

Representações da Cidade Antiga

*categorias históricas
e discursos filosóficos*

Gabriele Cornelli (Org.)

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE A NOÇÃO DE *DOXA* NO LIVRO II DA *REPÚBLICA*

Preliminary Remarks about *doxa* in the *Republic*, Book II

Carla Francalanci¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é interpretar o Livro II da *República* à luz da passagem 476d a 478e, presente no Livro V. Ao encarar a *doxa* como um meio entre conhecimento e ignorância, apreendendo o que se posiciona entre ser e não ser, Platão reforça o seu caráter eminentemente ambíguo. O presente trabalho apresenta um caminho de leitura do diálogo para buscar pensar essa ambigüidade, mostrando como, por um lado, a noção de verdade construída ao longo da obra somente se evidencia em uma tensão ou confronto com a *doxa*, que aparece assim como sua contrapartida; por outro lado, o diálogo deixa pistas de que a sua própria construção, que se encaminha até a idéia de Bem, marcando-a como seu ponto culminante, não prescinde, a fim de realizar esse encaminhamento, de pertencer, de algum modo, ao âmbito de apreensão próprio à *doxa*.

Palavras-chave: *doxa*, verdade, República, ser, aparecer.

Abstract: This paper presents an attempt of interpreting *Republic* Book II in the light of Book V, 476d to 478e. In this passage, Plato states *doxa* as something between knowledge and ignorance, as the apprehension of whatever there is between being and not being, reinforcing thus its eminently ambiguous character. Through this paper I present a way of reading the appearance of *doxa* in the two first Books of the *Republic* in the sense of stressing this ambiguity. I would like to show how, on the one hand, the notion of truth, built along the dialogue, shows forth only in an explicit tension and opposition with *doxa*, which appears therefore as its counterpart. On the other hand, I would like to follow some traces presented in the dialogue which may tell us that the very notion of truth, which construction takes place along its six first Books, having the Idea of Good as its climax, does not stop belonging, somehow, to the realm of apprehension of *doxa* proper.

Key-words: *doxa*, truth, Republic, being, appearing.

A proposta deste estudo é ressaltar alguns aspectos da *doxa* no modo como eles se fazem presentes no Livro II da *República*. Para realizá-lo, meu ponto de partida consiste em compreender a *doxa* como oriunda, em primeira instância, dos âmbitos do aparecimento e aparência, associando-a assim à problemática da imagem, tema abissal dentro da obra de Platão em geral, e que assume importância crucial nesse diálogo em particular.

Muito antes de uma problematização explícita do termo *doxa*, presente no Livro V (476d a 479c), que conduzirá nesse momento à sua definição, como algo a meio caminho entre saber e não saber, bem como entre ser e não ser, o verbo *dokéo* (em suas várias flexões, *dokei*, *dokeis*, *dokoúnta*, *dokoúsini*) é empregado de maneira abundante ao longo de toda a obra, sendo utilizados como seus sinônimos mais freqüentes *pháinetai*, *éikēn*, *hegētai*. Os dois

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo.

primeiros, em especial, permitem visualizar sua associação ao aparecimento de algo, e a oscilação que esse necessariamente mantém com o que se dá como “mera” aparência, onde começa a se apresentar uma disjunção com relação ao campo do verdadeiro. Trazido para o âmbito discursivo, esse aparecer e aparência se convertem em um “parecer a alguém”, e assim em perspectivação, ponto de vista, opinião.

A pergunta acerca do que é a justiça, condutora de todo o diálogo, é perseguida, especialmente ao longo dos sete primeiros Livros da *República*, em uma inter-relação necessária com o problema da verdade. No Livro VI essa correlação se torna explícita: os filósofos, assim como os pintores, fixando o seu olhar no que é o mais verdadeiro (*alethéstaton*), o belo, o justo e seus contrários em si mesmos, abarcando-os em sua unidade, tomam-no (o mais verdadeiro) como modelo, e assim podem estabelecer aqui as leis concernentes ao belo, ao justo e ao bom. Assim também podem guardá-las e preservá-las, quando essas já se encontram estabelecidas (485c-d), motivo pelo qual a cidade justa tornar-se-á possível somente se uma “pequena” mudança ocorrer: a conversão dos filósofos em governantes ou dos governantes em homens dedicados à Filosofia (485c-d). Contudo, a questão da verdade como fundamento da pergunta pela justiça, é preciso reiterar, se encontra presente desde o princípio do encaminhamento do problema de determinar o que é a justiça, tornando-se aparente em um caminho de explicitação paulatino e crescente ao longo da obra. Nesse caminho, a verdade se vai tornando evidente, em especial nas relações que estabelece com isso que aparece no diálogo como suas tensões, oposições, contrapontos: opiniões, aparências, semelhanças, imagens, enganos, falsidade. Desse modo, a *doxa* se apresenta, em primeira instância, como um outro, que, na explicitação mesma de sua alteridade, nos encaminha para uma melhor visualização disso de que ela é outro: a experiência da verdade.

A *doxa* começa a se fazer presente no diálogo já no Livro I, uma vez que o ponto de partida de toda a investigação que se seguirá é o exame socrático de alguns modos como a justiça é comumente abarcada nos discursos; isso equivale a dizer: trata-se, aí, de um exame de três distintas opiniões acerca da justiça, fornecidas respectivamente por Céfalos, Polemarco e Trasímaco.

O que Sócrates faz, transformando a fala de Céfalos em uma possível definição da justiça e perseguindo em seguida uma definição suficiente junto a Polemarco e a Trasímaco, é pôr tais opiniões em choque, confrontá-las, a fim de que, nesse confronto, possa emergir o que elas por ventura contenham de verdadeiro (Sallis, 2002: 328). Poder-se-ia chamar esse processo de “purificação” das opiniões, que passam a precisar “prestar contas” de si mesmas, investigar-se, sustentar-se frente às objeções socráticas. Tal purificação visa a uma “mudança de estado”, no sentido de que, somente levando uma opinião a uma situação de colapso, pode-se pensar em sair de seu âmbito hegemônico.²

Ao longo da discussão com Polemarco, que apesar do cerco feito por Sócrates à sua posição, sustenta que lhe parece ainda (*émoige dokei*) que a justiça beneficia

² Esperamos, ao final deste escrito, ter ganhado subsídios para responder em que consiste, de modo mais preciso, essa “saída” do campo hegemônico da *doxa*.

os amigos e prejudica os inimigos, Sócrates lança mão de uma distinção que se tornará, ao longo da obra, cada vez mais fundamental: “Dizes que são amigos os que parecem honestos a cada pessoa ou os que são realmente honestos, embora não pareçam? Quanto aos inimigos, minha pergunta é a mesma. (334b-c). Respondendo Polemarco parecer-lhe (*eikós*) que os homens amarão os que tomarem por (*hegétai*) bons e odiarão os que tomarem por maus, Sócrates prontamente associa o campo do *dokein* à possibilidade constante do engano (*hamartánousin*), o qual, se efetivamente ocorrer, converterá a ação conclamada por Polemarco como justa em seu contrário. Isso leva Polemarco a reformular sua posição inicial acerca dos amigos, a fim de resguardá-la, precisamente, do engano da aparência: os que parecem (*tòn dokounta*) valiosos, e o são (*kai tòn ónta*), são amigos. A mesma associação entre aparência e engano será posta em prática, mais adiante, na discussão com Trasímaco: se os governantes podem se enganar quanto ao que lhes parece ser mais conveniente, a definição fornecida por Trasímaco torna-se vacilante, e o justo será então tanto a conveniência do mais forte quanto, no caso de engano, seu contrário.

Desse modo, o Livro I lança para a investigação uma meta que ela não deverá mais perder de vista: começa a se fazer sentir a necessidade de separar, de discriminar os campos de ser e de aparecer, a fim de que um discurso verdadeiro acerca da justiça possa então ter lugar.

O Livro II principia, precisamente, com a retomada explícita dessa disjunção por parte de Gláucon: “Sócrates, tu queres que paerça que nos persuadiste ou, de verdade, queres persuadir-nos de que é absolutamente melhor ser justo que injusto?” (357a-b). No intuito de separar de maneira mais nítida parecer e verdade acerca da justiça, Gláucon e, na seqüência, Adimanto, propõem a Sócrates retornar, o primeiro à argumentação de Trasímaco e ao elogio da injustiça, o segundo à sua contrapartida, o modo como comumente se discursa e o que ordinariamente se argumenta em favor da justiça. Assim, ambos propõem que a discussão, em sua retomada, parta, novamente, do plano da *doxa*. Contudo, alertados para o problema da possibilidade constante de disjunção entre aparência e verdade, posta por Sócrates no Livro I, ambos os discursos serão efetuados em uma situação de distanciamento com relação à *doxa*, trazendo tais opiniões ao discurso apenas para que Sócrates possa, ao final, mais contundentemente refutá-las.

O elogio à injustiça, realizado por Gláucon, traz alguns elementos cruciais para esta investigação. Em primeiro lugar, a imagem do anel de Gíges nos põe diante de uma dimensão fundamental à relação entre verdade e aparência, uma vez que, ao dar ao homem a possibilidade da invisibilidade, e assim de um agir que permite que se permaneça inaparente enquanto agente, ela nos abre à questão da verdade e do aparecimento por meio de sua contrapartida; o mito nos apresenta, assim, a dimensão do *lanthánein* como determinante na experiência da verdade. Segundo esse discurso, somente furtando-se completamente à dimensão do aparecer e, desse modo, às opiniões ou considerações públicas a respeito de qualquer ação, poderiam emergir verdadeiramente a justiça e a injustiça. De acordo com a argumentação seguida, em última instância, uma vez

removida radicalmente a possibilidade do aparecimento da verdade, tudo o que restaria seria a injustiça, no sentido de que nenhum homem agiria justamente se tivesse total certeza de não ser descoberto e julgado por seus semelhantes.

Em segundo lugar, a separação entre o justo e o injusto, tomados em seu sentido mais pleno, acabado, perfeito, reside, precisamente em uma separação radical, a ser operada em ambos pelo discurso que pretende distingui-los, entre ser e aparecer. Para que o injusto possa ser perfeitamente injusto, é preciso que sua injustiça se encubra e ele tenha liberdade de ação, mantendo sua aparência e reputação de justo. Ao contrário, aquele que é perfeitamente justo deverá sê-lo somente por amor à justiça; desse modo, deve-se retirar dele qualquer ganho que lhe pudesse advir de uma boa reputação; nesse sentido, é preciso lhe deixar a aparência de ser injusto ao extremo, fazendo com que ele sofra todas as punições devidas ao cúmulo da injustiça. Essa separação radical entre ser e aparecer permite mesmo a Gláucon dizer que, a partir da visão de ambos, seria possível afirmar que o injusto cuida, em seus afazeres, da verdade e não vive segundo a aparência (*doxa*), uma vez que o que deseja não é parecer injusto, mas sê-lo de fato (362a).

O discurso de Adimanto se impõe no sentido de, expondo a contrapartida do apresentado por Gláucon e trazendo agora os discursos feitos ordinariamente no sentido de louvar a justiça contra a injustiça, tornar o sentido do exposto por seu irmão ainda mais claro (362e). Segundo relata Adimanto, nos discursos de exortação feitos pelos pais aos seus filhos, aqueles louvam a justiça devido à boa reputação (*eudokiméseis*) que advém aos que parecem ser justos, reputação que lhes granjeia na pólis cargos e alianças (363a). Desse modo, trilhando a mesma via que seu irmão, da radicalização da separação entre verdade e aparência no tocante à justiça, Adimanto mostra que o elogio corriqueiro da justiça não é mais do que o elogio do renome trazido por sua aparência.

No plano dos dizeres comuns, o discurso que faz o elogio à injustiça e o que louva, ao contrário, o justo, se encontram assentados sobre um mesmo fundamento: a *doxa* – o aparecimento que, convertido em aparência, comanda as opiniões e concede o renome – como o que verdadeiramente regula os valores, hierarquias e ações no interior da pólis. Fundando-se na *doxa*, encarando-a a partir da cisão entre ser e aparecer, e trazendo à fala seu acontecimento máximo, como o brilho da fama de que a aparência pode, alcançando sua plenitude, revestir-se, esse discurso termina convertendo-se em seu contrário e, como o anterior, fazendo o elogio da injustiça. No entanto, a questão da ocultação dessa última em prol da aparência de justiça será radicalizada por Adimanto: far-se-á preciso mesmo perseguir o *lanthánein* como uma via condutora da ação, resguardando-se através de associações e confrarias, e aprendendo a nela prosseguir, aperfeiçoando-se com os mestres de persuasão (365d). Com relação aos deuses, último empecilho a esse caminho, uma vez que diante deles é impossível se furtar ao aparecimento do que verdadeiramente se é, os discursos corriqueiros buscam mostrar, uns, que eles não existem; outros, que eles não se ocupam das ações humanas; por fim, outros ainda ensinam que, mesmo existindo e se ocupando da vida humana, eles podem, contudo, ser abrandados e persuadidos com sacrifícios e oferendas.

O discurso de Adimanto termina, pela agudização da separação entre ser e aparecer, com uma exortação a Sócrates, de que discorra acerca do que são o justo e o injusto em si mesmos, afastando de sua fala, radicalmente, nesse intuito, o plano da *doxa*, sob pena de, realizando o elogio à aparência, terminar por louvar, a um só tempo, o ser injusto e a sua ocultação (367b-c).

Contudo, gostaríamos de apontar para um contra-movimento a essa separação ou cisão radical, que roga ao discurso filosófico alijar a *doxa* de qualquer imbricação ao âmbito do verdadeiro. Tal contra-movimento se encontra presente ao longo do próprio diálogo, mostrando-se, mais do que por definições ou explanações diretas, por acenos ou indícios. Conforme apontamos, o ponto de partida de Sócrates no Livro I são as *doxai*, o que comumente parece aos homens ser o justo e o injusto. Essa via é afirmada por Sócrates, no entanto, de maneira impositiva, quando, instado por Trasímaco a que diga o que é a justiça sem recorrer às denominações usuais, como o proveitoso, o conveniente, o benéfico, Sócrates se diz incapacitado de responder, tal como se alguém fosse instado a responder o que é doze, sem que lhe fosse permitido dizer ser esse duas vezes seis, nem três vezes quatro, nem seis vezes dois, nem quatro vezes três. Diante do furor de Trasímaco, que nega a semelhança do exemplo, Sócrates pergunta: “Então, mesmo que não seja o mesmo, se assim parece àquele que está sendo interrogado, crês que ele deixaria de responder aquilo que lhe parece, quer o proibamos, quer não?” (337c). Na seqüência, ao inquirir Trasímaco se Sócrates pretendia, então, dar como resposta um dos termos interditos, Sócrates responde: “nada haveria de estranho, se depois de refletir essa fosse a minha decisão...”. Sócrates parece, nessas passagens, afirmar não apenas que suas próprias considerações pertencem a esse campo – como de fato explicitará em um momento crucial, às vésperas de apresentar o seu discurso sobre o Bem (506b-c) –, mas que esse é, efetivamente, um lugar onde aparecimento e verdade se imbricam, e que é preciso responder segundo o que parece ser verdadeiro ao interrogado, sendo esse, mesmo, o único ponto de partida no caminho do conhecimento. Prosseguindo na discussão com Trasímaco, passando a questioná-lo, Sócrates pede assim que esse não responda *parà doxan*, contra ou ao largo de seu “verdadeiro” parecer ou opinião. O que gostaria de ressaltar a partir desses exemplos é: pretendo apontar essa outra posição frente à *doxa* não apenas como um ponto de partida, que deverá ser abandonado no prosseguimento de um caminho da verdade, mas como, em certa medida, o próprio caminho, ou, ao menos, um componente positivo na construção desse caminho.

Há uma passagem no discurso da Adimanto que pode talvez esclarecer esse posicionamento. Ele pergunta que possibilidade há para um jovem, diante de tantas e tamanhas evidências em contrário, de preferir a justiça contra a injustiça. E afirma: a menos que, devido a uma natureza divina (*theia phýsei*), um homem despreze a injustiça ou, aprendendo a conhecê-la, dela se abstenha, ninguém será justo voluntariamente. É importante salientar o contraponto estabelecido entre essa natureza, por um lado, e o aprendizado ou conhecimento do que ela é, por outro. Contudo, parece ser essa mesma “natureza divina”

que norteia o caminho de ambos os irmãos em sua busca de uma definição suficiente para a justiça, como quando Gláucon, ao apresentar o plano pelo qual irá desenvolver seu discurso em prol da injustiça, singelamente afirma: “A mim parece que não é assim...” (358c). Será exatamente esse componente divino que Sócrates exaltará, a partir de um verso referente à linhagem de Gláucon, que a caracteriza como *theïon génos*, afirmando ser preciso a ambos os irmãos ter uma disposição muito divina, se puderam permanecer não convictos quanto a ser a injustiça preferível à justiça, mesmo sendo capazes de discorrer dessa forma sobre ela (368b).

Como denominar essa convicção que impulsiona para a verdade, mesmo a despeito de todas as evidências em contrário, e que se mostra como necessariamente anterior a um aprendizado ou conhecimento acerca da natureza da justiça em si mesma? O único termo de que dispomos parece ser, com efeito, *doxa*. Ela se faz, assim, presente na *República*, juntamente com os sentidos de que nos ocupamos previamente, como potência condutora, como força sem mediação que, participando diretamente da verdade, ainda que, a princípio, sob a forma de propensão ou tendência, para ela nos pode conduzir. Ela se faz, assim, o próprio crivo segundo o qual julgamos a verdade e falsidade de algo antes que o tenhamos aprendido. Isso equivale a dizer: a *doxa* pode também ser pensada como assumindo, nesse diálogo, uma correlação imediata, instantânea com a verdade, como o que lhe faculta acesso antes da instauração do conhecimento como procedimento ligado, como saber mediado e, desse modo, sempre necessariamente posterior. Assim, todo o percurso trilhado por Sócrates juntamente com seus interlocutores terá como condutor principal o parecer, a aparência, aquilo que a alma apreende, de saída e subitamente, como verdadeiro.

Bibliografia

- Dixsaut, M. (2003). *Contre Platon 1 - Le Platonisme Devoile*. Paris: Vrin, 1994.
- Fussi, A. (2007). Inconsistencies in Glaucon's account of justice. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, v. 24, n. 1, 43-69(27).
- Hyland, D. A. (1998). *Finitude and Transcendence in The Platonic Dialogues*. Nova York: Suny Press. (Suny Series in Ancient Greek Philosophy)
- Penner, T. (2005). Platonic Justice and What We Mean by “Justice”. in *The Internet Journal of the International Plato Society*. March 2005. Disponível em: <<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/IMG/pdf/Penner.pdf>>. Acesso em: 19 ago. 2009.
- Platão. (2000). *República* (Livros VI e VII). Lisboa: Didactica, 2000.
- Platão. *A República*. (2006). Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes.

- Plato. (1994). *Republic*. Books I-V. Translated by Paul Shorey. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Plato. (1994). *Republic*. Books VI-X. Translated by Paul Shorey Cambridge and London: Harvard University Press.
- Plato. (1999). *Ethics, Politics, Religion, And The Soul*. Edited by Gail Fine. Oxford: Oxford University Press. (Oxford Readings in Philosophy, v. 2)
- Sallis, J. (2002). *Being and Logos*. Reading the Platonic dialogues. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.