, *Revista Filosófica Brasileira*. Rio de Janeiro, UFRJ, 4 (3): 91-104.
- Moraes Augusto, M. G. de. (1989), *Politeía e dikaiosýnē: uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão*. Rio de Janeiro: PPGF/UFRJT, 286 f. (Doutorado em Filosofia)
- Moraes Augusto, M. G. de (1992), “Les discours utopiques dans la *République* de Platon”. In: Gély, S., *Sens et pouvoir de la nomination*. Montpellier: Publications de La Recherche, CNRS.
- Moraes Augusto, M. G. de (1996), “En busca de la reminiscência: um análisis de la noción de “*λόγος καὶ ἔργον*” en el *Menón* de Platon”. In: Grammatico, G.; Arbea, A. E; Léon, X. P. (eds.), *Búsqueda, aventura, y descubrimiento*. Santiago, Centro de Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana:169-184.
- Moraes Augusto, M. G. de (2010), “O proêmio à Décima Musa. A função proemial do livro I na *República* de Platão”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Buenos Aires:17-43.
- Moraes Augusto, M. G. de (2014), “O discurso cômico no diálogo entre Trasímaco e Sócrates no Livro I da *República*”, *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 23 (34):147-181.

- Pelosi, F. (2010), *Plato on music, soul and body*. Translation by Sophie Henderson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowe, C. (2007), "Socrates vs Thrasymachus in *Republic I*". In: *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge, Cambridge University Press:186-197.
- Untersteiner, M. (1954), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia v.3.
- West, M. L. (1992), *Ancient Greek music*. Oxford: Clarendon Press.