

Os dois “caminhos” da *República* de Platão

The two “paths” of Plato’s *Republic*

ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA¹

Resumo: Em certas passagens da *República*, o personagem Sócrates se refere a um outro caminho, mais longo, alternativo e que não é tomado por ele e seus interlocutores na presente discussão (435c-d; 504b-505a). Este caminho seria aquele que possibilitaria alcançar os objetivos definidos no texto: i) contemplar as coisas mais belas [sc. as quatro virtudes, justiça, coragem, sabedoria e temperança], fazendo-as claramente vistas (504b1-3); e ii) alcançar o fim do maior e mais importante estudo (504d2-3), que é a Ideia do Bem (504e4-505a2). Mas o que seria esse caminho? O que teria que ser feito pelo filósofo para chegar a tais valiosas e imprescindíveis realizações? E, além disso, qual seria o *status* do outro caminho, o “mais curto”? Isto é, que valor possuiria o percurso analógico que é deveras atravessado pelos personagens no debate encenado na obra?

Palavras-chave: Caminho. República. Platão.

Abstract: At some moments of *Republic*'s discussion, character Socrates reports an other, longer and alternative way, which is not followed by him and his interlocutors at present (435c-d; 504b-505a). This would be the way needed to attain the aims pointed out in the text: i) to look on the most beautiful things [sc. the four cardinal virtues, justice, bravery, wisdom and temperance], making them clearly seen (504b1-3); and ii) to reach the goal of the major and most important study (504d2-3), the Idea of Good (504e4-505a2). So what could be this path? What would be necessary to be made by the philosopher to attain such as precious and indispensable achievements? Besides, what could be the *status* of the other way, the “shorter” one? That is, what value could have the analogical route through which dialogue's characters really undergo in their investigations?

Keywords: Path. Republic. Plato.

1 Do que falamos: um “alvo”, dois “caminhos” possíveis

Após a refutação de Trasímaco, o livro II da *República* inicia por larga exposição de Glauco e Adimanto para justificar porque esta refutação não foi satisfatória. Finda a exposição, os interlocutores fazem um pedido a Sócrates: para, valendo-se de todos os meios possíveis, não interromper a discussão, mas examinar o que é cada uma, a Justiça e a Injustiça (cf. *panti trópoi [...] mē aneînai tòn lógon, allà diereunésasthai ti té estin hekáteron*, 368c4-6²). Este é o ponto de partida, o declarado objetivo inicial de toda a subsequente “pesquisa” (*zētēsis*, (368c7; d2) na casa de Polemarco. Para acertar este alvo, o texto da *República* fará alusão a dois caminhos em tese possíveis de serem

¹ Possui Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, 2003), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU, 2012) e é Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP, desde 2012). Tem experiência no magistério de Filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro. E-mail: andrebragart@yahoo.com.br

² Todas as referências minhas a passagens de diálogos platônicos, salvo determinação em contrário, são referências à *República*. Todas as traduções, salvo disposição contrária, são do autor do artigo.

percorridos: o caminho que de fato é seguido no diálogo (435d1-2; 504d7), e um outro caminho, maior e mais demorado, no qual os personagens não chegam a realizar uma incursão (435d3; 504b2; c9). Vejamos a caracterização de ambos, começando pelo mais longo.

2 O caminho mais longo

Este é chamado de o “outro caminho, maior e mais demorado” (*álle* [...] *makrotéra kai pleíon hodòs*, 435d3), e também de “a outra volta, maior” (*álle makrotéra* [...] *períodos*, 504b2; c9). Ao contrário do caminho mais curto, o mais longo não possui, nas alusões do livro IV e VI, uma explicitação do que ele de fato seja. Seus resultados, contudo, são expressamente estabelecidos. Ele alcançaria “rigorosamente” (*akribòs*, 435d1) o(s) objetivo(s) anunciado(s) no Livro VI: contemplar as coisas mais belas [sc. as quatro virtudes, justiça, coragem, sabedoria e temperança, 504a5-6], fazendo-as claramente vistas (504b1-3). Nisso obviamente pode ser considerado incluído aquele mencionado exame do que seja a justiça e a sua ausência, cuja necessidade de realização no Livro II foi o ponto de partida de tudo o que sobreveio. Além disso, o tal caminho “mais longo” também possibilitaria alcançar o fim do maior e mais importante estudo (504d2-3), que é a Ideia do Bem (504e4-505a2). Mas o que seria exatamente este caminho? Que percurso o filósofo precisaria percorrer para alcançar estes objetivos apresentados no Livro VI, as virtudes e o Bem, os quais o texto do diálogo estabelece como indissociáveis do verdadeiro exercício da filosofia e imprescindíveis para o governo da cidade (504a5-506b2)?

A questão de qual seria o “caminho mais longo” anunciado na *República* sempre moveu os trabalhos acadêmicos. Aparentemente seguindo a sugestão de Adam (2009, vol. II, p. 48), Mitchell Miller, em seu instigante estudo, defende que “como Sócrates apresenta isso em [*República* VI] 504c *et. seq.*, o “caminho maior” é o processo educacional que aperfeiçoará o guardião da cidade, elevando-o ao estatuto de rei-filósofo” (2007, p. 31), processo esse o qual está descrito ao menos parcialmente no Livro VII. Esta também é a posição de Vegetti (2003, p. 603 *et seq.*). A princípio, esta assunção parece problemática. Como mencionei acima, as duas expressas alusões ao “caminho mais longo” no diálogo (435d; 504b-d) tratam-no como um caminho em tese possível para o tipo de pesquisa levada a cabo entre aqueles personagens que ali debatem sobre a justiça. Portanto, se este caminho fosse um processo de formação para quase uma vida inteira, inciando-se na infância e encerrando-se por volta dos 50 anos, após duras décadas de testes, estudos e experiências práticas (536d-540b), então este percurso não poderia nunca ser percorrido por Sócrates, Glauco e Adimanto, os quais nem foram iniciados nessa educação através deste processo, nem vivem na “cidade bela” descrita na obra (*kallípolis*). Por outro lado, a atenção aos já mencionados resultados prometidos para o “caminho mais longo” - a “visão” ou pleno conhecimento das virtudes e da Forma de Bem (504b1-3; 504d2-3; 504e4-505a2) - indicam que, ainda que nos cause espécie, a posição de Vegetti e Miller pode mesmo

estar com razão. De fato, ao demorado percurso de formação descrito no livro VII, chamado de “jornada dialética” (532b4), é atribuído o poder de fazer com que aqueles que o atravessam:

a) sejam forçados a se voltarem para o maior estudo, a contemplação da Ideia de Bem, conhecendo-a suficientemente (519c-d);

b) contemplem a verdade das coisas belas, justas e boas (520c);

c) vejam mais facilmente a Ideia de Bem, por terem as almas forçadas a voltarem-se para o “lugar” desse ente inteligível (526e);

d) tenham as almas atraídas para a verdade e para as “alturas” dos entes inteligíveis, posto que a geometria e matemáticas (que fazem parte dessa educação) são conhecimentos desses entes eternos – ao contrário da discussão de Sócrates com Glauco e Adimanto, a qual, não tendo tomado o caminho “mais longo”, que é dita operar no nível “de baixo” (527b);

e) cheguem ao “limite” do inteligível, i.e., a Ideia de Bem (532a-534b);

Nesse sentido, quando Sócrates apresenta no Livro VII o alcance do processo educacional de formação do dialético, percebemos que estamos diante dos mesmos resultados anunciados, nos livros IV e VI, para aquilo que foi chamado de “caminho mais longo”. E, conforme eu já disse, dentro desses resultados obviamente podemos considerar incluído aquele objetivo-ponto-de-partida de toda a pesquisa, o conhecimento do que seja a justiça e a sua ausência (368b6; c4-6). Aqui, uma objeção poderia ser feita: contra a identificação proposta por Miller, poderia ser arguido que o fato de o “caminho mais longo” e o processo de formação do dialético possuírem os mesmos resultados finais não necessariamente implicaria que eles fossem o mesmo caminho. Afinal, o diálogo, em seus momentos diferentes, poderia estar se referindo a dois modos de chegar aos mesmos resultados. Entretanto, a atenção ao próprio texto da *República* elimina essa possível contestação. A alusão no livro IV ao “caminho mais longo” não menciona a possibilidade de se obter os seus anunciados resultados de outro meio (435c9-d5). Já a alusão no livro VI exclui abertamente essa possibilidade, tratando-o taxativamente como o único modo de obtenção do conhecimento da Ideia de Bem: “[...] é preciso àquele [sc. o candidato a dialético] seguir pela volta maior [...], ou *jamais* alcançará o fim do maior e mais importante estudo [...] a Ideia de Bem [...]” (*República*, 504c9-d3; 505a2 – grifos nossos).

Sobre este ponto, então, sou obrigado a reconhecer, Miller está certo: se é para se levar a sério este caráter de *exclusividade* concedido pelo personagem Sócrates, a longa “jornada dialética” do livro VII, o processo educacional de formação com décadas de duração, é mesmo o “caminho mais longo” anunciado nos livros IV e VI, que conduziria a uma “visão clara” do Bem e das virtudes. O Livro VII, de fato, deixará claro que o alcance desse fim do “estudo maior” de que se falou no Livro VI, por um lado, é o ápice supremo da longa jornada, e por outro, de modo algum vem a ser o

termo dela:

[SOC. (falando nos termos da imagem da caverna)] É nossa tarefa, portanto, forçar os de melhor natureza dentre os habitantes a voltarem-se para o estudo – aquele que anteriormente dissemos ser o [estudo] mais importante –, [forçando-os] a contemplar o Bem e a realizar aquela subida, e quando, estando no alto, já [o] tiverem contemplado suficientemente, devemos não lhes permitir o que agora estamos permitindo [...] permanecer lá e não querer descer de volta para junto daqueles prisioneiros [...] [posto que devem fazê-lo para serem] como os chefes e os reis dos enxames de abelhas, depois de [através de toda a formação recebida terem] contemplado a verdade a respeito das coisas belas, justas e boas (PLATÃO. *República* 519c8-d5; 520b5-c6).

Essa mesma relação, que une os objetivos do caminho mais longo do livro VI com a jornada do VII, novamente virá a ser formulada no final desse livro (539e-540b). Assumindo então a equiparação entre este processo de formação do livro VII e o “caminho mais longo” referido nos livros anteriores, o problema que o exegeta tem que encarar passa a ser outro: o que vem a ser e que valor tem o caminho efetivamente utilizado no diálogo por Sócrates e seus companheiros? Qual é o *status* do caminho seguido na *República*, o caminho mais curto, e quais as razões para ele ter sido a direção escolhida?

3 O caminho mais curto: o caso das virtudes

Na busca pelas virtudes, o caminho “agora utilizado” pelos debatedores na casa de Céfalo (435d1-2; 504d7) é o “mais fácil” (368e7-8) de ser percorrido, presumivelmente o mais curto (por oposição ao “mais longo”), e será “de importância crucial no diálogo como um todo” (BLÖSSNER, 2007, p. 345). Diante da caracterização que recebe no diálogo, eu vou chamar esse caminho (por falta de terminologia melhor) de “Método de Prova por Analogia Testada”. A noção de “método” ou “caminho” é textual (cf. *hodós*, 435a4; *methodoi*, d1), bem como a noção de “prova” (segundo o sentido pré-aristotélico para *apódeixis*, 504b4). A noção de “analogia” deve-se ao claro uso de um modelo imagético traçado para explicar algum(ns) aspecto(s) de um objeto de estudo, objeto este que precisa comportar alguma semelhança com seu modelo imagético no que tange ao(s) aspecto(s) estudado(s) (cf. 369a2; 435a7-b3). No caso deste caminho mais curto seguido no diálogo, ele se inicia com o problema de se saber como a justiça surge na alma individual. Com o argumento das letras grandes e pequenas, decide-se primeiro descobrir como a justiça surge num objeto análogo à alma, a cidade (368c-369a). Uma real semelhança entre a alma e a cidade, portanto, é absolutamente necessária para essa analogia “funcionar”, de modo que a necessidade de “provar” essa semelhança acaba por determinar precisamente a quarta característica do método: a noção de “teste”. Realmente, o percurso analógico da alma-cidade é perpassado pela ideia de

que se deve testar ou averiguar se a analogia é conveniente, i.e., se a imagem é apropriada ao original pela existência de semelhança entre ambos *no que tange ao aspecto que a analogia pretende explicar*³. Ora, o mero fato de haver essa noção de “teste” indica que os personagens consideram como real ao menos a possibilidade de essa semelhança não ocorrer:

[...] penso que seria muita sorte desse modo [poder] observar as [letras] pequenas depois de ter lido primeiro aquelas [sc. as letras grandes], *se ocorrer de elas serem as mesmas [letras]* (PLATÃO. *República* 368d7- grifos nossos).

[...] se assim quiserdes, pesquisaremos primeiro nas cidades o que isso é [sc. a justiça]; depois, do mesmo jeito, observaremos [isso] também em cada um [sc. indivíduo], observando a semelhança do maior na forma do menor (*Idem*, 369a3; - grifos nossos).

[...] mas se acaso isso [sc. a justiça] aparecer como alguma coisa diferente no indivíduo, tiramos a prova retornando à cidade [...] (*Idem*, 434e5-435a1 - grifos nossos).

Concorde a essa possibilidade de não haver semelhança, parece bem marcada no diálogo uma certa possibilidade de a analogia alma-cidade não contribuir no conhecimento buscado das virtudes (“talvez”, 368e7; “esperança”, 369a9; “tentar”, b2; “não o afirmemos com toda segurança”, 434d2; “talvez”, 435d4, “nosso sonho, aquilo que hipotetizávamos”, 443b7-8, “penso não estarmos completamente enganados”, 444a6, etc). Mas eu dizia que o método seguido tenta “testar” essa semelhança. Como então se dá o “teste”? Nos livros II e III, havia se verificado que a cidade justa possuía três partes (369b-375c; 412b-415c) e, no livro IV, que a justiça consistia num tipo de relação entre essas partes (433a-434c). Para a analogia alma-cidade “funcionar”, seria necessário, de início, verificar se também a alma possuía o mesmo número e os mesmos tipos de partes. E em 436a-444a supostamente é realizado esse “teste”: a partir do chamado “Princípio de Não-Contradição” da *República* (436b-437a), é “provado” que a alma possui, assim como a cidade, três partes – prova essa sobre cuja legitimidade não discorrerei (para maiores discussões, ver VEGETTI, 1998). Por ora, a mim importa manter que o caminho utilizado no diálogo para a busca das virtudes é o Método de Prova por Analogia Testada, através dessa famosa e controversa analogia da cidade e da alma (WILLIAMS, 1973; BLÖSSNER, 2007), e desse “teste” de sua aplicabilidade. É interessante notar que o uso deste modelo analógico, que aparece dramaticamente no texto “apenas” para auxiliar a “ver” a justiça (a qual supostamente

³ Discordo, portanto, de Blossner quando o comentador diz que, após Sócrates tratar inicialmente a semelhança entre alma e cidade como uma hipótese a ser submetida a “teste” (368c-369b), o personagem mudaria sem motivos seu posicionamento (434e *et seq.*), passando a tratar esta semelhança como “um fato assegurado” (BLÖSSNER, 2007, p. 347-348). Parece-me que ao comentador escapou o fato de o personagem entender que ele conseguiu “provar” esta semelhança em 436a-444a, embora eu concorde com Blossner que nem todos os aspectos pretendidos dessa semelhança Sócrates conseguiu “provar”...

seria mais facilmente visível na cidade do que no indivíduo), determinará virtualmente toda sequência argumentativa da obra. Os resultados obtidos na discussão encenada na *República* por esse caminho da testada analogia alma-cidade, no que tange à “caça” das virtudes, também estão claramente expressos no texto: esse método jamais alcança rigorosamente o(s) objetivo(s) pretendido(s) (435d1-2; 504b), porém *apenas um resultado satisfatório para o momento* (435d4-9), mas que deixa a desejar (504b3-c4), a saber: uma “*imagem*” da Justiça (443c4-5), um “*esboço*” das virtudes (504d6), que “*auxilia*” a encontrar a Justiça (443c4), mas que de modo algum é o conhecimento da Justiça mesma.

Todavia, é legítimo lançar contra essas minhas observações a seguinte questão: se um tal grau de precariedade é notável no emprego da analogia, por que então esse maciço uso desse recurso no diálogo? Do livro II em diante, a argumentação da *República*, em grosseira simplificação, não poderia mesmo ser descrita como um “enorme” caminho “mais curto”, enquanto uma costura de imagens e analogias (raças de metais e “classes” na cidade; nau e estado; ondas e opiniões contrárias às vigentes (“paradoxais”); sol e Bem; segmentos numa linha dividida e estados da alma; caverna e existência humana; zangão e homem oligárquico; etc)? Mas então por que esse é o caminho escolhido? E por que, a despeito de todas as limitações – dos quais, conforme as passagens acima referidas, tanto o autor Platão quanto seu personagem principal mostram estar perfeitamente cientes – esse caminho é escolhido?

4 A escolha desse tipo de caminho

Para Miller, a escolha do caminho mais curto justifica-se pelo fato de o personagem Sócrates restringir seu discurso àquilo que seus jovens interlocutores são capazes de entender, porque “eles não experimentaram a [...] educação que Sócrates prescreve” no livro VII (2007, p. 310). Para o comentador (2007, p. 315), o percurso analógico, inicialmente com a analogia alma-cidade, posteriormente com muitas outras, especialmente o Sol, Linha Dividida e Caverna, é o único que Glauco e Adimanto seriam capazes de percorrer, uma vez que eles não passaram pelo processo educativo aludido após a narrativa da Caverna (536d-540b). E com isso eu estou de pleno acordo. Porém, o que eu considero insustentável na posição do comentador é a sua insistente e constante insinuação de que o personagem Sócrates, caso estivesse dialogando com outro tipo de interlocutor, seria capaz de fornecer um outro tipo de discurso, não indireto e não analógico, que proveria satisfatória e não provisória explicação daquilo de que trata (MILLER, 2007, p. 310; 311; 315-316). E meu único argumento para me contrapor a isto será o mesmo argumento que o próprio Miller utilizou para excluir Glauco e Adimanto da possibilidade desse grau de entendimento: Sócrates *também* não foi submetido a todo o processo de formação que ele prescreve, i.e., ele também não recebeu a educação para ser um “dialético” numa “*kallípolis*”. Logo, se tivermos em mente nossas conclusões anteriores, e o caráter de “exclusividade” do caminho mais longo no alcance de seus objetivos,

podemos concluir que Sócrates também é incapaz de fornecer um discurso diferente e de percorrer um caminho diferente do que ele percorreu. Disso, o filósofo dá provas suficientes, reiteradamente alegando falta de “forças” e de real conhecimento para dar explicações diretas, suficientes e realmente satisfatória sobre estes temas: Sócrates apenas provê explanações “satisfatórias para o momento” (435d4-9). Na minha opinião, qualquer exegeta que aposte no contrário – i.e., que este personagem possui esta capacidade que alega não possuir -, precisa então dar uma explicação mais razoável do que a mera alegação de “ironia” para todas as passagens do texto que apontam para a realidade dessa incapacidade: 505a5-6; 506c2-3; 506d6-507a6; 509c3-10; 533a4-5; etc. Exceção feita apenas a *República* 533a1-4, talvez o único momento dessa conversa em que Sócrates de fato diga que a causa da limitação de seu discurso é a incapacidade de Glauco, e não a sua própria: “Não serás capaz de continuar a acompanhar-me, caro Glauco [...]”. Todavia, neste ponto da discussão o objeto do discurso não é a *Forma de Bem e as virtudes, que eram os objetos de todo o analógico “caminho mais curto” percorrido na obra*, mas sim a pormenorização do modo pelo qual se dá o “poder” da dialética, e a descrição de quantos “tipos” ela possui e de seus “métodos” (*ho trópos tês toû dialégesthai dynámeos, kai katà poîa dè eídē diésteken kai tînes aû hodoí*, 532d8-e1). Sobre aqueles dois outros objetos, esta é a minha posição: o caminho “mais curto” (o método de analogia e imagens) não é apenas o único que os personagens irmãos de Platão poderiam percorrer; ele é também o único que o próprio Sócrates pode. Senão, de que outro modo deveríamos interpretar suas próprias palavras que introduzem a exposição da analogia do Sol?

Contudo, pessoas bem-aventuradas [...], o que é o Bem em si, por agora, deixemos estar – pois ele me parece [ser] bem mais do que, ao menos, aquilo que seria alcançado segundo o presente impulso: a minha opinião no momento [sobre ele] [...] (PLATÃO, *República* VI 506d8-e3).

5 Considerações finais: o atalho suado

Perante a virtude, os deuses imortais puseram o suor; e uma estrada longa e íngreme até ela (HESÍODO. *Trabalhos e Dias*, 289-290).

[ADIM.] “Perante a virtude, os deuses puseram o suor” e um caminho longo, áspero e íngreme (PLATÃO. *República* 364d2-3).

[SOC.] E se [...] o arrancassem dali à força e o fizessem subir a subida áspera e íngreme, e não o deixassem fugir antes de arrastarem até a luz do Sol [...]. Quanto à subida ao [lugar] superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma à região inteligível, não enganarás a minha esperança. [...] pois é no limite do cognoscível que se avista, a grande custo, a Ideia de Bem. [...] (*Idem*. 515e6-8; 517b4-c1).

O caminho mais curto sobre as virtudes, ainda que levando a um resultado

descrito no texto como em última análise insatisfatório (504b3-c4), é aceito: a realização do “teste” da aplicabilidade da analogia da cidade com a alma parece garantir aos personagens que o resultado desse método, ainda que seja apenas uma imagem esboçada (443c4-5; 504d6), é uma “boa” imagem, i.e., é uma que guarda uma semelhança com o original. De fato, isto parece ser indicado no texto, quando é dito que este resultado imagético alcançado, ainda que não corresponda mesmo ao conhecimento das virtudes, “auxiliaria” no alcance de um (futuro e desejável) conhecimento efetivo delas (443c4). Esta “aceitação” dos personagens do alcance deste percurso analógico sobre as virtudes parece ainda estar bem atestada no final do livro IV (444a; 445b).

Já o caminho que levaria a um conhecimento efetivo das virtudes, realmente, este é um “outro” caminho, “mais longo”, mais “áspero” e mais “íngreme”, que não pode ser seguido nem por Glauco, nem por Adimanto, nem por Sócrates. Esse caminho seria uma jornada, uma difícil jornada para a vida inteira, e só através dele estes anunciados conhecimentos poderiam ser alcançados. Nesse sentido, nosso Sócrates do Livro VII então é esse paradoxal personagem, que não pode alcançar inteiramente estes objetivos, que não percorreu este caminho, mas que é capaz de pintar uma imagem magistral sobre ele, e que é capaz de indicar a qualidade de algumas etapas desta jornada e o teor dos sucessos da mesma. Que sabe não ter conhecimento real sobre estes “alvos” superiores, que sabe que seu próprio discurso imagético-analógico é insuficiente, e que, em suma, sabe que ele definitivamente não é o “dialético” descrito no Livro VII – como parece admitir, com uma sobriedade arrebatadora:

[SOC.] E acaso também chamas “dialético” aquele [homem] que apreende de cada coisa o *lógos* da essência? E aquele que não for capaz disso, não dirás que quanto menos for capaz de dar o *lógos* para si mesmo ou para outrem, menos adquire compreensão sobre esta mesma coisa?

[GLA.] Pois como falar de outro modo?

[SOC.] Ora, e não é exatamente do mesmo modo em relação ao Bem? Aquele que não for capaz de *delimitar pelo lógos a Ideia de Bem, separando-a de todas as outras [Ideias]*, e, como se estivesse em batalha, avançar atravessando todos os exames de refutação, entregando-se ardentemente ao examinar não segundo a opinião mas segundo a essência, e, em todos estes [exames de refutação], atravessá-los carregado em cima de um *lógos* infalível – a este [homem] assim [sc. incapaz dessas coisas], dirás que nem é capaz de conhecer o Bem em si, nem qualquer outro bem, mas se alcança alguma imagem, [é um] alcançar pela opinião e não pelo conhecimento, e que passa a vida a dormir e a sonhar [...].

[GLA.] Por Zeus, tudo isto eu afirmarei com toda certeza! (PLATÃO. *República* 534b3-d2 – grifos nossos).

Talvez o personagem Sócrates estivesse tentando passar uma mensagem do seguinte tipo: “perante a virtude e o Bem, os deuses puseram uma longa, íngreme e árdua jornada. Não a segui, e desses alvos não possuo de fato conhecimento. Mas posso apontar a direção. Posso mostrar um atalho (caminho “mais curto”). Posso... desenhá-lo”. Se, acaso, tocando estes entes superiores através de imagens, pode-se dizer, à luz da citação acima, que ele próprio, Sócrates, estava “a sonhar”, certamente que foi um sonhar muito trabalhoso, um sonhar árduo, suado, e pra lá de dificultoso... como, aliás, não poderia mesmo deixar de ser: [Glauco:] “Talvez, Sócrates, seja verdadeiro o ditado que *as coisas belas são difíceis*” (435c6-8).

Referências bibliográficas

- ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam. Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. I.
- _____. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam. Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. II.
- BLÖSSNER, N. The City-Soul Analogy. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: CUP, 2007.
- MILLER, M. Beginning the “Longer Way”. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: CUP, 2007.
- VEGETTI, M. “Introduzione ai libri II e III”. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri II e III. Napoli: Bibliopolis, 1998.
- _____. “I filosofi a scuola e la scuola dei filosofi. In PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 603-624.
- WILLIAMS, B. The analogy of city and soul in Plato's Republic. In: FINE, G. (ed.). *Plato 2. Oxford Readings. Ethics, Politics, Religion an the Soul*. Oxford: OUP, 1999 (1973).

Submissão: 31.10.2016 / Aceite: 30.11.2016