



Instituto de Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Metafísica

PEDRO IVO SOUZA DE ALCÂNTARA

RAZÃO, PODER, ERRO E JUSTIÇA:

Um Comentário ao Livro I da República valorizando o contexto narrativo dos Sokratikoi Logoi

Brasília - DF

2018

PEDRO IVO SOUZA DE ALCÂNTARA

RAZÃO, PODER, ERRO E JUSTIÇA:

Comentário ao Livro I da República valorizando o contexto narrativo dos Σωκρατικοί Λόγοι

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Metafísica do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como requisito para obtenção do título de Mestre em Metafísica.

Linha de pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental.

Orientador: Dr. Rodolfo Lopes.

Brasília-DF

2018

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Rodolfo Lopes (Orientador) – UnB

Prof. Dr. Gabriele Cornelli – UnB

Prof. Dr. Alexandre Barroso Franco de Sá – UC

Suplente:

Prof. Dr. Rodrigo Brito – UFS

Dedico à minha avó, dona Lurdes, e à minha tia Anita, pessoa que cuidou daquela matriarca da família Alcântara com todo carinho e dedicação exigida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço grandemente,

Primeiramente aos meus pais, Celso e Laline, por todo amor e cuidado com que me instruíram.

À minha avó Maria Aparecida, que foi e sempre será uma âncora de dignidade e de apoio para mim e toda minha família.

Ao Samuel de Souza, meu tio, por todos os auxílios e espaços de reflexão sobre a densidade existencial que tanto são fundamentais para minhas especulações.

À por mim amada Dyane Albuquerque, por seu inigualável fazer-se-presente em parte significativa da jornada na qual surgiu o trabalho.

A todos os professores, por valorosos ensinamentos, em especial ao desembargador Neviton Guedes, que me trouxe ao tema de direitos fundamentais com brilhante exposição na graduação e que me inclinou (pelas concordâncias e pelas discordâncias) sempre mais na direção do interesse pela filosofia e ao orientador Rodolfo Lopes, pelo brilhantismo com o qual me possibilitou ver a obra de Platão por novos ângulos pelos quais eu nunca tinha imaginado ser possível. Ainda no campo educacional, à CAPES e ao contribuinte pelo incentivo financeiro.

Por fim, cabe um agradecimento quase religioso sem direção a um sujeito específico, mas à própria condição humana, pois todo processo de pesquisa encontra sua causalidade na própria Humanidade, que fundamenta a elaboração desse trabalho tanto porque nenhuma produção acadêmica seria possível sem o conjunto de todas as pesquisas até então realizadas, quanto porque todas as pesquisas à Humanidade se destinam, sendo ela, portanto, simultaneamente a mãe e a última herdeira de todo legado que qualquer indivíduo pretende deixar. Por ser adepto de princípios humanistas também a ela devo gratidão.

*“ὁ δὲ πόλεμος ὑφελὼν τὴν εὐπορίαν τοῦ καθ’
ἡμέραν βίαιος διδάσκαλος καὶ πρὸς τὰ παρόντα
τὰς ὀργὰς τῶν πολλῶν ὁμοιοῖ”.*

Θουκυδίδης

*“Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere,
alterum non laedere, suum cuique tribuere”.*

Ulpiano

*“Wer den Dichter will verstehen
Muß in Dichters Lande gehen”.*

Goethe

RESUMO

O objeto deste trabalho é o Livro I da República e uma parte da trajetória de Sócrates na obra platônica relacionada com o problema central daquele texto, que é a questão sobre a justiça. Defendemos que, se não negligenciarmos os aspectos dramáticos dos Diálogos, veremos o tema principal no Livro I da República como um tema ético, enfatizando a crítica sobre os pensamentos das personagens Céfalo, Polemarco e Trasímaco e seus efeitos morais. Devido a essa posição, dialogamos com Jacob Howland, de acordo com o qual os Livros I e II da República seriam uma resposta ao logógrafo Lísias, resposta feita por razões éticas ligadas aos fatos políticos que marcaram o fim do período da Guerra do Peloponeso. Por fim, afirmamos que o Livro I da República cria uma imagem retórica de um Sócrates. Nessa imagem, Sócrates está ciente da necessidade de sustentar um discurso contra a *πλεονεξία* para reformular os limites das decisões políticas e jurídicas do tempo de Platão, que eram tão questionáveis quanto aquelas que causaram a morte de Polemarco e Sócrates.

Palavras-chave: Platão. Filosofia do Direito. Ética. República. *Πλεονεξία*.

ABSTRACT

The object of this work is the Book I of the Republic and a part of the trajectory of Socrates in platonic work that has a link with the central problem of that text, which is the question about justice. We defend that, if we do not neglect the dramatic aspects of the dialogues, we shall see the main theme in Book I of the Republic as an ethical theme, emphasizing the critique about the thoughts of the characters Cephalus, Polemarchus and Thrasymachus and its moral effects. Due to this position, we dialogue with Jacob Howland, according to whom the Books I and II of the Republic would be an answer to the logographer Lysias, answer made for ethical reasons linked to the political facts that marked the end of the Peloponnesian War. At last, we affirm that the Book I of the Republic creates a rhetorical image of a Socrates. In this image, Socrates is aware of the necessity to sustain a discourse against the *πλεονεξία* to reshape the limits of the political and juridical decisions of the Plato's time, which were as questionable as those ones that have caused the death of Polemarchus and Socrates.

Key-words: Plato. Philosophy of Law. Ethics. Republic. *Πλεονεξία*.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIACÕES	10
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - A JUSTIÇA NOS ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΪ ΛΌΓΟΙ DE PLATÃO	23
1.1. A questão da Justiça no Livro I da República: escopo	23
1.2. A opção de Platão pelos ΣωκρατικοΪ λόγοι e nossa opção de leitura	28
1.3. A crítica à poesia e a relação com o tema do Livro I: o bem agir	32
1.4. Discurso e prática da personagem Sócrates	43
1.5. A definição de palavras e a função da ἀπορία	63
1.6. A Hipótese da Proto-República	69
CAPÍTULO II - A JUSTIÇA NO LIVRO I DA REPÚBLICA	76
2.1. Sócrates, o vitimado: descida ao Pireu e o uso da força	76
2.1.1. <i>Κατέβην, camadas narrativas e a primeira pessoa do singular</i>	78
2.1.2. <i>Κρείττους, a impotência de Sócrates frente à βία e a importância da educação</i>	82
2.2. Céfalο, o psicologicamente purificado: justiça pelo medo	89
2.3. Polemarco, o belicoso: justiça pela guerra	98
2.4. Trasímaco, o realista político: justiça pela abdicação de si	108
2.4.1. <i>A posição da personagem Trasímaco e a possível relação com Lísias</i>	108
2.4.2. <i>A recepção da figura do sofista</i>	124
2.4.3. <i>Objecção a George F. Hourani</i>	133
2.5. Sócrates, o apologista da excelência: a racionalidade da justiça enquanto abdicação	139
2.5.1. <i>A definição das técnicas em função da atividade e não da intenção do técnico</i>	141
2.5.2. <i>A retórica socrática e o silenciamento de Trasímaco: Justiça própria do sábio e bom</i>	143
2.5.3. <i>A potencialidade não plena da injustiça</i>	147
2.5.4. <i>O justo como mais feliz: tarefa própria, excelência e felicidade</i>	152
CONCLUSÃO	158
BIBLIOGRAFIA	163

LISTA DE ABREVIACOES

Cf. – Confira.

Cj. – Conjugado no texto como.

Gr. – Em grego.

I.e. – *Id est*.

Pt. – Em português.

Sg. – Seguintes.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação, que é uma interpretação do Livro I da *República* com análise contextual das personagens, surge de uma reflexão produzida por duas preocupações basilares, uma relativa à determinada leitura que filósofos do século XX produziram acerca das questões levantadas sobre a justiça nos textos de Platão e a outra relacionada à metodologia da leitura da obra platônica.

Mais especificamente, nossa primeira inquietação nos leva a enfrentar determinada tendência do século passado de se ler a *República* desvalorizando seu conteúdo em razão da alegação de que esse texto conteria uma mensagem de proposta política perigosa. Essa desvalorização reflete até hoje em como se pensa acerca de Platão no bacharelado de Direito, por exemplo, em especial em razão de alguns manuais de Filosofia do Direito, que muitas vezes apresentam Platão de maneira apenas introdutória¹ sem espaço para reflexões mais profundas.

Em relação à metodologia, enfrentamos, mesmo que indiretamente, a compreensão evolucionista da obra platônica especificamente quando aplicada à *República*, pois tal compreensão projeta sobre esse texto a característica de sede de pensamentos de média maturidade e isso normalmente é feito sem que sejam consideradas possíveis integrações narrativas entre o texto dessa obra e outras do *corpus platonicum*.

A dupla desvalorização do conteúdo da *República*, de um lado em razão da caracterização do texto como um projeto político perigoso e de outro pelo estabelecimento da convicção de que o texto não reflete o pensamento mais maduro do autor, é a causa do primeiro movimento de nossas investigações.

O início desse nosso percurso se deu com a leitura da obra *The open society and its enemies* de Karl Popper, pela primeira vez publicada em 1945 e que recebeu a seguinte predicação do filósofo analítico Bertrand Russell: “*a work of first-class importance which ought to be widely read for its masterly criticism of the enemies of democracy, ancient and modern*”². Já pelo elogio de Russell é de se antever que Popper apresentou Platão como um

¹ Por exemplo, o consagrado Paulo Nader (2017, p. 109) escreve em sua *Filosofia do Direito* que, para Platão, “todo indivíduo, por imperativo de justiça, deveria dedicar-se apenas à atividade para a qual possuísse qualidades” e “a fórmula de justiça consistiria em que os homens se limitassem apenas aos afazeres que lhes coubessem”. É possível inferir dessas linhas de Nader que, para ele, a *República* cria uma noção de justiça limitada a uma divisão de tarefas e aceitação dos papéis sociais pertinentes a cada grupo.

² A informação sobre a declaração de Russell está na edição de 2011 de *The open society and its enemies* publicada pela *Routledge Classics*. O sistema de citação utilizado neste trabalho é o de autor e data, constando ao longo do texto as datas das edições utilizadas como referência para consulta e não a data da primeira publicação

inimigo das sociedades abertas, o que na visão dele significa ser adepto de uma organização social fechada e em última análise administrada, diríamos, por uma estrutura *totalitária* de governo, para usarmos termo consagrado por Hannah Arendt e que é eventualmente utilizado hoje para caracterizar a filosofia política de Platão quando alguns pretendem atacá-lo, descrevendo-o como o primeiro de uma linhagem de pensadores que pregam contra a pluralidade no fazer político, o que teria culminado nas consequências políticas do século XX.

Inclusive, Arendt lê, não sem um ar crítico, um Platão que colocaria a prática da *vita ativa* e do *bios politikos* como serva da contemplação teórica. Por sua vez, a contemplação teórica é considerada por ela a completa quietude passiva na qual a verdade filosófica se revela ao humano e que se revela após longa atividade de pensamento, a maneira mais direta e importante de se chegar à verdade filosófica (ARENDR, 2014, p. 16 e 361).

Para a autora, após o julgamento de Sócrates, Platão foi o primeiro a refletir sobre o abismo entre filosofia e política. Decepcionado com a morte do mestre ele teria tentado reverter a situação fática ao estabelecer, em relação à prioridade, a filosofia sobre a política, formando uma hierarquia entre as duas. Ao colocar a filosofia em referência a padrões absolutos, diz ela, Platão teria criado “a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates”, a oposição entre opinião, que levou à condenação de Sócrates, e a verdade, própria da filosofia, dando vazão a uma tirania da verdade, onde a eterna verdade da qual os homens comuns não podem ser persuadidos deve governar a cidade, impedindo sempre o irrompimento do novo na ação política (ARENDR, 2002, p. 92).

Além disso, Arendt caracteriza o totalitarismo como negação da pluralidade em uma massificação de pensamento estimulada pela elite e setores insatisfeitos da sociedade. Desse modo, mesmo que não ataque tão veementemente Platão quanto Popper, fica claro que, para ela, quando a filosofia de Platão, interpretada como primordialmente a busca da revelação da verdade, assume a prioridade sobre a política ocorre justamente o primeiro movimento contrário à pluralidade (ARENDR, 1989, p. 390).

Nessa linha de leitura, pode-se dizer que a idealização da *polis* feita na *República* seria uma tentativa de contenção da imprevisibilidade da ação humana na esfera política, imprevisibilidade diagnosticada pela Arendt na realidade das questões políticas humanas.

da obra. Eventualmente, caso se entenda necessário, referir-se-á à data da primeira publicação também em nota de rodapé, espaço utilizado para inserir detalhes secundários que facilitam a compreensão sobre o que é dito ou que esclarecem os trâmites da pesquisa. Com exceção do Alemão e de excepcionais casos em que a tradução para o vernáculo permitirá uma curta citação direta mais fluida no corpo texto, todas as citações diretas no trabalho estarão na língua original. As citações de textos escritos em grego estarão acompanhadas de tradução nossa.

Conseqüentemente, o vislumbre da figura do filósofo-rei por parte de Platão seria o primeiro passo na direção da morte da liberdade e do controle absoluto da ação humana. Portanto, embora o texto de Arendt não vincule expressamente Platão às tendências tirânicas do século XX como o faz Popper, é bastante claro o paralelo entre ela e a tendência *popperiana* na medida em que ela também critica, ainda que por meios bastante diversos, a prevalência do filosófico sobre o político, ao compreender que a filosofia referida na *República* culminaria em uma espécie de *know how* da governança dos assuntos humanos a partir da hierarquização entre verdade filosófica e opinião política.

Como essa, interpretações da obra platônica que têm algo que podemos chamar de intersecção com a leitura de Popper integram, em alguma medida, uma tradição de colocações *anti-platônicas*. As interpretações que assim nomeamos constituem grupo unitário a partir de seu ponto comum de leitura, no qual o Sócrates de Platão ao anunciar a proposta de união entre filosofia e governo (*R.* 473d)³ estaria convocando os filósofos, donos de um saber superior, domadores de determinada verdade, a assumirem o governo das cidades reais como engenheiros sociais justificados no poder pelo fato de serem detentores de sua técnica ampla de busca da verdade e de governo da vida humana.

Quando se adota esse paradigma de leitura, o intérprete geralmente entende que o filósofo-rei a que se refere o texto seria um “cientista social”, usando termos modernos, dotado de uma *ἐπιστήμη* (ciência) e que através dela ele conseguiria saber o que é bom para a *polis* após avançar dialeticamente até a Ideia de Bem⁴, conjunto de conclusões que estaria supostamente em conformidade com o Livro VII da *República*, especialmente a alegoria da caverna.

É importante notar que esse tipo de visão acerca da proposta do filósofo-rei, ou ao menos algo que se aproxima dela, não é exclusividade do século XX, pois no início da Idade

³ Para citação das obras gregas e latinas clássicas usamos as marcas identificadoras do léxico grego-ínglês de Henry George Liddell e Robert Scott, revisado por Henry Stuart Jones (chamado LSJ), exceto os chamados de “pré-socráticos”, que citamos a partir da marcação e numeração Diels-Kranz. A lista referencial de tais abreviações do LSJ se encontra disponível no sítio eletrônico: <perseus.tufts.edu/hopper>. Em relação especificamente às obras platônicas, o sistema de paginação é o de Henri Estienne (Stephanus). Exemplificadamente, “*R.*” é a abreviação indicativa da *República* pelo LSJ e “473d” refere página 473, trecho d, na edição Stephanus. Em caso de julgamos importante haver maior especificidade no posicionamento da citação, após a letra do sistema Stephanus indicaremos com um algarismo aproximadamente também a primeira linha do trecho referido. Todas as obras platônicas que referenciamos no original são da edição de John Burnet. A edição da *República* de S. R. Slings publicada pela Oxford Classical Texts em 2003 foi apenas consultada. Em relação aos demais casos, saliente-se desde já que todas as edições em língua grega consultadas das obras clássicas são as que se encontram disponíveis também em: <http://www.perseus.tufts.edu>.

⁴ Usamos “Formas” com “F” e “Ideias” com “I” em letras maiúsculas acompanhadas das traduções dos substantivos dativos para “Bem”, “Belo” e outros para referirmos as entidades apresentadas nos *Diálogos* no que se convencionou chamar “Teoria das Ideias”, sobre a qual fazemos brevíssima discussão no capítulo I.

Moderna, por exemplo, Erasmo de Rotterdam publicou o satírico e célebre *Μωρίας Εγκώμιον* (pt. *Elogio da Loucura*), obra direcionada contra o *status quo* de seu tempo, como se, nas palavras do próprio autor, ele “ferisse a todos impiedosamente com a antiga comédia que ressuscitara” (ROTTERDAM, 2003, p. 12)⁵. Nessa obra, mesmo que Platão fosse de outra época ele foi atingido justamente por causa da proposta de relação entre filosofia e governo.

Rotterdam declara pela voz de sua personagem, a Deusa Loucura, que Sócrates não era de todo louco, eis que rejeitava o título de sábio e dizia que quem quer passar por sábio deve se abster do regime da República e, em seguida, em oposição a essa afirmativa, a Loucura fala sobre o que ela considera “a proposta platônica” de que as cidades só seriam felizes se os filósofos governassem ou se os governantes filosofassem, afirmando que a verdade seria justamente o oposto (ROTTERDAM, 2003, p 49).

Embora não afirme diretamente, a dinâmica e disposição desses trechos do monólogo da personagem de Rotterdam insinuam a loucura de Platão em oposição à sanidade (ao menos mínima) de Sócrates por este último declarar que só há sapiência com o necessário afastamento da política.

Esse estilisticamente sutil ataque a Platão em razão da proposta de relação entre filosofia e política foi provavelmente o primeiro da Modernidade Ocidental. Outros ataques desse tipo ao texto da *República* surgiriam talvez de modo independente manifestando as preocupações inerentes às reflexões de cada autor que se posiciona contra a proposta de relação entre filosofia e política, pois cada um escreve tendo em vista as necessidades de seus discursos, que estão inseridos no contexto histórico de cada pensador. Apesar das distâncias temporais e origens retóricas diversas, todos os ataques a essas linhas da *República* têm em comum a afirmativa de que a relação entre filosofia e governo implica em alguma proposta abusiva de poder.

Nesse sentido, já na Idade Contemporânea, no século XIX, Friedrich Nietzsche, que se destacou em ataques a Platão em vários momentos de sua obra desde a publicação de *Die Geburt der Tragödie: aus dem Geiste der Musik*⁶, foi ao ponto de afirmar nas linhas dos aforismos n° 261 e 473 de *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*⁷ que Platão seria um tirano do espírito por causa de sua ânsia pela verdade e que ele se aproximou

⁵ A obra foi publicada pela primeira vez em Paris no ano de 1509.

⁶ Publicado originalmente em 1872, alterado o título quando da segunda publicação.

⁷ Publicado originalmente em 1878.

do despotismo de Siracusa desejando ser seu herdeiro, afirmativas que nos remetem aos infortúnios narrados na *Carta VII*, atribuída a Platão.

Além da acusação de proposta política abusiva, há uma característica marcante no Platão lido por Nietzsche: o racionalismo antitrágico, que, na conclusão do alemão, só poderia desembocar no ressentido plano de um despotismo da razão por parte do filósofo grego, o que em síntese se une às demais posições anti-platônicas na comum convicção de que os textos de Platão carregam a conclusão de que, através da razão, o humano chegaria à verdade, vertida em verdade técnico-administrativa quando posta a filosofia sobre a política, relação através da qual o governo filosoficamente justificado atuaria de modo despótico.

É possível dizer que é comum a essas conclusões anti-platônicas enxergar Platão como um apologista da possibilidade de se deter a verdade para resolver os problemas práticos da sociedade humana. Para concluir isso dos textos atribuídos a Platão, em regra, os intérpretes transformam as falas das personagens mais ativas nos *Diálogos*, especialmente Sócrates, em falas de uma personagem que em cada frase solta seria o porta-voz de Platão e tomam essa atitude, também em regra, sem considerar o aspecto dramático dos *Diálogos* e os contextos em que as personagens expressam uma ou outra opinião. Além disso, tais leituras costumam priorizar a narrativa de que Platão teria um rancor pela morte de Sócrates e daí adviria o motivo pelo qual ele desejaria domesticar a política pela razão filosófica, com consequente exclusão de tudo que seria irracional, como a arte poética, em especial a trágica.

Mas a linha de interpretação que coloca Platão como diametralmente contrário à arte poética por uma vingança da razão é muito marcada por um psicologismo que transforma o autor da *República* em um refém ressentido da morte de Sócrates e se descola completamente do texto, por vezes passando ao largo do fato de que a poética é utilizada não só na elaboração da obra platônica, que enquanto série de diálogos é uma obra mimética artística, mas também ignorando o enredo das atitudes retóricas de Sócrates, que eventualmente se apropria da narrativa mítica e poética para suas colocações.

Criticando essa linha que carrega Platão como um antagonista da arte, Hector Benoit afirma que pessoas como Nietzsche, Heidegger e Haverlock (os dois últimos lendo um Platão próximo do nietzschiano, no entender de Benoit) têm a convicção de que os *Diálogos* platônicos⁸ desacreditam a arte em nome da moral e da metafísica, mas ele sustenta que essa

⁸ Referiremos sempre por Diálogos com inicial maiúscula a soma das obras do *corpus platonium*, com exceção das cartas a ele atribuídas, cartas que merecem uma discussão profunda sobre a autoria e que no presente trabalho não discutiremos.

visão merece alguma consideração crítica, defendendo que Platão iria do ficcional e do aparente à reflexão conceitual, de modo nenhum excluindo a arte, mas justamente emergindo dela.

Após falar das leituras de Platão que Benoit atribui a esses três mencionados no parágrafo acima, ele contrapõe a eles a série de questões abaixo como perguntas retóricas que acentuam a necessidade de se perceber que o texto platônico é expressão poética (BENOIT, 2015, p. 43):

Porém, os Diálogos não seriam, ao contrário, o grande esforço pelo qual a reflexão conceitual irrompe do interior da própria aparência? No seu modo de exposição, os Diálogos não estariam muito mais próximos da tragédia e da comédia do que daquilo que convencionalmente passamos a designar como “filosofia”? Não seriam eles próprios, os Diálogos, uma das formas supremas da própria arte grega? Ou até mesmo a superior entre estas pelas suas diversas camadas de representação mimética e filosófica? Até que ponto esses críticos de Platão, apesar de tão preocupados com a arte poética, tiveram olhos suficientemente sagazes para os segredos esotéricos dessa suprema forma de arte, aquela da filosofia platônica, uma filosofia que certamente, apesar de filosofia, faz desta a arte conceitual mais elaborada esteticamente?

Quando recorre ao termo “esoterismo” para seu argumento, Benoit se refere não a um entendimento profundamente oculto por trás dos textos, mas ao oculto pela cegueira de quem não observa a expressão dos *Diálogos* como obras com enredo a ser considerado, enredo que pode esconder o que olhos não atentos negligenciam.

Benoit quer jogar luzes sobre o oculto por trás da tradição que desde o Livro α da *Metafísica* de Aristóteles vai soterrando Platão sob as perspectivas de determinados projetos filosóficos que nas mãos do intérprete moderno podem ser transformadas em expressões inquestionáveis das intenções do próprio Platão, ocultando a dimensão artística dos *Diálogos* por debaixo de leituras consagradas que chegam ao leitor neófito antes mesmo que ele avance sobre o texto platônico (BENOIT, 2015, p. 68 e p. 81).

As leituras de autoridades foram na tradição, aos poucos, substituindo o texto do próprio autor, tornando-o oculto por essa camada interpretativa espessa, que muitas vezes chega prematuramente ao leitor interessado na obra como se fosse um manual explicativo ou um resumo do que significa o texto de Platão, o que condiciona a visão dos novos intérpretes sobre a obra desde antes de suas primeiras incursões no texto do autor grego. Assim, ainda que a obra em sua dramaticidade esteja aberta a todos, está velada a alguns por essa camada interpretativa que explicitamente rejeita a dramaticidade ou apenas silenciosamente a ignora,

construindo o sentido dos textos platônicos a partir de explicações posteriores de outros autores e não a partir dos próprios *Diálogos* de Platão.

Acerca desse ponto, deixe-se ler o próprio Benoit (2015, p. 93):

Para superar a superficialidade da longa tradição que transforma o discurso de alguns personagens (particularmente, Sócrates, Crítias, Parmênides e o Estrangeiro como fiéis portadores da palavra de Platão), assim como os mitos eventualmente narrados, na palavra, pensamento e presença plena de Platão, para reencontrar a Ele, para redescobrir o Platão (esotérico – do logos) enterrado por séculos de leituras vulgares, será necessário, primeiramente, o difícil trabalho de reconhecer a profunda significação de sua presença como e enquanto, exatamente, ausência.

As intuições de Benoit em relação à criatividade poética nos *Diálogos*, que não apresentam Platão como personagem central⁹ em sua própria obra representativa, orientam excepcionalmente os fundamentos de nossa leitura.

Vale destacar que a proposta de Benoit de considerar os aspectos dramáticos como uma ferramenta indispensável para a compreensão da filosofia contida nos textos atribuídos a Platão não é isolada. Stanley Rosen em 2005 citou essa tendência no prefácio de sua *Plato's Republic* (ROSEN, 2005, p. 10):

There can be little doubt that the wide appeal of the Republic is largely due to its artistic brilliance. The task of the philosophical student, however, is not only to enjoy but also to understand. It is now acknowledged by competent Plato scholars that we cannot arrive at a satisfactory appreciation of his philosophical teaching if we ignore the connection between the discursive arguments on the one hand and the dramatic form and rhetorical elements of the text on the other.

Adotamos essa percepção como fundamental para nossa leitura e, como se verá, não se pode ignorar que a afirmação da personagem Sócrates sobre o filósofo-rei está inserida dentro de uma discussão em um enredo maior que precisa ser tomado como relevante antes de se concluir qualquer coisa sobre o sentido do diálogo da *República* e dessa passagem em particular.

Ousamos adiantar a nossa conclusão de que, graças ao relaxamento em relação a esse aspecto dramático da obra platônica, leituras como a de Nietzsche e as dos demais citados

⁹ Platão é mencionado nos *Diálogos* apenas brevemente. Isso ocorre nas passagens da *Apologia* (Ap. 34a) e do *Fédon* (Phd. 59b), sendo que no último o nome de Platão é mencionado justamente para se pontar sua ausência em cena. Na *Apologia* apenas seu nome aparece para mencionar uma proposta dele de pagar em valores a pena de Sócrates. Platão não aparece como personagem ativa em qualquer circunstância dos *Diálogos*, o que discutiremos melhor no item 1.2 do capítulo I.

como *anti-platônicos* se entrencharam em posição de ataque em relação à filosofia de Platão por inteiro e não apenas em relação à *República*, fazendo isso com fundamento também (e talvez principalmente) em uma opção de análise da *República* que estará presente na leitura de Karl Popper em *The open society and its enemies*. Essa opção passa sem uma discussão detida sobre os aspectos dramáticos da obra platônica, optando, como alternativa, por atribuir ao suposto rancor irremediado relativo à morte do Sócrates histórico a posição de eixo hermenêutico para compreensão do significado da proposição relativa ao filósofo-rei feita pela personagem Sócrates na *República*.

Se Platão, ou melhor, Sócrates, a personagem, estivesse propondo o banimento total da arte poética em prol de uma espécie de tirania da razão na *República*, então Sócrates ainda nas etapas iniciais de fabricação da cidade (Livros II e III) não deveria firmar a necessidade de adaptar os mitos (R. 377a e sg.) ou pelo menos não poderia caminhar para uma conclusão do diálogo relacionada ao Mito de Er. Então, para compreender a complexidade do texto e do papel de Sócrates na *República* é necessária uma análise que cruze os parciais momentos do texto com o objetivo de ser o mais fiel ao conteúdo quanto possível.

O texto deve, portanto, ser lido em sua integralidade narrativa. As críticas à poesia bem como as demais passagens usadas para significar a proposta do filósofo-rei da personagem platônica precisam ser entendidas nessa relação complexa do texto que produz significado através de sua completude.

Nesse sentido, com a pretensão de um estudo inicial sobre a integralidade do texto da *República*, a presente dissertação está focada na discussão sobre a justiça impressa no Livro I e analisa relações entre essa discussão com parte do contexto literário e do contexto histórico em que está inserida a narrativa dramática da *República*, que além de ser um texto conceitualmente poético, fictício, que merece uma análise literária, também seleciona pessoas históricas que aparecem representadas no diálogo como personagens, o que torna prudente uma análise da significação desse artifício.

Assim, queremos desenvolver uma compreensão do início da *República* que contextualize a discussão sobre a justiça em relação à atitude que as personagens do texto representam na discussão, destacando o contexto histórico que colabora no processo de significação dessas posições contidas no Livro I.

O tema sobre “o que é justiça” presente na *República* desperta nosso interesse em razão de nosso objetivo de produzir uma reflexão de Filosofia do Direito que considera o justo

em sua dimensão ambígua, tal qual apresentada no Livro I. A justiça está em discussão naquele trecho não somente por causa do aspecto declarativo da definição do termo, mas especialmente em função do aspecto normativo que a definição tem sobre o comportamento humano.

Com essa análise se pretende demonstrar aqui que na *República* a pergunta sobre o justo implica em uma discussão não somente ontológica (da determinação do ser do justo e sua relação com a Ideia de Bem), nem somente ontoepistemológica¹⁰ (ou seja, uma discussão para saber como se alcança o conhecimento sobre o que é justiça por meio do avanço sobre essa mesma Ideia de Bem), mas também (e talvez prioritariamente) axiológica, já que a maneira como as personagens definem o justo no Livro I claramente se relaciona com o modo pelo qual elas encaram a posição do humano no mundo, de modo que as definições usadas pelas personagens determinam quais comportamentos elas julgam adequados ou inadequados para o humano em sociedade.

O fato da conversa desembocar nos livros centrais em uma discussão ontoepistemológica circundando o tópico da Ideia de Bem reforça essa perspectiva axiológica, embora Heidegger (2005, p. 351) aponte razões para ver problema nesse tipo de leitura, concebendo ele que o termo ἀγατόν em seu sentido originário seria alheio à noção de valor moral.

O posicionamento aqui defendido implica dizer que o que está em debate no Livro I da *República* não é apenas o que é a justiça ela mesma nem quais os meios de se desvendar a resposta para essa pergunta, mas também é fulcral (e talvez mais importante do que tudo isso) observar como as convicções sobre o significado de justiça reestruturam a vida prática do detentor da convicção, estando certas concepções em discussão no Livro I relacionadas às conclusões práticas a que elas conduzem. Isso torna, nesse caso, a discussão, antes de qualquer coisa, ética.

Portanto, evitando aqui lavrar atestados de verdades psicologistas em relação ao que pensava a figura histórica de Platão, queremos tentar nos aproximar do texto do Livro I da *República* que temos hoje com atenção às personagens do texto, dando relevância à relação entre personagens platônicas e as inspirações históricas dessas personagens, bem como ao contexto literário das convicções representadas no texto, para falarmos de como as

¹⁰ O termo ontoepistemologia é usado por José Trindade Santos para caracterizar em Platão a união entre a compreensão acerca das Formas e os métodos que se podem derivar da interpretação dos *Diálogos* como meios vocacionados à conquista do conhecimento das Formas (SANTOS, 2008).

construções compostas na linguagem dessas personagens se relacionam com seu potencial comportamento.

Ademais, admitimos alguma unidade narrativa no total do *corpus platonicum* em oposição às análises da obra de Platão que pressupõem ser importante considerar uma divisão por fases de elaboração dos *Diálogos*. Essa opção é aqui tomada por cremos que a estratégia de leitura focada na narrativa sobre os acontecimentos da vida de Sócrates nos *Diálogos* pode ser fonte de frutíferas especulações reflexivas, sobretudo acerca da prática da justiça, tema central no Livro I, mas que permeia boa parte dos *Diálogos*, já que em vários pontos eles tangenciam o julgamento e morte de Sócrates.

Assim sendo, essa dissertação se divide em dois capítulos. O primeiro capítulo é um avançar sobre os traços metodológicos alinhavados nessa introdução, afastando-nos da discussão sobre ordem de escrita dos *Diálogos* platônicos e aproximando-nos de uma discussão sobre a definição da função literária e retórica da personagem Sócrates, sobretudo para defender que a tomada de posição de valorizar os aspectos dramáticos da obra platônica deve nos levar a ler Sócrates dentro de um contexto em que ele é representado como portador de constante preocupação com o comportamento humano e com problemas éticos que permeiam todo o filosofar dos *Diálogos* em que ele está presente. No referido capítulo apontaremos em linhas gerais passagens que fortalecem essa hipótese.

Embora pela opção acima referida precisemos citar esporadicamente trechos de outras unidades dos *Diálogos*, a opção desse trabalho em seu núcleo é se restringir ao Livro I da *República*. Portanto, ainda ao final do primeiro capítulo trataremos da hipótese de que o Livro I tenha sido publicado isoladamente antes da conclusão do texto completo que nos chegou da *República*, isso porque caso se queira se posicionar contra nossas considerações acerca das relações intertextuais do *corpus*, fica também em destaque que é possível atribuir sentido fechado ao texto do Livro I por ele gozar de uma integralidade narrativa que possibilita ver nele um sentido completo.

Além disso, insta salientar que a justiça é o ponto de partida, no Livro I e de chegada, no Livro X. Se imaginarmos o desenrolar da narrativa sob a imagem de uma linha ascendente entre ética e ontologia, podemos considerar que a estrutura textual promove no início uma discussão ética sobre a justiça, implícita na discussão sobre a definição do justo, em seguida executa uma ἀνάβασις até a ontologia dos livros centrais e por fim um retorno em κατάβασις até as conclusões do texto que voltam a se relacionar claramente à ética e ao tema da definição de justiça.

Na presente dissertação, porém, trabalharemos apenas o ponto de partida. Ou seja, aqui se discutirá somente o debate ético sobre a justiça implícito no Livro I até à ἀπορία concluída no final desse mesmo Livro I.

Para tanto, no primeiro capítulo (1.1) justificaremos nosso escopo e nossa decisão de analisar o tema da justiça desvelando as bases motivacionais do trabalho. A seguir (1.2), faremos considerações sobre o gênero poético no qual se expressa a *República* e sobre o papel poético da personagem Sócrates, esclarecendo porque temos que extrapolar esse escopo do Livro I para trabalharmos o significado narrativo da personagem. No ponto posterior (1.3), trataremos da crítica à poesia na *República* com foco específico na relação entre essa crítica e a função ética que atribuímos à personagem Sócrates na obra platônica. Seguindo a isso (1.4), promoveremos uma breve incursão no *Fédon* a fim de demonstrar que essa função ética é apresentada também dramaticamente em uma pequena narrativa autobiográfica que a personagem faz nessa obra. Então (1.5), falaremos sobre o papel ético do ἔλεγχος que é visível no *Teeteto* para destacar que sua importância é válida mesmo no caso dele levar à ἀπορία e fazemos essa breve análise porque é em ἀπορία que acaba o Livro I da *República*. Por fim (1.6), concluiremos o capítulo tratando da hipótese de publicação isolada do Livro I da *República*, o que reforça a perspectiva de que tal Livro I tem conteúdo suficiente para isolado configurar uma obra com significado relevante, ainda que o trecho termine aporético.

Após tal exposição, o capítulo dois entra como núcleo da dissertação. Dividido em cinco subtópicos, analisaremos o início contextual da ida de Sócrates à casa de Céfalo (2.1) e as posições de Céfalo (2.2), Polemarco (2.3), Trasímaco (2.4) e do próprio Sócrates (2.5) no Livro I sobre a definição de justiça, colocando em dialogo contextual o texto de Platão e a realidade histórica a que ele se refere pela escolha de nomes de pessoas reais para figurarem como personagens.

Com nosso esforço interpretativo, que cremos ser impulsionado pela própria escolha estética e criativa dos *Diálogos*, conectaremos o Livro I da *República* com a realidade contingente da Atenas do fim do século V AEC¹¹ a que se remete a obra pelo uso das personagens Céfalo, Polemarco, Trasímaco e Sócrates, que têm seus nomes de algum modo vinculados à Guerra do Peloponeso.

¹¹ Em relação ao marco do calendário gregoriano (promulgado em 1582 da Era Comum e adotado pela marcação ocidental), o termo “AEC” é abreviação que significa Antes da Era Comum, ou na linguagem comum, antes de Cristo, em oposição a “EC”, que significa da Era Comum, ou depois de Cristo. Nos casos de citação de datas da Era Comum estamos omitindo o signo de identificação “EC”.

Em síntese, o presente trabalho provoca um retorno ao texto e, sobretudo, uma concentração sobre o contexto carregado no Livro I da *República* e com isso analisa o caráter narrativo dos *Diálogos* platônicos e em especial os aspectos prosopográficos das personagens da *República*, ou seja, a história das pessoas reais que inspiram essas personagens.

O objetivo é contextualizar as discussões no Livro I da *República*, através de uma aproximação possível do texto e da contraparte histórica – considerando os próprios limites do elaborador da dissertação.

Cabe destacar, enfim, que os debates nesse livro são expressões de uma discussão ético-normativa do comportamento humano que se dá a partir de uma reflexão sobre a relação entre o conceito de justiça de um lado e de outro os conceitos e práticas relacionados à força, à razão e ao poder, pois essa relação caracteriza a legitimidade do poder político e os limites da ação política. Por essa dimensão, o texto da *República* interessou à Filosofia do Direito de Hans Kelsen no século XX e pelo mesmo motivo deve interessar à Filosofia do Direito até hoje.

CAPÍTULO I - A JUSTIÇA NOS ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ DE PLATÃO

1.1. A questão da Justiça no Livro I da República: escopo

A pergunta sobre o significado da justiça é o elemento motriz que encaminha a maior parte da narrativa do Livro I da *República*. Essa questão acaba conduzindo o texto integral do diálogo a investigações éticas, epistemológicas e ontológicas que segundo Julius Moravcsik (2006, p. 11) são os três vértices centrais da obra de Platão e mesmo de todo “platonismo” que decorre de leituras sobre Platão. Entretanto, no Livro I da *República* a discussão sobre o tema culmina ao final em *ἀπορία*, a perplexidade advinda da parcial insolubilidade do problema discutido. Nesse caso a *ἀπορία* ocorre em razão de ninguém ter dado, naquele ponto, resposta satisfatória para definir o que seria o justo. O silêncio como resultado da *ἀπορία* é anunciado por Sócrates no último trecho do Livro I (R. 354c):

ὅποτε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἐστίν, σχολῆ εἶσομαι εἴτε ἀρετὴ τις οὕσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὐ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων.

Quando em relação ao justo não sei o que é, dificilmente saberei se por acaso ele é uma virtude ou não, bem como se aquele que o tem não é feliz ou é feliz.

A pergunta sobre “o que é” algo (gr. ὃ ἐστίν) configura a busca pelo ὄρισμός, palavra que em português significa *delimitação*, a *soma dos limites que definem* ou, ainda, simplesmente a *definição*. Em expressão mais metafórica, é possível afirmar que tal pergunta sobre “o que é” algo é a busca pelo ὄρος, nome dado à pedra que indica os limites de um terreno e que acaba sendo sinônimo de *definição* (MALHADAS, DEZOTTI, NEVES, 2008).

O termo ὄρος aparece diversas vezes na *República* e sua primeira aparição se dá logo que Sócrates enfrenta a primeira colocação no diálogo acerca da justiça, que surge a partir de sua conversa com Céfalo. Ao dizer Sócrates que determinada colocação é insuficiente para esclarecer o que seria justiça, ele usa a palavra ὄρος, atraindo dali em diante a conversa para o tema da definição do que seria justiça. Veja-se o trecho (R. 331d):

οὐκ ἄρα οὗτος ὄρος ἐστὶν δικαιοσύνης, ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι.

Então, (podemos concluir que)¹² não é isso que define justiça: dizer a verdade e devolver algo que se possa ter recebido.

¹² Em nossa tradução tentamos adicionar poucas modificações sintáticas e mesmo de posicionamento das palavras, por julgarmos que a ordem dos termos pode conter algum aspecto de ênfase relevante que se perde quando reorganizamos as palavras no momento da tradução. Mas muitas vezes essa opção gera ambiguidade na tradução e em alguns momentos tentar manter a sintaxe ou a ordem dos termos como está no original gera uma necessidade de reestruturar toda a frase com adição de texto que não há na fonte. Trechos entre parênteses nas

Se assumirmos, a partir desse trecho, que o tema central do Livro I da *República* é a definição de justiça, tema que começa a ser explicitamente debatido após uma conversa aparentemente despretensiosa de Sócrates com Céfalo sobre a velhice desse último (R. 331c), então é possível dizer que o texto do Livro I termina inconclusivo no tocante a esse problema central, porque o texto é explicitamente marcando ao fim pela afirmativa de que não foi possível definir o que é justiça.

Entretanto, isso não significa que o Livro I contenha apenas um jogo vazio acerca do significado de uma palavra, nem mesmo significa que a conversa ali narrada figura como mero debate preparatório para os próximos passos do texto integral. As discussões no Livro I estão inscritas em uma relação maior não só com o resto da estrutura narrativa da *República* integral, mas também com outras exposições narrativas distribuídas pelo *corpus platonium*, sobretudo a representação que a obra de Platão faz sobre o destino do Sócrates histórico, caso completamente inserido no debate sobre o significado de justiça.

Os ἐλέγχοι (pt. exames contestativos)¹³ que no Livro I da *República* a personagem Sócrates opõe a Céfalo, Polemarco e Trasímaco não têm vocação apenas de auxiliares em uma disputa semântica sobre o significado da palavra justiça. Ao se expressarem, os ἐλέγχοι promovem uma discussão implícita sobre a adequação ou inadequação de como as personagens encaram o mundo a partir das definições que usam, pois tais definições constroem a relação dessas personagens com a realidade social em que se encontram. Então, colocamos para a presente leitura o foco na questão sobre a justiça no Livro I da *República*, interpretando a importante faceta ética que é implicada na própria discussão mesmo inconclusiva, porque questões éticas desencadeadas pelo ἔλεγχος de Sócrates apresentam significado fechado sobre a justiça já no Livro I, apesar da inconclusão sobre o significado do termo.

Ademais, o tema da justiça é tão importante na *República* que, segundo Diógenes Laércio (*D.L.*, Livro III, 56 a 80), Trásilo, o primeiro organizador do *corpus platonium* em tetralogias, teria subtítulo o texto da *República* com o nome *Da justiça*. A maneira como se lerá aqui o Livro I da *República*, com foco na disputa pela definição do justo (gr. τὸ δίκαιον), tem relação, portanto, com um projeto interpretativo do texto integral da *República*,

nossas traduções são conjuntos de termos que não estão no texto original, mas que colaboram para eliminar ambiguidades e esclarecer o sentido quando optamos por manter, no limite de nossas capacidades, o resto da estrutura sintática e às vezes mesmo a ordem dos vocábulos como no original.

¹³ Como veremos no capítulo II dessa dissertação, Trasímaco imperativamente afirma (no trecho R. 336c) que Sócrates deveria parar de fazer tais *exames contestativos* se era seu desejo de fato saber o que é justiça.

considerando-a parte de uma narrativa maior do *corpus*, de modo que a disputa sobre a significação do justo e termos relacionados deve ser percebida não apenas como uma atividade eirística para solução de um problema semântico e conceitual, mas como causa de uma reflexão sobre como a elaboração conceitual acerca do termo altera efetivamente a maneira do humano se relacionar com o mundo bem como seu modo de agir dentro da sociedade, tendo aquela disputa inconclusiva sobre o significado da justiça papel fundamental na narrativa total da *República* e mesmo na integralidade da obra platônica, embora não examinemos esses efeitos detidamente nesse trabalho.

É momento de se destacar que não se trata aqui de uma tentativa de descobrir as crenças de Platão pela leitura do texto a ele atribuído, mas de apropriação do caráter extratemporal do texto da obra platônica, dado que certos problemas debatidos ali permanecem importantes para reflexão do presente tempo, que ainda é palco de inquietação e calorosas disputas sobre os limites da discricionariedade do poder político (que, como se verá, marca a discussão no Livro I), com a inovação de que hoje a jurisdição também precisa lidar frequentemente com esse problema, pois o poder próprio da jurisdição é fronteiro e de fato profundamente imiscuído com o poder político, tornando-se o debate contido no Livro I da *República* relevante (também) para a Filosofia do Direito atual.

Por esse primeiro motivador do trabalho, alguma projeção nossa é inevitável. O grande desafio no tocante aos problemas do anacronismo na leitura presente de uma obra clássica é a invencível historicidade de todo intérprete que fatalmente projeta suas convicções e seus dilemas historicamente inscritos bem como suas limitações epistêmicas sobre o objeto da interpretação. Portanto, a própria limitação daquele que escreve deve ser conscientemente considerada, inclusive a motivação inicial da pesquisa, que foi produzir uma análise possível da narrativa textual presente no Livro I da *República* em uma exposição que pretende avaliar o sentido desse texto a partir de um apontamento não só das discussões do diálogo, mas também do contexto da narrativa e isso tudo por causa da pertinência e extratemporalidade dos problemas que envolvem a discussão sobre a justiça naquele texto.

Como Gadamer sintetiza em sua principal obra, dizendo ter aprendido tal lição com Heidegger, devemos perceber que os dois inimigos de toda interpretação que se pretende pertinente são os vícios da tradição que constituem hábitos imperceptíveis ao pensar e a invencível arrogância por trás das próprias convicções subjetivas do intérprete que saltam sobre o texto, simulam ser parte do texto e cujos efeitos podem ser, no máximo, minimizados, mas não excluídos. A citação direta da tradução é pertinente (GADAMER, 1997, p. 401):

Toda interpretação correta tem que proteger-se contra a arbitrariedade da ocorrência de “felizes ideias” e contra a limitação dos hábitos imperceptíveis do pensar, e orientar sua vista “às coisas elas mesmas” (que para os filólogos são textos com sentido, que também tratam, por sua vez, de coisas). Esse deixar-se determinar assim pela própria coisa, evidentemente, não é para o intérprete uma decisão “heroica”, tomada de uma vez por todas, mas verdadeiramente “a tarefa primeira, constante e última”. Pois o que importa é manter a vista atenta à coisa, através de todos os desvios a que se vê constantemente submetido o intérprete em virtude das ideias que lhe ocorram. Quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido.

Assim, qualquer interpretação está condicionada pelas intenções iniciais e pretensão projeto de sentido do intérprete, que vai sendo revisado em alguns pontos e confirmado em outros na medida em que a pesquisa avança. Então, para evitar a confusão entre o Platão histórico e a nossa interpretação do Livro I da *República*, objeto deste trabalho, faz-se fundamental que, no início do capítulo I, exponhamos o que motivou nossa investigação, fato que necessariamente impregna a leitura que se apresenta. Eis então que se considerar o problema jurídico que impulsionou essa investigação sobre o Livro I da *República* de Platão.

Ainda hoje se fazem presentes questões sobre os fundamentos do conceito de justiça e as relações desse conceito com o direito posto, com o poder político (hoje encarnado parcialmente na figura do Estado Moderno) e com a aplicação da lei. Nos debates contemporâneos de Filosofia do Direito essa relação recebe algum destaque no século XXI por causa da ascensão do que parte da doutrina jurídica convencionou chamar de pós-positivismo jurídico (Cf. BARROSO, 2005, p. 15 e MARMELSTEIN, 2014, p. 9), que, buscando revisar a aplicação do direito para melhor concretizar os direitos fundamentais em reação aos abusos realizados por vários Estados do século XX, traz discussões sobre valores e princípios para dentro da análise técnica do fazer jurídico, o que remete à pergunta presente no Livro I da *República*: “o que é justiça?”.

Acompanhando a distinção consagrada pelo constitucionalista português J. J. Canotilho (2003, p. 1195), pode-se dizer que surgiu no cenário global uma cisão na

hermenêutica jurídica constitucional entre os por ele chamados de interpretativistas e de não-interpretativistas, que se diferem conforme descrição abaixo.

Os primeiros, embora não se resumam a meros interpretes literalistas das constituições nacionais, compreendem o Direito Constitucional como reduzido à textura semântica ao menos “claramente implícita” no texto constitucional e tomam essa posição para garantia do princípio democrático na feitura da lei, tudo isso na tentativa de diminuir e efetivamente limitar a autonomia dos juízes nas decisões, ou seja, para aproximarem as decisões jurídicas finais das intenções iniciais dos parlamentares eleitos que confeccionaram a Constituição e as demais normas.

Os não-interpretativistas, ao contrário, ou julgam axiologicamente positiva a inserção da disputa de princípios constitucionais no fazer jurídico, ou até julgam tal inserção problemática, entretanto, acreditam que o comportamento humano valorativo (consciente ou inconsciente) no fazer jurídico é ontologicamente necessário e, portanto, inevitável mesmo que os juízes se esforcem para evitá-lo. Por essa razão, os não-interpretativistas entendem que seria até mesmo temerário que a doutrina jurídica não se debruçasse sobre o problema da relação entre axiologia e norma, sob pena de mascarar o problema do avanço dos valores sobre o sistema normativo como se ele não existisse, o que só poderia agravar as dificuldades advindas desse que seria um fato humano.

No contexto brasileiro a entrada dos valores nos debates jurídicos por importações estrangeiras, sobretudo através da doutrina da ponderação do alemão Robert Alexy e da doutrina do ativismo judicial norte americana, vem gerando alguma discussão e resistência de nomes de peso como Luiz Lenio Streck (2014, p. 48) da Unissinos no Rio Grande do Sul e Marcelo Neves (2013, p. 43) da Universidade de Brasília, que escrevem sobre a banalização do apelo aos princípios no cenário jurídico nacional e buscam repensar o problema, cada um a seu modo.

A reinserção do valor no direito estimula a volta dos olhos às bases das discussões sobre o tema do conceito de justiça até a raiz do pensamento filosófico e às bases do debate feito na Atenas democrática. As dificuldades apresentadas no Livro I da *República* podem ser utilizadas como um primeiro ponto de discussão e reflexão entre noções acerca de como se deve definir o que é o direito em uma comunidade jurídica, mesmo em nosso tempo. Essa foi parte importante da nossa motivação para essa dissertação.

Por outro lado, para além dessa dimensão de extratemporalidade do texto que motiva a delimitação do presente trabalho, já no tocante à exegese propriamente dita da obra clássica, há muitos elementos nos textos platônicos para que se estabeleça uma leitura dos *Diálogos* a partir da discussão ética e da relação que a ética tem com a atividade política em que está inserida a personagem Sócrates, seja por causa da constante presença na obra platônica do destino representado do Sócrates histórico e da respectiva injustiça da sentença que o condena, seja porque a personagem Sócrates em seus discursos insistentemente se volta ao tema do justo, da virtude, do bem e da relação da atividade filosófica com a política, tematização intertextual que só pode ser compreendida com uma análise da opção de Platão por escrever sobre filosofia sob a forma do que Aristóteles chamou de *Σωκρατικοί λόγοι*.

Por todo o exposto, para compreender como esse texto do Livro I da *República* adquire um significado mais amplo no contexto do *corpus platonicum* é necessário conhecer um pouco desse estilo de escrita de Platão em *Diálogos*, pois assim é possível perceber que seu potencial comunicativo se dá pela via não só das discussões, mas também pelas representações narrativas que remetem a fatos históricos. Nos *Diálogos*, as expressões poéticas da descrição da vida de Sócrates e da narrativa de suas ações práticas se relacionam com o conteúdo das discussões. Para se notar isso é necessária uma breve análise sobre o que são os *Σωκρατικοί λόγοι*, uma discussão sobre sua característica poética e também sobre o papel ético que esse tipo de escrita tem.

1.2. A opção de Platão pelos *Σωκρατικοί λόγοι* e nossa opção de leitura

Os *Diálogos* atribuídos a Platão são construídos em uma forma que se convencionou chamar a partir de Aristóteles (*Po.* 1447a-b) pelo nome de *Σωκρατικοί λόγοι*, simplesmente “os discursos socráticos”, que, como ele diz na *Poética*, eram, ao lado dos *μίμοι*¹⁴ de Sófron e Xenárcos, modos de arte imitativa que poderiam ser apresentados em prosa ou em verso e não tinham nenhum nome específico até então. Diógenes Laércio, que é muito posterior, afirma em sua narrativa biográfica que os *μίμοι* de Sófron podem ter inclusive fornecido inspiração a Platão, já que, segundo Laércio (*D.L.* Livro III, 18), Platão teria sido o primeiro a introduzi-los em Atenas, adaptando algumas das suas próprias personagens ao estilo de Sófron. Essa narrativa de Laércio reforça o parentesco dos escritos platônicos com a poesia mimética,

¹⁴ A palavra *μίμος* no caso se refere a uma espécie de mini-drama da vida cotidiana, substantivo relacionado com o verbo *μιμέομαι* que significa *imitar, reproduzir* ou *representar* (MALHADAS, DEZOTTI, NEVES, 2008).

embora seja importante destacar que a conclusão acerca desse parentesco é algo que, ao menos do ponto de vista conceitual, independe da narrativa do biógrafo.

Para Aristóteles (*Po.* 1447b) não é a métrica que caracteriza a poesia, mas a μίμησις (pt. processo de fazer imitação). Essa opção de definição naturalmente se aproxima da definição admitida na *República* a partir da qual Sócrates faz críticas à poética. Diógenes Laércio (*D.L.* Livro III, 37), por sua vez, afirma que Aristóteles definiria o estilo de Platão como um estilo entre prosa e poesia, o que talvez queira significar que Laércio entende que Aristóteles considera nos *Diálogos* do *corpus platonicum* a forma em prosa ao mesmo tempo em que revela seu conteúdo mimético, a imitação artística típica, para Aristóteles, do que é poético. É, portanto, de se frisar que se Aristóteles relata os Σωκρατικοί λόγοι como unidades pertencentes a um tipo de elaboração poética que é arte mimética e evidentemente a *República* é um deles, então a *República*, onde consta uma crítica à mimética, é exemplo de uma arte mimética.

No texto da própria *República*, especificamente nos livros II, III e X, a arte poética é caracterizada como mimética e criticada por isso, já que a μίμησις estaria na origem de uma corrupção da ψυχή (pt. *psykhê*, ou alma). Tal crítica da personagem Sócrates pode fazer emergir um desconforto imediato em relação ao fato de que a crítica à poética é feita em uma obra conceitualmente poética. Entretanto, a crítica à poesia na *República* precisa ser analisada com consideração à sua complexidade e não como uma dogmática crítica a μίμησις em geral.

Como diz José Trindade Santos (2010, p. 143): “quem substitui a leitura dos diálogos pela memorização das ‘teorias’ platônicas só pode ler Platão dogmaticamente” e se a crítica à μίμησις na *República* for lida como simples crítica dogmática à poesia em qualquer caso de elaboração de obra mimética, isso implicaria em uma contradição tão gritante que não é minimamente plausível admitir que interpretá-la assim seja uma opção razoável.

Para analisar a crítica à poesia mimética presente na *República* é oportuno notar a função desse tipo de arte que fica implicitamente protegida do ataque pela escolha do autor da *República* em escrever Σωκρατικοί λόγοι, que são elaborações conceitualmente miméticas. É preciso, portanto, analisar o que estabelece os Σωκρατικοί λόγοι como textos de um tipo com características próprias. Isso nos conduz à necessidade de analisar uma das funções retóricas (talvez a principal) desse tipo de escrito, função que é esclarecida por Aristóteles na *Retórica*.

Quando Aristóteles (*Rh.* 1416b-1417a) na *Retórica* vai falar da διήγησις (pt. narrativa) enquanto modalidade de discurso retórico, ele usa os chamados Σωκρατικοί λόγοι

como exemplos de discursos nos quais o caráter comportamental é importante do mesmo modo que deve ser importante nas narrativas retóricas. O trecho em que os Σωκρατικοί λόγοι são usados merece transcrição direta (*Rh.* 1417a):

ἠθικὴν δὲ χρῆ τὴν διήγησιν εἶναι: ἔσται δὲ τοῦτο, ἂν εἰδῶμεν τί ἦθος ποιεῖ. ἔν μὲν δὴ τὸ προαίρεσιν δηλοῦν, ποιὸν δὲ τὸ ἦθος τῷ ποιῶν ταύτην, ἢ δὲ προαίρεσις ποιῶν τῷ τέλει: διὰ τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσιν οἱ μαθηματικοὶ λόγοι ἦθη, ὅτι οὐδὲ προαίρεσιν <τὸ γὰρ οὐ ἔνεκα οὐκ ἔχουσιν>, ἀλλ' οἱ Σωκρατικοί: περὶ τοιούτων γὰρ λέγουσιν.

É que a conduta ética recai sobre a narrativa e assim será se soubermos o que produz a conduta ética. Um modo de fazer isso é mostrar uma escolha. A conduta ética é do tipo que é essa escolha e a escolha é do mesmo tipo daquilo que no fim se realiza. Por isso os discursos matemáticos não têm conduta ética, já que nem têm escolhas <pois não têm aquela finalidade ética>, mas os *Sócraticos* têm, pois é sobre isso que falam.

Quando uma deliberação espontânea é feita e uma escolha é tomada esse processo é chamado προαίρεσις (pt. deliberação). A προαίρεσις contém uma mensagem ética, já que determinadas escolhas de personagens apresentam a finalidade a que se destina a ação, o τέλος. Por sua vez, a conduta é tida como boa¹⁵ se a deliberação do agente tem como objetivo uma boa realização. Assim, segundo Aristóteles, os Σωκρατικοί λόγοι representam ações ou escolhas de personagens, sendo representações de escolhas reais que significam uma atitude ética.

Logo em seguida, ainda tratando do tema das características da ética na narrativa, Aristóteles menciona que é confusão comum acharem que a atitude ética é a atitude da pessoa que é φρόνιμος (pt. racionalmente prudente), quando na verdade, diz ele, o homem ἀγαθός (pt. bom) é aquele que procura τὸ βέλτιον (pt. o melhor) e não τὸ ὠφέλιμον (pt. o favorável). Leia-se o trecho (*Rh.* 1417a):

καὶ μὴ ὡς ἀπὸ διανοίας λέγειν, ὥσπερ οἱ νῦν, ἀλλ' ὡς ἀπὸ προαιρέσεως: “ἐγὼ δὲ ἐβουλόμην: καὶ προειλόμην γὰρ τοῦτο: ἀλλ' εἰ μὴ ὠνήμην, βέλτιον”: τὸ μὲν γὰρ φρονίμου τὸ δὲ ἀγαθοῦ: φρονίμου μὲν γὰρ ἐν τῷ τὸ ὠφέλιμον διώκειν, ἀγαθοῦ δ' ἐν τῷ τὸ καλόν.

E não se deve falar que é pelo raciocínio, como fazem hoje, mas pela deliberação. “Eu desejei e por isso escolhi deliberadamente” e “se não me trouxer vantagem, tudo bem, escolhi o melhor” são respectivamente o próprio do prudente e o próprio do

¹⁵ As relações entre finalidade e o bom no pensamento de Aristóteles são discutidas em várias partes de sua obra e no tocante à ética em especial na *Ética a Nicômaco*. Para uma introdução ao tema que relaciona o texto de *Ética a Nicômaco* com a *Ética a Eudemo* e *Magna moralia* vale conferir o texto de Ursula Wolf (2013) nomeado *Nikomachische ethik*, traduzido para o português por Ênio Paulo Giachini e publicado pela Edições Loyola.

bom. Aquilo (primeiro) é próprio do prudente, pois é próprio dele correr em direção ao lucrativo, enquanto próprio do bom é buscar o belo.

Essas noções aristotélicas acerca da característica ética nos Σωκρατικοί λόγοι e do que no entender dele significa o bem agir nos ajudam a compreender a finalidade dos *Diálogos*, tendo em vista a constante expressão socrática de que só se faz o mal por ignorância¹⁶.

A noção socrática de união entre o mal e a ignorância presente em mais de um diálogo faz unir no polo avesso ao mal/ignorante o conceito de homem prudente ao conceito de homem bom. E essa característica da personagem de juntar a bondade à prudência está presente também no Livro I da *República*.

Nesse Livro e, sobretudo, no seu ápice conflituoso, quando estão no primeiro plano Trasímaco e Sócrates, o texto se reveste do conflito entre agir justamente e perseguir o lucrativo, pois para Trasímaco tais atitudes são coisas completamente separadas e até opostas. O conflito semântico vira conflito ético justamente porque a depender do quão convincente são os usos retóricos sobre o termo justiça, as alegações de Trasímaco podem conduzir o leitor a rejeitar uma vida em que se queira produzir o bem alheio, em favor de uma na qual se aplique a busca da maximização do ganho próprio. As personagens não estão fazendo apenas opções semânticas, mas também éticas.

Tendo isso em vista, é preciso ler os *Diálogos* notando que as decisões sobre conceituação das palavras implicam em determinações da prática. As opções retóricas e defesas apoloéticas de determinados conceitos ocorrem dentro de representações em cenas da vida cotidiana numa expressão mimética do real (no caso, uma conversa na casa de um velho senhor) e precisam ser notadas como atitudes de fato éticas dentro de uma narrativa poética. Isso significa que por trás das definições há também um modo de agir diante do mundo e talvez mais do que em outros *Diálogos* do *corpus* no Livro I da *República* isso esteja bem claro. Por isso, é de se concluir que a crítica à poesia presente na *República* não é uma crítica dogmática à poesia, mas uma crítica a determinado uso da arte mimética que conduz os seres humanos à má ação, o que tem tudo a ver com os debates sobre justiça que inauguram o texto da *República* e também o encerram.

¹⁶ Para um estudo específico sobre o tema a partir do paradigma que não adotamos, que considera importante a divisão da obra platônica em 3 etapas evolutivas de produção, cf. *Socratic Ignorance* de Gareth B. Mathews, publicado em *A companion to Plato*, livro editado por Hugh H. Benson (2006).

1.3. A crítica à poesia e a relação com o tema do Livro I: o bem agir

A crítica à poesia deve ser considerada em sua função normativa, relacionada à ética, e em sua faceta ontológica, relacionada às Formas e à Ideia de Bem. Na função normativa, que nos interessa no presente trabalho, a crítica à imitação é a crítica à imitação das ações inadequadas, como fica bastante claro nos Livros II e III da *República*. A arte tem um grande potencial de provocar também no espectador o impulso para sua imitação e quando a má conduta é representada como adequada, isso promove a má conduta do espectador impulsionado a imitá-la. Em vários trechos dos Livros II e III esse ponto é claro e em uma leitura integral dessa parte seria possível dar vários motivos para justificar essa interpretação.

No caso de nosso trabalho, cabe apenas a citação de dois trechos da obra para evidenciar o nosso ponto. Um dos trechos está no Livro II em que Sócrates diz como deveriam ser as θεολογίαι, as *argumentações sobre o divino*, ou *discursos acerca do divino*, ou, mais literalmente, as “*teologias*” da καλλίπολις. Para Sócrates, tais discursos devem vincular o divino ao que é bom e nunca ao que é ruim. O outro trecho está no Livro III em que Sócrates critica as narrativas em que Teseu e Piríto são representados como responsáveis por raptos, eis que ali Sócrates retoma o argumento do Livro II que acabamos de mencionar sobre a inadequação de representar o divino fazendo coisas ruins.

No trecho do Livro II Sócrates diz que os debatedores, como “fundadores de uma cidade”, devem estabelecer modelos que guiarão os que desejarem criar os μῦθοι (pt. mitos, entendidos aqui, sem sentido pejorativo, como narrativas comuns da cultura) da καλλίπολις e mais especificamente as θεολογίαι (pt. discursos sobre o divino). Em razão de os jovens não serem capazes de distinguir uma ὑπόνοια (pt. conjectura) do que não o é, diz Sócrates, é necessário que os mitos e discursos sobre o divino tenham como modelo o bem. O diálogo se dá nos termos abaixo (R. 378d-379b):

ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῦθος, ἀλλ' ἅ ἄν τηλικούτος ὦν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι: ὦν δὲ ἴσως ἔνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἅ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.

ἔχει γάρ, ἔφη, λόγον. ἀλλ' εἴ τις αὖ καὶ ταῦτα ἐρωτῶ ἡμᾶς, ταῦτα ἅττα τ' ἐστὶν καὶ τίνες οἱ μῦθοι, τίνας ἂν φαῖμεν;

καὶ ἐγὼ εἶπον: ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως: οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ' οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτέον, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους.

ὀρθῶς, ἔφη: ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν;

τοιοῖδε πού τινες, ἦν δ' ἐγώ: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, ἀεὶ δῆπου ἀποδοτέον, ἐάντε τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῆ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν τραγωδίᾳ.

δεῖ γάρ.

οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὔτω;

τί μήν;

ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν: ἦ γάρ;

οὔ μοι δοκεῖ.

ἄρ' οὖν ὁ μὴ βλαβερόν βλάπτει;

οὐδαμῶς.

ὁ δὲ μὴ βλάπτει κακόν τι ποιεῖ;

οὐδὲ τοῦτο.

- Um jovem não distingue o que é conjectura e o que não é. Ao contrário, nessa idade aquilo que recebem nas opiniões se torna uma inclinação afetiva difícil de apagar e mesmo imutável. Então, em consequência disso, talvez acima de tudo, a primeira coisa a ser feita é que escutem a mais bela narração mitológica sobre a virtude que se pode escutar.

- Sustenta-se, - disse, - esse discurso. Mas e se, em seguida, um desses perguntar para nós o que significa isso que dissemos e quais são os mitos a que nos referimos, então o que poderemos falar?

E eu disse: - Adimanto, eu e você não somos poetas nesse ponto em que estou, mas fundadores da cidade. Aos fundadores concerne saber os modelos em face dos quais devem os poetas fazer mitos e, além disso, que se eles fizerem a poesia não permitida a eles não será permitido serem criadores de mitos.

- Certamente, - disse ele, - mas e isso aqui: quais os modelos acerca dos discursos sobre o divino que podem existir?

- Alguma coisa como o que segue, - disse eu, - pois o divino por acaso é de dada forma. Indubitavelmente sempre se deve refrir a essa forma, seja composto o poema em provérbio épico, seja em lírica, seja em tragédia.

- Deve sim.

- Em acordo com isso, aquele que é divino em essência é bom e isso que se diz dele?

- Sim. E agora?

- Mas nada que é (advindo) do bom é prejudicial, ou é?

- A mim parece que não.
- Acaso então o que não é prejudicial causa dano?
- De modo algum.
- O que não é prejudicial faz um mal?
- Nem isso.

Assim, consolida Sócrates no Livro II que na καλλίπολις os mitos não podem atribuir ações prejudiciais ao divino. Por sua vez, o trecho do Livro III que critica a atribuição de atitudes criminosas aos seres divinos sintetiza novamente a perspectiva ética na crítica à mimética e faz isso remetendo a essa discussão acima (R. 391e):

οὐθ' ὅσια ταῦτα οὔτε ἀληθῆ: ἐπεδείξαμεν γάρ που ὅτι ἐκ θεῶν κακὰ γίγνεσθαι ἀδύνατον.

πῶς γὰρ οὔ;

καὶ μὴν τοῖς γε ἀκούουσιν βλαβερὰ: πᾶς γὰρ ἑαυτῷ συγγνώμην ἔξει κακῶ ὄντι, πεισθεὶς ὡς ἄρα τοιαῦτα πράττουσιν τε καὶ ἔπραττον

- E isso (ou seja, representar seres divinos em atitudes criminosas) não é divino nem verdadeiro, já que exibimos em algum lugar que dos deuses não é possível surgir o mal.

- Isso. E como não seria assim?

- E para aqueles que ouvem, isso (ou seja, a representação de seres divinos em atitudes criminosas) é prejudicial. Pois qualquer um tolerará para si próprio a posse de uma essência má ao ser persuadido de que aqueles (deuses) por acaso praticam e praticavam (o mal).

Perceba que não é a μίμησις nem a ποίησις em si que está em xeque, mas como a arte mimética tem sido utilizada, ignorando-se a vocação ética dessas produções artísticas e isso é visto claramente não só no Livro II e III, mas também no Livro X da *República* em que Sócrates diz que há uma antiga διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ, ou seja, uma antiga briga entre filosofia e poesia (R. 607b-c) a que ele passa a se referir a partir desse trecho.

Em nível de contextualização, cabe dizer que os exemplos classicamente citados como reflexos comprovados do embate antigo mencionado por Sócrates na *República* são o fragmento atribuído a Heráclito de Éfeso (cf. DK. 22b42), que diz que Homero merecia ser expulso e apanhar e os fragmentos atribuídos a Xenófanes de Cólofon (*vide* DK. 21b11, b12, b14, b15, b16, b23), em que se afirma que os deuses são humanizados nas poesias de Homero

e Hesíodo fazendo coisas condenáveis¹⁷, atitude dos poetas que os fragmentos de Xenófanés criticam exaustivamente. A aproximação entre a crítica de Xenófanés e a crítica do Livro II e III da *República*¹⁸ pode pressionar a conclusões precipitadas sobre a influência de Xenófanés em Platão, que embora possível talvez não tenha respaldo filológico.

Por outro lado, cabe-nos mencionar que no tocante à interpretação desse trecho há quem diga que essa antiga querela mencionada por Sócrates sequer existe do ponto de vista histórico. Já que as supostas falas de poetas contra filósofos que Sócrates cita são irreconhecíveis, isso leva alguns intérpretes, como Glenn W. Most (2010, p. 129 a 153), a sustentarem que a antiguidade da querela e os ataques de poetas à filosofia são parte de uma invenção retórica de Platão.

Para nós, entretanto, tais questões não importam, porque não tangem o nosso debate. Só nos referimos ao ponto porque não se deve ignorar o trecho imediatamente seguinte à citação de Sócrates dessa intriga antiga, pois ela confere ao significado da suposta querela dentro do contexto específico da *República* a característica de uma preocupação explicitamente ética e isso se deve à excessão concedida por Sócrates na sua crítica à poesia quando ele a ameniza ao dizer que a poesia deve ser permitida na *καλλίπολις* caso incorpore em seus discursos a condução à boa atitude (*R.* 607c):

ὁμως δὲ εἰρήσθω ὅτι ἡμεῖς γε, εἴ τινα ἔχοι λόγον εἰπεῖν ἢ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἢ μίμησις, ὡς χρὴ αὐτὴν εἶναι ἐν πόλει **εὐνομουμένη**, ἄσμενοι ἂν καταδεχοίμεθα, ὡς σύνησμέν γε ἡμῖν αὐτοῖς κηλουμένοις ὑπ' αὐτῆς: ἀλλὰ γὰρ τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐχ ὄσιον προδιδόναι.

Mesmo assim, apesar de nós de fato afirmarmos isso, se trazer um discurso expresso visando ao prazer poético e trazer a mimética, mas uma que ao existir faça recair sobre a própria cidade uma **boa ordenação**, então, gratificados nós receberemos esses poetas, já que sabemos bem que para nós mesmos essas coisas são encantadoras por si próprias. Mas não seria piedoso desistir da nossa opinião sobre o verdadeiro. (Grifo nosso).

Ao lembrarmos que desde o Livro II a *καλλίπολις* é uma metáfora para o indivíduo, é de se perceber que Sócrates está defendendo por via da figura de linguagem da cidade que

¹⁷ É importante destacar que é famosa a posição de Harold Cherniss (1951, p. 335) que afirmou que Xenófanés seria de fato apenas um poeta e rapsodo e que figura eventualmente como filósofo por um erro da história da filosofia. Embora discordemos frontalmente desse posicionamento, esse tipo de conflito não nos interessa no presente trabalho e por isso o fato apenas merece menção.

¹⁸ Para uma análise mais detida da figura de Xenófanés e inclusive do reaparecimento de elementos de textos atribuídos a Xenófanés na filosofia de Platão presente na *República* vide o livro de James H. Lesher (2003) nomeado *Xenophanes of Colophon: Fragments*.

deve ser permitida na *psykhê* a entrada de determinadas narrativas poéticas, caso, é claro, tais narrativas orientem a *psykhê* para uma εὐνομία, que não pode ser alcançada pela imitação de personagens que conduzam inadequadamente a *psykhê* para longe do bem. Além disso, a condução ao bem agir não é possível através de narrativas que, por exemplo, façam temer inadequadamente o Hades, como é o caso das sete citações de Homero feitas no início do Livro III da *República* (R. 386c a 387b). O problema da poesia é que no descontrole criativo, ou melhor, mimético, a sua expressão pode simular realidades que conduzem os humanos a atitudes e relações com o mundo inadequadas, como, por exemplo, terminarem temendo o Hades, o que acaba acovardando os cidadãos, segundo a obra. Há uma exaltação para que a poesia seja feita e aceita quando ela é elaborada racionalmente, nesse sentido específico de produzir uma conduta boa.

É se aproximando desse sentido que Nietzsche, tratando da estética, em *Die Geburt der Tragödie* diz que em Platão a poesia deve ser conscientemente direcionada ao belo e, por isso, quando não o é, a poesia fica tomada ironicamente pelo filósofo grego como uma aptidão de advinhos cegos que conduzem mal a alma da cidade. Para tratar desse princípio do ponto de vista estético, Nietzsche faz uma analogia ao princípio ético socrático de que a consciência basta para a ação boa.

Entretanto, embora Nietzsche trate da perspectiva estética, devemos destacar que no caso da personagem de Platão, Sócrates, a crítica à poesia é, no máximo, secundariamente estética, pois o texto deixa claro que o que incomoda a personagem Sócrates é a despreocupação que a elaboração poética tinha com a educação no direcionamento da virtude. Então, a elaboração poética “na cidade” (não se perca o sentido metafórico da cidade em palavras), segundo o conselho do Sócrates da *República*, deve passar a se preocupar conscientemente com a inclinação ética.

Vale citar diretamente Nietzsche nesse ponto. Embora o trecho da tradução abaixo esteja voltado à caracterização de Eurípides como um poeta socrático, ele é pertinente, pois Nietzsche estabelece parentesco entre Platão a Eurípides justamente por enxergar nos textos dos dois a concepção da necessidade de reinventar a poesia para em uma nova modalidade artística que necessariamente terá por objetivo a criação consciente na direção da elaboração bela, numa reinvenção estética na arte do que seria paralelo, na ética socrática, à atitude de promover o ser bom através da consciência humana ou do humano conscientemente apto (NIETZSCHE, 1992, p. 82):

Assim, Eurípides é acima de tudo, como poeta, o eco de seus conhecimentos conscientes; é isso precisamente o que lhe confere uma posição tão memorável na história da cultura grega. Com respeito à sua criação crítico-produtiva, ele deve amiúde ter sentido como se estivesse vivificando para o drama o começo do escrito de Anaxágoras, cujas primeiras palavras rezam: “No princípio tudo estava juntado: aí veio a inteligência e criou ordem”. E se Anaxágoras, com o seu *nous*, parecia, dentre os filósofos, o primeiro homem sóbrio em meio a um bando de puros beberrões, também Eurípides pode ter concebido, sob uma imagem parecida, a sua relação com os demais poetas da tragédia. Enquanto o único ordenador e fautor do todo, o *nous*, permanecia ainda excluído da criação artística, tudo continuava juntado, em uma caótica massa primeva; assim devia Eurípides julgar; assim devia ele, como primeiro homem “sóbrio”, condenar os poetas “bêbados”. Aquilo que Sófocles disse de Ésquilo, ou seja, que ele fazia o correto, embora inconscientemente, não foi dito decerto no sentido de Eurípides, o qual, quando muito, teria admitido que Ésquilo, porque ele criava inconscientemente, criava o incorreto. Também o divino Platão fala, quase sempre com ironia, da faculdade criadora do poeta, na medida em que ela não é discernimento [Einsicht] consciente, e a equipara à aptidão do adivinho e do intérprete de sonhos; posto que o poeta não é capaz de poetar enquanto não ficar inconsciente e nenhuma inteligência residir mais nele. Eurípides se encarregou, como também Platão o fizera, de mostrar a contraparte do poeta “irracional”; o seu princípio estético, “tudo deve ser consciente para ser belo”, é, como já disse, o lema paralelo ao princípio socrático: “Tudo deve ser consciente para ser bom”¹⁹.

Por isso, para Nietzsche (1992, p. 88), Platão elabora uma nova arte composta da influência das anteriores que resulta em um tipo estético que Nietzsche chama, com tom claramente crítico, de protótipo de *romance*, caracterizado pelo que ele nomeia de intensificação da fábula esópica, pela “justiça poética” e seu *deus ex machina*, todos esses aspectos relacionados com o otimismo da consciência que também é representado nas máximas socráticas “virtude é saber”, “só se faz o ruim por ignorância” e “o virtuoso é o mais

¹⁹ Trabalhar as semelhanças entre Platão e Eurípides nos usos retóricos da poesia para divulgação de ideias sobre a justiça, centrando nos problemas de intersecção entre o poder e o justo também na tragédia de Eurípides seria um tema de pesquisa oportuno, entretanto, avançar sobre esse tema é impossível ao presente trabalho. Cabe apenas fazer a citação de trechos de Eurípides que servem para apontar que há alguma pertinência em ligar Platão a Eurípides no tocante especificamente à estruturação retórica do conteúdo a favor da boa conduta, pois ambos utilizam a arte e o mito acerca do divino para indicarem condutas entendidas como devidas ao humano. Por exemplo, no *Ion* (v. 439-440) a personagem homônima diz que “se Apolo é tem poder, então persegue o bem”, em *Hércules* (v. 1341-1346) o semi-deus diz que deuses não se casam nem muito menos cometem adultério, pois “um deus, se é deus de verdadeiramente, não carece de nada”. Bellerofonte (Fr. 292) atribui a Eurípides trecho que indica essa mesma preocupação com a pureza dos deuses: “se os deuses são maus então eles não são deuses”. Por fim, a consciência sobre a utilização da arte com uma finalidade ética pode ser entrevista na fala do coro em *Electra* (v. 743-744) que anuncia que histórias assustadoras beneficiam os mortais por encorajá-los a orar aos deuses. Esses trechos foram compilados no texto de Willian Allan (2006, p. 76) que consta em *A companion to Greek tragedy* organizado por Justina Gregory.

feliz”. No ponto, nos interessa menos a questão estética e mais a função ético-retórica da nova elaboração de Platão e, sobretudo, como essas “máximas socráticas” (conforme as chama Nietzsche) integram o discurso do Sócrates de Platão no Livro I da *República*.

Segundo Gabriele Cornelli (2010, p. 76) em texto publicado na *Revista do Programa de Pós-Graduação em Arte da UnB*, Nietzsche adequadamente aponta a estreita relação de Platão com a tragédia desde o *Die Geburt der Tragödi*, contudo opta Nietzsche por uma leitura anti-platônica da qual o Cornelli se afasta. Trabalhemos um pouco com a posição desse autor.

Cornelli (2010, p. 77) interpreta a crítica de Platão à “alma trágica” através de sua leitura de que Platão sofreu influência da tradição órfico-pitagórica, na qual a *psykhê* é investida de valência moral e religiosa, o que, em seu entender, é diferente da tradição homérica, em que a alma é designada como um duplo pálido do ser humano (*Il. XI, 222*).

Nesse texto, Cornelli aponta que os movimentos órficos e pitagóricos são marcados pela negação da política em uma profundidade antropológica tamanha a ponto de negarem também a temporalidade e o próprio corpo “cidadão” através de suas doutrinas da existência humana para além desse corpo e desse tempo, situando tal existência humana na *psykhê* e adotando um conceito de alma que a personagem Sócrates ineditamente tentaria harmonizar com a cidade através de sua atividade de médico da alma (*Prot. 313e*), o que não está presente na tragédia no entender de Cornelli (2010, p. 77).

Nessa linha, a tragédia frequentemente revelaria o desajuste profundo no interior da *psykhê*, aquele desajuste que traz consequências nefastas para o homem no interior da *polis*. Na tragédia, a *psykhê* não consegue estruturar a escapatória do fluxo da ação do mundo por não ser apta a vencer determinadas forças que sobre ela se determinam e então ela é esmagada pela opressão do destino inevitável (CORNELLI, 2010, p. 79).

Édipo ou Medeia, para citarmos os exemplos que cita Cornelli, estão condenados desde o princípio e nada em absoluto poderia ser feito para reverter sua conclusão trágica. Os males sociais como a ἔρις (pt. conflito proveniente da discórdia, ou, menos dramaticamente, da discordância) e a στάσις (pt. dissidência que culmina em cisma) manifestam-se em comunidade emergindo a partir de realidades onticas inafastáveis da condição humana do indivíduo, como a pulsante ὕβρις (pt. descomedimento, confiança excessiva) e a πλεονεξία (pt. insaciabilidade), ambas inscritas na *psykhê*. Para o espírito trágico não há pacificidade entre a cidade a alma e, portanto, já que não há escapatória ao destino trágico, não há também

espaço para o sucesso da autonomia moral socrática (CORNELLI, 2010, p. 80), que vincula o agir bem à consciência sobre o bem.

Na *República*, a comédia e a tragédia, imitações ditas não úteis à boa educação, são criticadas diretamente no Livro III (*R.* 395a e sg.), sendo proibidas na educação do guardião na καλλίπολις. Além disso, ainda no Livro III, a imitação absoluta é considerada imprópria para toda sua população (*R.* 397e e sg.). Para Corneli, o motivo da rejeição é claro: não se quer homens duplos ou múltiplos, então a única imitação plausível para a cidade ideal é a dos costumes e leis da *polis* ideal. Portanto, apesar da crítica à imitação, a imitação das atitudes ditas como adequadas é considerada excelente e nas *Leis* é até mesmo dito metaforicamente que a constituição da *polis* por eles ali elaborada é na medida do possível “uma tragédia belíssima e excelente”.

A citação do trecho de *Leis* esclarece que, pelo menos no tocante àquela obra, o problema da tragédia envolve o que os trágicos defendem nas entrelinhas de suas cenas, ou seja, algo antagônico a determinada conduta que é preferida pelos debatedores de *Leis*, de modo que a tragédia levaria os cidadãos a negarem as normas idealizadas por aquelas personagens (*Lg.* 817b-c):

‘ὁ ἄριστοι,’ φάναι, ‘τῶν ξένων, ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης: πᾶσα οὖν ἡμῖν ἡ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην. ποιηταὶ μὲν οὖν ὑμεῖς, ποιηταὶ δὲ καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν τῶν αὐτῶν, ὑμῖν ἀντίτεχνοί τε καὶ ἀνταγωνισταὶ τοῦ καλλίστου δράματος, ὃ δὴ νόμος ἀληθῆς μόνος ἀποτελεῖν πέφυκεν, ὡς ἢ παρ’ ἡμῶν ἐστὶν ἐλπίς: μὴ δὲ δόξητε ἡμᾶς ῥαδίως γε οὕτως ὑμᾶς ποτε παρ’ ἡμῖν ἐάσειν σκηνάς τε πῆξαντας κατ’ ἀγορὰν καὶ καλλιφώνους ὑποκριτὰς εἰσαγαγομένους, μεῖζον φθεγγομένους ἡμῶν, ἐπιτρέψειν ὑμῖν δημηγορεῖν πρὸς παῖδάς τε καὶ γυναῖκας καὶ τὸν πάντα ὄχλον, τῶν αὐτῶν λέγοντας ἐπιτηδευμάτων περὶ μὴ τὰ αὐτὰ ἄπερ ἡμεῖς, ἀλλ’ ὡς τὸ πολὺ καὶ ἐναντία τὰ πλεῖστα.

- “Excelentes estrangeiros”, - diria, - “nós próprios somos, na medida do possível, poetas de uma tragédia que é superlativamente bela e ao mesmo tempo excelente. A nossa *Politeia* inteira combina a imitação da mais bela e da mais excelente vida. O que, de fato, nós dizemos ser realmente a mais verdadeira das tragédias. Portanto, se vocês são poetas, também somos desses poetas, só que vocês são rivais na arte e antagonistas do mais belo drama, que somente a norma verdadeira é competente para criar. Pois pelo menos essa é a nossa expectativa: não pense que nós facilmente em algum momento permitiríamos que vocês se banqueteiem e introduzam na ágora simulações com vozes belas, emitindo também som maior do que o nosso,

transformando nosso falar na ágora se consolidando para as crianças e as mulheres e para toda multidão, dizendo sobre os costumes deles aquilo que nós não dissemos, e, na maioria das vezes também, o mais oposto possível”.

É perceptível que em *Leis* o caráter persuasivo da poética é destacado. Por sua vez, também o texto da *República* faz uma exaltação da potência persuasiva da poética advinda de sua agradabilidade, questionando a maneira como tal potência é utilizada na arte de seu tempo. Para que se compreenda melhor essa nossa afirmação, transcreve-se abaixo o trecho da *República* em que Sócrates faz a crítica a um hipotético plenipotente imitador, crítica na qual ele destaca que a agradabilidade do discurso desse imitador e sua capacidade de fazer reproduzir qualquer coisa combinados são características louváveis, porém tal combinação é indevida àquela cidade (R. 398a-b):

ἄνδρα δὴ, ὡς ἔοικε, δυνάμενον ὑπὸ σοφίας παντοδαπὸν γίγνεσθαι καὶ μιμεῖσθαι πάντα χρήματα, εἰ ἡμῖν ἀφίκοιτο εἰς τὴν πόλιν αὐτός τε καὶ τὰ ποιήματα βουλόμενος ἐπιδείξασθαι, προσκυνοῦμεν ἄν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἠδύν, εἵπομεν δ' ἄν ὅτι οὐκ ἔστιν τοιοῦτος ἀνὴρ ἐν τῇ πόλει παρ' ἡμῖν οὔτε θέμις ἐγγενέσθαι, ἀποπέμποιμέν τε εἰς ἄλλην πόλιν μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίῳ στέφαντες, αὐτοὶ δ' ἄν τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρώμεθα καὶ μυθολόγῳ ὠφελίας ἕνεκα, ὃς ἡμῖν τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο καὶ τὰ λεγόμενα λέγοι ἐν ἐκείνοις τοῖς τύποις οἷς κατ' ἀρχὰς ἐνομοθετήσαμεθα, ὅτε τοὺς στρατιώτας ἐπεχειροῦμεν παιδεύειν.

Como parece, se um homem que é capaz, em razão de sua sabedoria, de se transformar em todos os tipos e de imitar todas as coisas viesse à nossa cidade desejando exibir seus poemas, nós poderíamos venerá-lo como uma pessoa sagrada, maravilhosa e **agradável**, mas diríamos que não há homem como esse em nossa cidade, além do que, nem nos é permitido intervir na Themis, enviando-a para outra cidade ao derrubar perfume sobre a cabeça e cobri-la com lã. Nós mesmos precisaríamos consultar um **poeta menos agradável** e mais austero e **precisamos de um mitólogo por causa de sua vantagem, um que faça imitação da fala adequada e os discursos ditos em adequação às maneiras que, desde o início, fixamos por norma**, quando argumentamos sobre o educar dos guerreiros. (Grifo nosso).

É necessário perceber que Sócrates não está banindo toda a arte poética da vida civil em uma cidade real, mas banindo da καλλίπολις a poesia desde que a poesia não mostre que pode contribuir para a εὐνομία. Ele se mostra cômico do poder retórico da narrativa mítica, dizendo que na καλλίπολις mais perfeita que os personagens da *República* podem criar os mitógrafos devem narrar mitos que comonham a consciência dos guardiões para que estes

sempre imitem também a atitude adequada e não qualquer atitude. O problema da mimética em *R.* 398a-b é claramente um problema ético.

A crítica de Sócrates à poética de seu tempo é a crítica da irresponsável utilização do mito e da mimética quando da educação pública. Tanto na *República* quanto nas *Leis*, quanto em outros momentos da obra, as personagens platônicas recorrem à narrativa mítica e quando criticam a poética aparecem não negando a utilização do mito, como muitas vezes fez o homem moderno. Por outro lado, tais personagens também não são apresentadas como puros fideístas nas narrativas míticas a que recorrem. Ao invés desses dois extremos, elas demonstram consciência declarada do poder da narrativa e da limitação da cognição humana para a compreensão e aceitação de determinados discursos (gr. λόγοι) e, mais importante, elas se mostram conscientes da limitação do humano em geral para a adesão em uma prática apenas pelo discurso simples, eis que a figura humana é suscetível ao λόγος ἡδύς, o discurso agradável tão presente na narrativa mítica.

Essa dimensão mítico-consciente nos *Diálogos* não pode ser ignorada, sob pena de imputar às personagens platônicas um fideísmo cego nas narrativas da tradição que talvez não esteja lá ou, pelo extremo oposto, de se ler uma defesa inexorável da razão que indubitavelmente não está lá, de uma maneira ou de outra, acusando o autor da *República* da intenção de relacionar o poder político com a filosofia arbitrariamente, respectivamente ou por fé cega em compreensões arbitrariamente construídas sobre um bem teológico e intangível ou por arrogante confiança na própria razão para a compreensão do que é melhor para a *polis*.

É preciso eliminar os preconceitos desse polo dicotômico em relação ao Sócrates da *República* para avançarmos sobre o Livro I, no qual visualizaremos que a questão da justiça não representa um problema relacionado a uma suposta superior capacidade de raciocínio que teria o filósofo. Como bem ilustra o texto de Cornelli e como veremos no capítulo II, o texto platônico tende a discutir os problemas da πλεονεξία e da ὕβρις, que, apesar de aparentemente serem impulsos racionais da *psykhê* para estima e crescimento próprio, intensificam a ἔρις e ocasionam στάσις a nível social, prejudicando ao fim o bem estar da *psykhê*.

Quando observado o reflexo do comportamento individual na estrutura social, incorporar a πλεονεξία e a ὕβρις como motores comportamentais, embora aparentemente vantajoso ao olhar descuidado, deve resultar em prejuízo para o meio em que está inserida a *psykhê* e conseqüentemente em prejuízo para ela mesma em razão do resultado na escala da

estrutura social que a afeta inevitavelmente. O Livro I evidencia que esse é o fundo do problema debatido no resto da obra.

Desse modo, conhecer a personagem Sócrates é importante para compreender a discussão do Livro I da *República*, porque não só nas suas defesas discursivas, mas também no enredo representado da história da condenação do Sócrates, a personagem coerentemente age de acordo com sua posição no Livro I da *República*, ambas as expressões, uma discursiva e outra mimética, de uma atitude representativa que reforça retoricamente a defesa do agir contrário à *πλεονεξία* e à *ὑβρις*. Por isso a crítica à poesia não pode ser vista como irrestrita e dogmática crítica à poesia. A narrativa da história de Sócrates na obra platônica precisa ser entendida na sua dimensão poética, para que se note que Sócrates oferece nos *Diálogos* não só argumentos no discurso, mas um percurso de ações práticas deliberadas que conferem a essa personagem uma função retórica dupla.

Segundo Michael Erler (2013, p. 62) em sua obra introdutória aos estudos de Platão, há uma tendência na exegese contemporânea de Platão a reconhecer a personagem Sócrates em um senso unitário dentro da cronologia fictícia dos *Diálogos*. Nessa percepção, o *Parmênides* representa a primeira obra do *corpus* no tocante à cronologia da vida de Sócrates e o *Fédon* representa o último de seus dias, sendo, segundo essa corrente, necessário se atentar para isso caso se queira interpretar os sentidos dos discursos na obra platônica. No Brasil, essa opção hermenêutica ganhou reforço com a publicação de *A odisseia de Platão* de Hector Benoit (2017), que narra sinteticamente os discursos dos diálogos dando atenção à ordem fictícia da narrativa. Para Benoit, a ordem fictícia que ele nomeia de sentido da *lexis*²⁰ foi intencionalmente produzida, possuindo então significado para a compreensão da obra de Platão. A presente dissertação está nessa linha hermenêutica.

Consideramos a narrativa fictícia de Platão como fundamental para compreensão das colocações espalhadas na obra. Por isso, trataremos no ponto seguinte de uma pequena parte dessa longa caminhada narrativa: o momento da morte de Sócrates, no qual a personagem Sócrates sugere que todo filósofo deve seguir seus passos e onde ela retrospectivamente avalia sua própria vida se referindo ao que entende como verdadeira filosofia. Tal percurso não é

²⁰ O “sentido da *lexis*” é expressão de Hector Benoit para definir um sentido expresso no influxo contextual da obra de Platão. No caso presente, é possível dizer que no influxo contextual narrativo as reflexões de Sócrates no *Fédon* são as últimas expressões do velho Sócrates, um Sócrates maduro circunscrito na situação de sua iminente morte e contagiado pelas necessidades retóricas postas pelos seus interlocutores naquele contexto. Isso não implica dizer que são expressões de um Platão maduro, nem também que o Sócrates histórico teria essas reflexões no final da vida, mas implica sim afirmar que o autor do *Fédon* imprimiu no texto um sentido de reflexão que pode ser considerada madura na personagem e isso pela inserção do texto no contexto de maturidade dessa personagem.

injustificado, pois se considerarmos alguma unidade narrativa entre o Sócrates do *Fédon* e o da *República*, risco que corremos por nossa opção hermenêutica, então é possível dizermos que naquela revelação do *Fédon* há uma chave para a compreensão do papel de Sócrates no debate ocorrido no Livro I da *República*.

1.4. Discurso e prática da personagem Sócrates

Acima falamos da crítica à poesia na *República* bem como da função dos diálogos socráticos, conceitualmente poéticos, para defendermos que a poesia com vistas à ética escapa da crítica à poesia presente na *República*.

Agora iremos ao nível narrativo do enredo poético da obra platônica a fim de avaliar a personagem Sócrates para apontarmos a sua dupla função ética tal como aparece no *Fédon*, ou seja, aquela que se exprime no enredo de sua vida narrada no diálogo carregando um significado prático e aquela que emerge propriamente de seus discursos ao exprimir sua trajetória de investigação filosófica. Fazemos isso, pois esses dois pontos são capazes de conferir significado à função do Sócrates que guia a discussão do Livro I da *República*.

Nos textos de Platão a tessitura narrativa se imiscue com as discussões dos diálogos de modo que, por um lado, o significado da narrativa pode ser bem compreendido com a análise dos discursos e, por outro, o significado dos discursos pode ser bem compreendido com auxílio da análise das cenas em que se inserem as personagens.

Não só isso, levando em conta que as personagens da obra platônica por vezes referem pessoas que existiram historicamente, é plausível que para compor o sentido dos discursos especulemos sobre que características das contrapartes históricas das personagens podem confirmar intuições sobre a significação dessas personagens nos textos platônicos.

Faremos isso em relação a Sócrates, usando uma citação de Aristóteles sobre Sócrates e sua relação com Platão, que é coerente com a pequena autobiografia que a personagem Sócrates apresenta no *Fédon*. Essas passagens fundamentam a hipótese de interpretação que considera a personagem Sócrates no texto de Platão como uma figura de vocação à discussão ética em mimeses à figura do Sócrates histórico, de modo que nos distanciaremos das leituras que buscam no *corpus* “doutrinas de Platão” e tentaremos retirar do *Fédon* o que a própria personagem anuncia como seu papel e isso mantendo a sintonia com a tal colocação de Aristóteles sobre a influência de Sócrates sobre Platão.

É perceptível que boa parte do que se chama “doutrina de Platão” emerge de uma visão unitária do pensamento de Platão que é criada no seio da interpretação de outros pensadores e que por motivos diversos referenciaram e leram Platão com alguma finalidade própria. Isso quer dizer que quando se fala em “doutrinas de Platão” é sempre referida alguma específica leitura dos *Diálogos* (e talvez das Cartas) que atribui a Platão um conjunto de conclusões, crendo-se que a verificação de validade entre a hipótese interpretativa e a realidade histórico-psicológica do autor Platão seria provada em função da verificação de expressões nos textos atribuídos a Platão que confirmariam a hipótese.

Cronologicamente falando, podemos dizer que o primeiro a direcionar as leituras sobre os textos de Platão em um sentido sistematizante para os futuros intérpretes foi Aristóteles, em especial na *Metafísica*. Sobre esse dado da doxografia, assim se manifesta Jose Trindade Santos (2008, p. 20):

A visão unitária se colhe a partir dos comentadores, nas obras que os estudiosos de Platão se manifestam quer como intérpretes, quer como críticos da estrutura ideológica *por eles próprios forjada, a partir de sua leitura dos textos*, sob designação de “doutrinas de Platão” ou “pensamento platônico” (...). Se pensarmos que o primeiro deles foi Aristóteles, perceberemos que desde sempre aquilo que se chama a “filosofia platônica” não se acha exposto na obra de Platão, mas na crítica sistemática que o Estagirita dirige ao seu Mestre na Academia. É ele o responsável pela atribuição a Platão de um conjunto de concepções, teorias e doutrinas que os diálogos não individualizam, nem identificam como tais, cuja autoria não atribuem ao Mestre da Academia, nem sequer categoricamente defendem. Referimo-nos às muitas “teorias” platônicas correntes, que todos conhecem: das “Formas”, do “amor”, da “reminiscência”, da “participação”, às diversas versões da “dialética”, aos métodos “elêntico” e “hipotético” etc. (Grifo do próprio autor).

A afirmação acima não significa que Trindade Santos defenda que não haveria nos *Diálogos* referências à reminiscência ou às Formas, por exemplo. O que está em causa é que não há qualquer elemento suficiente para se tornar indisputável que todas as afirmativas dos textos dos *Diálogos* fazem parte de um grande sistema dado na mente de Platão dogmático de compreender o mundo e que ele teria expressado por meio de suas personagens. Essa é uma dificuldade que a exegese platônica deve considerar.

Por tudo isso, é de se notar que boa parte da tradição “dogmatiza” Platão a partir de uma leitura de Aristóteles – sobretudo a partir da *Metafísica* α – consagrando as considerações de Aristóteles como reveladoras de verdadeiras “doutrinas de Platão”, o que ocorre, por exemplo, com a “Teoria das Ideias”. Nós, por outro lado, vamos por um caminho diferente.

Usaremos justamente um trecho dessa obra de Aristóteles para destacar a sua percepção sobre a relação entre Sócrates e Platão como uma confirmação de como entendemos que Platão pode ter se apropriado da figura histórica de Sócrates para a elaboração de sua personagem como uma personagem relacionada constantemente ao debate ético. Com isso fundamentaremos também em Aristóteles a hipótese de que a importância ética dos debates de Sócrates é muito grande, não estando a ética em questão apenas nos *Diálogos* que são chamados de socráticos (ou da fase socrática). Assim, defendemos que há relevância ética na *República* e em qualquer outro diálogo em que Sócrates figure²¹.

Para que seja entendido o que isso significa, em primeiro lugar, no que toca a Metafísica α, deve-se notar que a partir do trecho *Metaph.* 983a20 o texto se volta às causas primeiras e faz uma espécie de organização cronológica dos pensadores que desde Tales falaram sobre essas causas. O texto inclusive faz uma menção retrospectiva indo até Hesíodo, que na *Teogonia* fala de algum modo nesse tipo de causa. Essa iniciativa narrativa se vincula à afirmação sustentada por Aristóteles de que em geral se supõe que aquilo que é chamado de sabedoria se refere às causas e aos princípios. Em suas expressas palavras: “A sabedoria é conhecimento sobre certos princípios e causas, claramente” (ἡ σοφία περί τινος ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον.) (*Metaph.* 982a).

Quando finalmente chega à figura de Platão, o texto de Aristóteles aponta que Sócrates o influenciou e destaca a característica de Sócrates de tratar da ética abandonando as questões dos físicos e que Sócrates seria o primeiro a se concentrar nas definições. Veja-se (*Metaph.* 987a-b):

μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἢ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ρεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν: **Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου** περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος **καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν**, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἐτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν: ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεὶ γε μεταβαλλόντων. οὕτως οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας προσηγόρευσε, τὰ δ’

²¹ A análise sobre a existência de uma Ética autônoma nos textos de Platão é relativamente pouco trabalhada pela tradição, ganhando destaque com a publicação de *Plato Ethicus: la filosofia è vita*, organizado por Maurizio Migliori e Linda Valditara. Note-se que a preocupação de Vegetti sobre a *πλεονεξία* no texto de título *Antropologie della πλεονεξία in Platone* que consta nesse livro é bastante influente sobre a presente dissertação. Entretanto, nosso foco aqui é diferente, já que Vegetti pretendeu dar um passo a mais e demonstrar que a visão otimista sobre a *República* não seria uma posição tipicamente platônica. Por não ser possível entrar nesse debate sem uma análise mais profunda de passagens posteriores ao Livro I, não debatemos aqui as colocações de Vegetti sobre esse tema.

αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα: κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν.

Depois das filosofias que falamos, a de Platão surgiu, que segue a essas em muito, embora trazendo algo diferente em relação à filosofia itálica. Isso ao ter, enquanto jovem, se familiarizado com as opiniões de Crátilo e Heráclito: de que todas as coisas da percepção estão sempre em fluxo e que *episteme* sobre isso não existe. Ele guardou isso até tarde. **Sócrates, por sua vez, engaja-se com a ética** enquanto não se engaja de modo algum com o que é da física, de fato naquela (ou seja, na ética) procurando a generalidade e **sendo o primeiro que fixou o raciocínio nas definições**. Ele (Platão) aderiu a isso e sustentou que algo como isso (as definições) é diferente do relativo àquilo que surge e do que é relativo à percepção. Pois não pode a definição ser relacionada ao que é sensível, já que isso (o sensível) está mesmo sempre mudando. Coisas, portanto, como aquelas (relativas às definições) eram chamadas como sendo Ideias. As coisas sensíveis são separadas delas e em função delas sempre nomeadas. Porque é por participação nas Formas que as muitas coisas homônimas são (existem). (Grifo nosso).

Aristóteles relata uma filiação de Platão ao fluxismo ao menos durante longa data e depois diz que Sócrates se engaja com ética em detrimento da física, bem como diz que Sócrates é o primeiro a fixar o raciocínio nos assuntos acerca das definições (gr. ὀρισμοί), sendo seguido por Platão nesse ponto. Enfim, diz que Platão sustentou que as definições não podiam ser referentes a objetos da percepção, pois a percepção é fluida e está em constante mudança, de modo que as definições estariam relacionadas às Ideias que seriam *separadas* daquilo que é sensível. Ademais, diz que os objetos sensíveis existiriam *por participação* (gr. κατὰ μέθεξιν) nas Formas.

Interessa no trecho o fato de que Aristóteles aponta na influência de Sócrates sobre Platão o elemento ético e o esforço reflexivo sobre as definições. Ambos os pontos estão presentes no Livro I da *República*. Damos relevância a essa dissertação de Aristóteles para defendermos a hipótese de que Platão cria a personagem de Sócrates com essas duas características fundamentais, a preponderância da preocupação ética e a atenção voltada ao exercício de busca das definições de termos. Isso porque quando os termos são definidos de dado modo, eles constituem uma determinada maneira de encarar a vida humana.

Se essa hipótese está correta, isso consolida a vocação da personagem em um papel ético que se constrói em duas instâncias: uma através dos discursos e posições defendidas por Sócrates sobre as definições, outra em função das escolhas que a personagem faz, sobretudo as escolhas relacionadas à sua sentença de morte.

Para análise desse duplo papel ético de Sócrates na própria obra de Platão escolhemos como escopo de avaliação um trecho do *Fédon*, porque esse trecho é marcado na ordem fictícia dos diálogos como o momento mais maduro da personagem Sócrates, no qual,

ela se encontra no último dia de sua vida e anuncia que quem quer que seja filósofo deve segui-lo. Depois, Sócrates faz uma breve retrospectiva de seu percurso nas investigações filosóficas, narrando sobre as razões de sua mudança para o que ele chamou de *segunda navegação*, sabidamente o momento no qual a personagem diz abandonar as pesquisas dos físicos (o que nos remete à narrativa de Aristóteles acima) para se lançar na direção da investigação metafísica, na busca dos princípios da existência, se concentrando no que a tradição convencionou chamar de “Teoria das Ideias”.

Com essa avaliação, enxergaremos o que no *Fédon* a personagem Sócrates expõe em relação a esse duplo papel ético, no discurso e na prática. Partindo da premissa de que há algum elo narrativo entre o Sócrates da *República* e o Sócrates do *Fédon*, estaremos então com uma chave para a compreensão da função do condutor do diálogo do Livro I da *República*. Para tanto, a primeira coisa a ser feita é compreender em que situação contextual está esse trecho do *Fédon* que nos interessa. Sintetizaremos esse contexto a seguir.

O diálogo *Fédon* começa com Equócrates perguntando a Fédon se o último esteve presente na data da execução da sentença de morte de Sócrates (*Phd.* 57a). Por essa estrutura inicial, quando, no texto do *Fédon*, estão sendo narrados os eventos ocorridos no dia em que Sócrates bebeu a cicuta o que está em cena é a memória e o relato de Fédon, que passa a contar sobre aqueles fatos.

Logo no início da narrativa, Fédon conta que, ao chegarem os visitantes na cela de Sócrates, o condenado tem os grilhões de sua perna abertos e que, após esfregar as pernas recém-libertas, Sócrates faz um comentário sobre a curiosa relação entre prazer e dor, dizendo que se Esopo tivesse pensado sobre isso ele teria composto uma fábula para ilustrar as causas de tal relação (*Phd.* 60b). O comentário chama atenção de Cebes, que intervém e indaga sobre os motivos pelos quais Sócrates teria transposto para o metro cantado as fábulas de Esopo e elaborado um hino a Apolo. A pergunta, diz Cebes, é motivada pelo fato de que o poeta Eveno e outros que ele conhece desejam entender qual a causa de Sócrates fazer esse tipo de coisa, já que nunca tinha feito algo assim em toda sua vida (*Phd.* 60d).

Sócrates explica que sempre sonhava com algo que o exortava a compor música, mas ele achava que fazer filosofia era justamente compor a mais alta música. Entretanto, ao se aproximar da morte e por ter um evento relacionado ao Apolo atrasado a data de sua execução, Sócrates decidiu seguir a instrução adotando o conceito clássico e, digamos, “mais literal” da arte das musas (*Phd.* 60e-61a).

Na continuação de sua resposta à pergunta de Cebes, o Sócrates do *Fédon* diz que fez o Hino a Apólo aproveitando a honra que prestava a essa divindade em função da protelação da saída do barco que, por questões climáticas, atrasou a sua execução²², o que ocorreu por haver uma lei em Atenas que estabelecia que a partir do coroamento da proa feito pelo sacerdote de Apolo só haveria execuções em Atenas após o retorno desse barco, que devia ir a Delos e retornar. Em relação à conversão das fábulas de Esopo ao metro, Sócrates diz que a criação deliberada de mitos é atividade tipicamente poética e que, como ele não se julgava capaz de compor mitos, então usou as fábulas de Esopo, que conhecia bem, apenas transpondo-as para o metro. Por ter a oposição entre μῦθος e λόγος no *Fédon* contato com a discussão do item anterior desse capítulo da dissertação, a citação direta é oportuna (*Phd.* 61b):

ἐννοήσας ὅτι τὸν ποιητὴν δεῖοι, εἴπερ μέλλοι ποιητῆς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους, καὶ αὐτὸς οὐκ ἦ μυθολογικός, διὰ ταῦτα δὴ οὖς προχείρους εἶχον μύθους καὶ ἠπιστάμην τοὺς Αἰσώπου, τούτων ἐποίησα οἷς πρώτοις ἐνέτυχον.

Ao considerar que é necessário ao poeta, se realmente se destina a ser poeta, fazer mitos e não discursos e eu mesmo não sou um mitologista, daí porque tomei os de Esopo que tinha à mão e conhecia e então a partir dos primeiros que encontrei fiz essas (transposições para o metro).

No instante seguinte, Sócrates diz para Cébes que ele deve exortar Eveno a seguir os passos de Sócrates se é que Eveno é sábio. Símiias fica surpreso com o conselho de Sócrates e dá início a uma discussão sobre a difícil exortação de Sócrates a seguir alguém que está prestes a morrer (*Phd.* 61c-d):

καὶ ὁ Σιμμίας, οἷον παρακελεύη, ἔφη, τοῦτο, ὦ Σώκρατες, Εὐήνω. πολλὰ γὰρ ἤδη ἐντετύχηκα τῷ ἀνδρί: σχεδὸν οὖν ἐξ ὧν ἐγὼ ἦσθημαι οὐδ' ὀπωστιοῦν σοι ἐκὼν εἶναι πείσεται.

τί δέ; ἦ δ' ὅς, οὐ φιλόσοφος Εὐήνος;

ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη ὁ Σιμμίας.

ἐθελήσει τοῖνον καὶ Εὐήνος καὶ πᾶς ὅτῳ ἀξίως τούτου τοῦ πράγματος μέτεστιν. οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὐτόν: οὐ γὰρ φασὶ θεμιτὸν εἶναι. καὶ ἅμα λέγων ταῦτα καθῆκε τὰ σκέλη ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ καθεζόμενος οὕτως ἤδη τὰ λοιπὰ διελέγετο.

ἦρετο οὖν αὐτόν ὁ Κέβης: πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες, τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι, ἐθέλειν δ' ἂν τῷ ἀποθνήσκοντι τὸν φιλόσοφον ἔπεσθαι;

²² Fédon narra sobre esse atraso logo no início da conversa com Equécrates (*Phd.* 58a-c).

E Símiias disse: - Sócrates, mas que recomendação é essa que você faz a Eveno! A essa altura, muitas vezes eu já encontrei esse homem. Pelo que percebo, dificilmente ele é persuadido e não o será pela sua proposta.

- O que? - Disse, - Eveno não é filósofo?

- A mim de fato parece, - disse Símiias.

- Então estará disposto a isso também Eveno, bem como todo aquele que estiver entre os que dão valor a essa prática. Entretanto, ele, da mesma maneira, não forçará com violência, pois, dizem não ser permitido.

Ao mesmo tempo em que discursa, (Sócrates) deixa cair a perna na direção do chão e se senta da maneira que continuaria o diálogo.

Então Cébes perguntou a ele: - Como diz isso, Sócrates? Não é devido violentar-se, mas pode de bom grado o filósofo seguir aquele que caminha em direção à morte?

Perplexos com a aparente contradição, Cébes e Símiias passam a juntos questionar Sócrates sobre esse problema. A essa altura Cebes começa o enredamento de Sócrates no problema que dará origem a todo o diálogo ao insinuar a incoerência de Sócrates por pregar a impossibilidade de causar dano a si mesmo ao mesmo tempo em que defende que Eveno siga os passos de quem está a ponto de morrer e nada faz para evitar a própria morte deixando-se destruir, o que resulta no abandono aos deuses que lhe deram a vida (*Phd.* 61d-63a). Símiias então sintetiza a insinuação de Cebes (*Phd.* 63a):

καὶ ὁ Σιμίαιος, ἀλλὰ μὴν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, νῦν γέ μοι δοκεῖ τι καὶ αὐτῷ λέγειν Κέβης: τί γὰρ ἂν βουλόμενοι ἄνδρες σοφοὶ ὡς ἀληθῶς δεσπότης ἀμείνους αὐτῶν φεύγοιεν καὶ ῥαδίως ἀπαλλάττοντο αὐτῶν; καὶ μοι δοκεῖ Κέβης εἰς σέ τείνειν τὸν λόγον, ὅτι οὕτω ῥαδίως φέρεις καὶ ἡμᾶς ἀπολείπων καὶ ἄρχοντας ἀγαθούς, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖς, θεούς.

E Simias disse: - Mas, Sócrates, agora de fato a mim parece que Cebes está a falar o indubitável. Por que quererá um homem sábio fugir de senhores que são melhores do que ele e de modo imprudente deles se distanciar? E a mim parece que Cebes alcança a você com esse discurso, eis que de modo imprudente você carrega o fardo e nos deixa, a nós e aos bons arcontes que, como você mesmo concorda, são os deuses.

Sócrates então responde que deve disso se defender (*Phd.* 63b):

δίκαια, ἔφη, λέγετε: οἶμαι γὰρ ὑμᾶς λέγειν ὅτι χρή με πρὸς ταῦτα ἀπολογήσασθαι ὥσπερ ἐν δικαστηρίῳ.

- É justo que você diga isso, - falou (Sócrates). - Vocês atacam, pois, ao dizerem que é a mim devido contra tal me defender como no dicastério.

O problema que apontou Cébes nesse contexto tem um efeito importante, porque a falta de pavor ou mesmo de angústia em Sócrates naquele momento transpõe a discussão entre personagens e alcança o leitor do *Fédon* que se vê diante do dilema de seguir ou não paradigmaticamente o comportamento da personagem Sócrates que enfrenta a morte ao invés de fugir naquele momento, mesmo quando a causa dessa morte é injusta. Esse direcionamento fica evidente porque Sócrates é claro em dizer que qualquer um que dê valor à filosofia deveria seguir o mesmo conselho que direcionava a Eveno.

A ausência de medo de Sócrates nesse trecho tem ressonância com o já mencionado início do Livro III da *República* (R. 386c a 387b) em que Sócrates elenca sete trechos de Homero que, no entender de Sócrates, incentivam a temer a morte. Na *República*, após citar esses versos, Sócrates conclui que tais versos são perigosos justamente porque eles são muito bons, muito poéticos, e, por isso, muito eficientes em incentivar o φόβος, o medo, o temor à morte. Veja-se (R. 387b):

ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα παραιτησόμεθα Ὅμηρον τε καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς μὴ χαλεπαίνειν ἂν διαγράφομεν, οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν, ἀλλ' ὅσα ποιητικώτερα, τοσοῦτ' ἦτον ἀκουστέον παισὶ καὶ ἀνδράσιν οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι, δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους.

Em relação a esses (versos) e a todos os outros desse tipo imploraremos a Homero e outros poetas a não serem severos (conosco) por optarmos por cortá-los. Cortamos não porque não são poéticos e agradáveis para os cidadãos ouvirem, mas quanto mais poéticos, menos é devido que qualquer um os ouça e mais os homens devem ser livres deles, para que tenham mais a escravidão do que a morte.

Cabe citar diretamente também a explicação mais explícita de Sócrates naquela altura da discussão da *República* do porquê de pelo menos esses versos deverem ser eliminados da καλλίπολις, que é a necessidade de evitar que se considere a morte algo terrível (R. 387d):

φαιμέν δὲ δὴ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς ἀνὴρ τῷ ἐπιεικεῖ, οὐπερ καὶ ἐταῖρός ἐστιν, τὸ τεθνάναι οὐ δεινὸν ἡγήσεται.

Dizemos de fato que o homem correto a isso se adequa e de algum modo nisso é concordante: (ou seja) ele não considerará o morrer algo terrível.

É preciso perceber que no diálogo *Fédon* Sócrates consta como personagem e que a morte de Sócrates não é descrita como δεῖνος (pt. terrível), embora seja delineada como injusta. A tranquilidade em que se encontra Sócrates acaba por não causar φόβος (gr. medo), o espantoso desconforto com a situação de Sócrates, que talvez inspirasse no leitor o medo da

morte se a narrativa fosse outra. Ademais, o Fédon no início da conversa com Equécrates testemunha que pelo menos para ele a iminente morte de Sócrates não causou ἔλεος (gr. pena), embora todos, inclusive ele, estivessem tristes com esse último encontro, o que gerava um misto estranho de emoções. Tais são os termos de Fédon (*Phd.* 58e a 59a):

καὶ μὴν ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος. οὔτε γὰρ ὡς θανάτῳ παρόντα με ἀνδρὸς ἐπιτηδείου ἔλεος εἰσήει: εὐδαιμών γάρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὃ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα, ὥστε μοι ἐκεῖνον παρίστασθαι μὴδ' εἰς Ἄιδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν εἴπερ τις πώποτε καὶ ἄλλος.

E ao estar ao seu lado eu de fato experimentei coisas estranhas. Pois, ao menos em relação a mim, nem próximo à morte do homem a pena penetrou os sentimentos adequadamente. Pois para mim o homem parecia feliz, Equécrates, na forma de se posicionar e na forma dos discursos, de modo que sem medo e de maneira nobre ele completa essa realização. Nessa medida fiquei disposto a crer que não estava indo aquele homem ao Hades sem que esse fosse o caminhar de uma divina moira, mas que ao chegar naquele local passaria bem, se realmente alguma vez também outros passaram bem lá.

Como veremos no momento adequado no capítulo II, a posição de Sócrates no *Fédon* diante da iminência de sua morte é bastante diferente da posição de Céfalo no Livro I da *República* diante da concretização de sua velhice e conseqüente consciência da aproximação da morte. Assim, no *Fédon* se constrói mimeticamente a concretização de cena que é coerente com os argumentos presentes no Livro III da *República* feitos contra toda poesia que faz temer a morte. Isso é feito no *Fédon* pela representação de uma pessoa que não aparenta temer a morte que injustamente se aproxima.

Não é possível deixar de notar que ao unirmos esses trechos da *República* e do *Fédon* vemos que a personagem Sócrates argumentativamente (na *República*) e na sua própria *práxis* (no *Fédon*) estabelece para o expectador uma determinada perspectiva em relação à maior fatalidade da vida (a morte). Essa perspectiva perante a morte diminui a pena em relação ao destino da vítima e diminui o medo em relação a ter destinos semelhantes. Além disso, ela é inversa à perspectiva que Aristóteles diz que há nas tragédias, obras de arte que, segundo o estagirita, por meio do φόβος (pt. temor) e da ἔλεος (pt. pena, ou, ainda, compaixão) geram no público κάταρσις (termo frequentemente traduzido por “purificação”) (*Po.* 1449b).

Ao presente trabalho não é relevante a análise do significado dessa expressão de Aristóteles, mas sim compreendermos que está textualmente impresso no *Fédon* que a triste

aproximação da morte de Sócrates não causa ἔλλειος à personagem Fédon, bem como que está sob debate no início do Livro III da *República* que seria preciso cortar os versos poéticos que fazem temer o Hades. Ou seja, a morte de Sócrates na poesia de Platão é, por assim dizer, antitrágica.

Essa formulação para não temer a morte é importante também na *Apologia*. Lá Sócrates explica porque não deixaria de obedecer ao oráculo de Delfos e também porque não fugiria do tribunal com medo da morte. Sustenta Sócrates que ele faz isso devido à sua convicção de que temer a morte é tolice, já que é tolice temer aquilo que não se conhece, sendo que o que há após a morte é incognoscível ao humano (*Ap.* 29a-b). Sócrates diz que não teme a morte porque não supõe saber algo sobre ela e as pessoas movidas por uma convicção diferente, certas de saberem algo sobre a morte a ponto de temê-la provavelmente tomariam atitude diferente da atitude de Sócrates. Esse é seu argumento. A questão é ética. A convicção refere à atitude prática da personagem Sócrates.

No *Górgias* o mesmo ocorre. Sócrates sustenta contra Górgias que a retórica não é tão importante quanto ele pensa. Ao final, Cálicles, contra Sócrates, diz que a retórica é importantíssima e que se alguém a negligenciar e em oposição a ela aderir à filosofia, essa última destrói a pessoa, porque, para Cálicles, a filosofia levaria no avançar da idade à corrupção do homem (διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων) (*Grg.* 484c). Cálicles sustenta que a filosofia traz um triste fim ao homem porque faz com que ele passe o resto da vida a murmurar escondido junto a três ou quatro jovens (*Grg.* 475d), afastando-o das importantes atividades da vida que fazem os homens virtuosos (*Grg.* 484d).

Conforme defende Daniel Lopes (2014, p. 92), Cálicles na discussão atravessa vaticínio sobre a condenação de Sócrates no tribunal ao arguir que este deveria se envergonhar de sua fragilidade. Cálicles diz que se Sócrates fosse preso sob a acusação de injustiça, mesmo que não tivesse cometido injustiças, quando chegasse ao tribunal, diante de um “acusador que por acaso fosse totalmente mísero e desprezível” (κατηγοροῦ τυχῶν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ) (*Grg.* 486b2), seria ainda assim condenado.

Contra o vaticínio de Cálicles, Sócrates ao final do *Górgias* se defende do mesmo modo que na *Apologia*, ou seja, afirmando que ele não tem medo da morte. E diz que quem tem medo da morte age irracionalmente, enquanto o que de fato mais se deve temer é ser um cometedor de injustiças (*Grg.* 522e):

αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθνήσκειν οὐδείς φοβεῖται, ὅστις μὴ παντάπασιν ἀλόγιστός τε καὶ ἄνανδρός ἐστιν, τὸ δὲ ἀδικεῖν φοβεῖται: πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἄϊδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστιν.

Pois ninguém teme a morte, a não ser que seja uma pessoa ilógica e covarde, do contrário teme a injustiça. Pois estar cheio de muitas injustiças na *psykhê* ao chegar ao Hades é o extremo dos males.

Logo após, Sócrates arremata o comentário com a afirmação de que Cálicles considerará um μῦθος a fala seguinte, que explicará porque quem sofre injustiça não perde nada em relação a quem causa injustiça. Para Sócrates, por outro lado, aquela fala se tratava de um λόγος. Isso revela novamente uma percepção de que para a personagem Sócrates pelo menos no senso popular já era possível àquela data conceber uma distinção entre μῦθος e λόγος que pretere o primeiro termo no quesito da validação descritiva do real. Vejamos (*Grg.* 523a):

ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον: ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν.

Escute de fato, como dizem, a esse muito belo discurso, que você suporá como mito (narrativa comum da cultura), pelo que eu pressinto, enquanto eu o considero um discurso, pois essas coisas que estou prestes a dizer, as direi como sendo verdadeiras.

A discussão de Sócrates com Cálicles se dá porque enquanto Cálicles sustenta que o adepto da filosofia após adulto se torna vulnerável aos ocorridos ocasionais das coisas públicas em razão da negligência, entre outras coisas, da importância da retórica, Sócrates defende sua posição (mesmo diante da futura condenação) ao sustentar que é melhor eventualmente sofrer injustiça do que manchar a própria *psykhê* com a marca do registro da má conduta. Por sua vez, veremos que no *Fédon* a tranquilidade da personagem diante da morte confirma essa convicção apresentada no *Górgias*.

Ora, a intervenção de Cálicles no diálogo *Górgias* faz com que mais uma vez o desfecho da obra se refira à ética. Vale destacar a última parte da fala final de Sócrates no *Górgias*, em que ele sugere que a diferença entre seu discurso e o de Cálicles é exatamente o valor (*Grg.* 527e):

τοὺς ἄλλους παρακαλῶμεν, μὴ ἐκείνω, ᾧ σὺ πιστεύων ἐμὲ παρακαλεῖς: ἔστι γὰρ οὐδενὸς ἄξιος ὧ Καλλίκλεις.

Sigamos então este (discurso) e também chamemos aos outros para ele, mas não (chamemos) para aquele (discurso) em que você confia e ao qual me chama, pois este é de nenhum valor, Cálicles.

A questão aqui é marcada pela própria expressão escolhida por Sócrates, ἄξιός, como uma questão axiológica. A necessidade de afastar o discurso de Cálicles se refere ao valor que ele tem para a percepção e a atuação prática do ser humano.

Por sua vez, no *Fédon* todo o decorrer textual que segue na obra está vinculado à necessidade de Sócrates de defender a si mesmo da acusação de que ele teria sido incoerente naqueles primeiros passos e da acusação de que ele estaria agindo inadequadamente ao se deixar morrer.

São as razões e os fundamentos do comportamento de Sócrates que foram colocados em questão e em função dos quais se dará o resto do diálogo. A ética é o que fundamenta o comportamento socrático e é o que está no escopo do interesse de Símiias e Cebes, já que eles ficam perplexos com aquilo que descrevem como um abandono de Sócrates, ato que eles consideram condenável, já que Sócrates se permite à morte quando poderia escapar.

A questão que o enredo estabelece como causa de toda a conversa sobre a mortalidade da *psykhê* e sobre ontologia no *Fédon* é essa suposta incongruência de Sócrates, que afirmou que violentar a si mesmo é proibido, mas que está ali na prisão mesmo com a possibilidade de fuga exposta no *Críton* e que ao mesmo tempo diz que lhe seguir é o que devem fazer os filósofos. As incursões dialógicas, as propostas investigativas e as explicações que Sócrates dará no texto em seguida estão todas relacionadas a essa necessidade contextualmente estabelecida de explicar porque Sócrates não evitou os efeitos da condenação injusta, tema da condenação que estará implícita também ao longo de todo Livro I da *República*.

Por tudo isso, o discurso sobre o destino da *psykhê* e sobre a ontologia das Ideias no *Fédon* não deve ser desvinculado contextualmente desse desafio posto a Sócrates no início do diálogo, sob pena de se fragmentar a compreensão do texto com a ampliação da possibilidade do intérprete reduzir um trecho textual do *Fédon* a um “dogma” de Platão sem respaldo contextual para tanto. Em sua análise é de se perceber que a discussão no *Fédon* tem elo fundamental com a questão da justiça dada no Livro I e, sobretudo, com as conclusões do Livro X da *República*.

Quando Sócrates projeta hipoteticamente com Cébes e Símiias a continuidade da existência da *psykhê* para além da perda de movimentos do corpo, é notório que Sócrates está pondo esse discurso a serviço de fundamentar o seu comportamento prático. Isso se evidencia em vários momentos da leitura e em especial quando, encaminhando-se para o final do

diálogo, diz Sócrates que se a *psykhê* é imortal então cumprirá zelar por ela sempre, ao passo que se ela não for isso será bom para homens aos injustos (*Phd.* 107c):

ἀλλὰ τόδε γ', ἔφη, ὧ ἄνδρες, δίκαιον διανοηθῆναι, ὅτι, εἴπερ ἡ ψυχή ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός, καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δόξειεν ἂν δεινὸς εἶναι, εἴ τις αὐτῆς ἀμελήσει. εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντός ἀπαλλαγὴ, ἔρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι τοῦ τε σώματος ἅμ' ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὐτῶν κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς: νῦν δ' ἐπειδὴ ἀθάνατος φαίνεται οὕσα, οὐδεμία ἂν εἴη αὐτῇ ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι.

- Mas houve mesmo algo, - disse (Sócrates), - ó homens, que é justo manterem em mente. Que, se realmente a *psykhê* é imortal, não se deve faltar mesmo com o cuidado em todo momento, não só no que chamamos vida, mas em tudo. Agora também parece que seria mesmo terrível se não se preocupassem com isso. Se, portanto, ocasionalmente a morte de tudo libertasse, terem morrido seria um presente aos maus, (bem como) do corpo terem se libertado e também das maldades da sua *psykhê*. Agora, como então ela parece ser imortal, a ninguém é permitido em si fugir do mal nem alcançar salvação a não ser se tornando melhor e mais prudente.

Veja que na última frase o elemento ético da reflexão do discurso de Sócrates sobressai. Certas convicções empurram o convicto a conclusões de forma apologética gera, segundo seu argumento, uma consequência lógica para o pensamento, ou seja, a conclusão de que a única salvação própria se dá pelo ato deliberado de se tornar βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην (pt. melhor e mais prudente). Isso é uma conclusão ética que, como dito acima no ponto 1.2 dessa dissertação, une a figura daquele que age bem, o homem bom, com a figura daquele que prudentemente se comporta, o homem prudente, em um ideal de adequação comportamental que une razão à bondade ética.

Após as objeções Cebes sobre a posição de Sócrates de não temer a morte pela sua convicção na imortalidade da *psykhê*, Sócrates menciona que para dar conta da questão da geração e da corrupção da *psykhê* é necessária uma investigação completa sobre o tema e então ele anuncia que fará um relato de sua experiência com o tema (*Phd.* 95b-96a).

Por tudo isso, parece possível cogitar ao final da obra que é mais importante para a personagem Sócrates do *Fédon* o desenvolvimento das balizas de determinada atitude comportamental do que um estabelecimento de uma teoria dogmática sobre a natureza da *psykhê*. Conforme leitura estabelecida majoritariamente na tradição, o *Fédon* evidenciaria uma série de dogmas de Platão, entretanto, se lermos o texto na sua expressão contextual,

então nós notamos que até mesmo quando Sócrates relata a sua famosa *segunda navegação*, a virada da física para metafísica, o texto explicitamente informa sobre a vocação ética e prática de tal virada.

O trecho é uma retrospectiva de Sócrates de sua mocidade e a narrativa feita no diálogo platônico sobre o passado da personagem se aproxima da descrição de Aristóteles sobre Sócrates, já mencionada. Sócrates diz que procurou estudar as causas como os físicos, mas que se frustrou por acabar sabendo menos do que antes. Então ouviu falar de Anaxágoras e seu reconhecimento da causa no νοῦς (pt. mente, faculdade inteligente ou mesmo disposição da alma) e criou novas expectativas que foram, ao fim, reduzidas à descrença novamente quando percebeu que a abordagem de Anaxágoras era também fundamentalmente física.

Essa experiência que ele menciona envolve o embarque na hipótese das Ideias e essa substituição se relaciona à mudança da perspectiva física para uma perspectiva relacionada à ética. Veja-se a narrativa (*Phd.* 97a-c):

ἀλλὰ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης, βούλομαι γε.

ἄκουε τοίνυν ὡς ἐροῦντος. ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν: ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. καὶ πολλάκις ἑμαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον σκοπῶν πρῶτον τὰ τοιάδε: ἄρ' ἐπειδὴν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν σηπεδόνα τινὰ λάβη, ὡς τινες ἔλεγον, τότε δὴ τὰ ζῶα συντρέφεται; καὶ πότερον τὸ αἶμά ἐστιν ᾧ φρονοῦμεν, ἢ ὁ ἀήρ ἢ τὸ πῦρ; ἢ τούτων μὲν οὐδέν, ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὄρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἡρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίνεσθαι ἐπιστήμην; καὶ αὖ τούτων τὰς φθορὰς σκοπῶν, καὶ τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν τε καὶ τὴν γῆν πάθη, τελευτῶν οὕτως ἑμαυτῷ ἔδοξα πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυῆς εἶναι ὡς οὐδὲν χρῆμα.

- Mas então, - disse Cébes, - eu quero de fato (ouvir sua experiência).

- Esecute isso que te direi, Cébes, - disse (Sócrates). – Eu, quando novo, era maravilhado e desejava essa sabedoria advinda dessas que chamam de inquirições sobre a natureza. A mim parecia ser uma coisa que se mostrava acima das outras: saber as causas de cada coisa; por meio do que surge cada coisa; por meio do que se destrói e por meio do que existe. E muitas vezes, de modo tolo eu lancei a mim mesmo em diferentes posições em investigações como essas: acaso quando o calor ou o frio toma conta de algo putrefato, como alguns dizem, as vidas se organizam ali? E qual destes seguintes é o que nos faz pensar: o sangue, o ar, o fogo ou, nenhum desses, mas sim o que está dentro da cabeça? É isso o que entrega as

sensações de escutar, ver e sentir cheiro? Disso surge a memória e a opinião? E da memória e da opinião quando quietas é que surge o conhecimento? E, por outro lado, examinei sobre a destruição dessas coisas e sobre o que acontece no céu e na terra. Dessa forma, apareceu para mim a minha própria inaptidão para lidar com o que é percebido pelos sentidos, sendo que em nenhum tema eu consegui êxito.

Sócrates diz que essa investigação foi tão complicada que nele gerou até mesmo a incerteza sobre o que ele acreditava saber, pelo menos segundo seu entendimento anterior e o entendimento dos outros (*Phd.* 97c):

τεκμήριον δέ σοι ἐρῶ ἰκανόν: ἐγὼ γὰρ ἄ καὶ πρότερον σαφῶς ἠπιστάμην, ὡς γε ἑμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν, τότε ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθην, ὥστε ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἃ πρὸ τοῦ ᾧμην εἰδέναι, περὶ ἄλλων τε πολλῶν καὶ διὰ τί ἄνθρωπος ἀυξάνεται

Conto para você algo que sinaliza esse sofrimento: eu primeiro claramente tinha um conhecimento, que a mim mesmo e a outros assim parecia. Só que devido a pesquisas desse tipo eu violentamente me ceguei em relação ele, de forma a desaprender também essas coisas sobre as quais eu pensava saber. Como um caso de muitos desses: eu não tinha mais o conhecimento sobre como cresce o homem.

Segundo conta Sócrates, casos que bagunçaram as certezas que ele acreditava ter o levaram a constatar sua própria limitação e sua ignorância quando utilizando o meio de investigação dos físicos (*Phd.* 97b):

οὐδέ γε δι' ὅτι ἐν γίγνεται ὡς ἐπίσταμαι, ἔτι πείθω ἑμαυτόν, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν ἐνὶ λόγῳ δι' ὅτι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου, ἀλλὰ τιν' ἄλλον τρόπον αὐτὸς εἰκῆ φύρω, τοῦτον δὲ οὐδαμῆ προσίεμαι.

De fato, nem sei por que o um se torna como o conheço. Assim convenci a mim mesmo que não sei, através desse primeiro método, também nenhum outro discurso sobre o porquê algo surge ou é destruído ou sobre a sua forma-de-ser. Ao contrário, esse é um caminho ruim que representa a confusão e em nenhuma hipótese eu me permito ir por ele.

No trecho seguinte, então, lembra Sócrates com entusiasmo de Anaxágoras, enaltecendo a relação do νοῦς (pt. faculdade inteligente) de Anaxágoras com o conceito de βέλτιστον (pt. o melhor) (*Phd.* 97b-97d):

ἀλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτη δὴ τῆ αἰτία ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εἶ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἠγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη: εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὐρεῖν

περὶ ἐκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὔρειν, ὅπῃ **βέλτιστον** αὐτῷ ἔστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν: ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἄλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ **βέλτιστον**. ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι: τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν.

Mas ouvi em algum momento sobre um livro de Anaxágoras, que, segundo o conhecimento daquele que me disse, (é um livro em que se) argumenta que a *faculdade inteligente* é aquilo através da qual a ordem se dá e também que ela é a causa de tudo. Esse discurso sobre a causa me deu prazer e também pareceu a mim uma direção boa na qual se conduzir: o ser da *faculdade inteligente* como causa de tudo. Acreditei que, se isso se der dessa forma, então a *faculdade inteligente* é o que organiza toda a ordem e cada meio através do qual se pode obter o **melhor**. Portanto, caso se deseje descobrir uma causa sobre cada coisa pela qual se origina ou se destrói ou pelo que se dá a existência, então é preciso descobrir sobre aquilo. Ou seja, isso (tudo) se dá com a investigação do que é o **melhor** ele mesmo, ou do seu ser, ou daquilo outro que está a influenciar ou produzir o melhor. A partir desse discurso pareceu-me que a nenhum outro discurso deve o homem se voltar, bem como que sobre outras coisas não se deve pesquisar, mas apenas sobre o que é o mais excelente e o **melhor**. Vinculado à existência disso deve saber também sobre a versão inferior, pois a ciência sobre ela (a versão inferior) é do mesmo tipo. (Grifo nosso).

Mas em seguida Sócrates explica sua desilusão com esse pensador, o que tem relação com a ausência de utilização por parte de Anaxágoras desse conceito de βέλτιστον (*Phd.* 97d-98c):

ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος ἠύρηκέναι ὄμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ, τὸν Ἀναξαγόραν, καὶ μοι φράσειν πρῶτον μὲν πότερον ἢ γῆ πλατεῖα ἔστιν ἢ στρογγύλη, ἐπειδὴ δὲ φράσειεν, ἐπεκδιηγῆσεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι: καὶ εἰ ἐν μέσῳ φαίη εἶναι αὐτὴν, ἐπεκδιηγῆσεσθαι ὡς ἄμεινον ἦν αὐτὴν ἐν μέσῳ εἶναι: καὶ εἰ μοι ταῦτα ἀποφαίνοι, παρεσκευάσμην ὡς οὐκέτι ποθεσόμενος αἰτίας ἄλλο εἶδος. καὶ δὴ καὶ περὶ ἡλίου οὕτω παρεσκευάσμην ὡσαύτως πευσόμενος, καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων, τάχους τε πέρι πρὸς ἄλληλα καὶ τροπῶν καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων, πῆ ποτε ταῦτ' ἄμεινόν ἔστιν ἕκαστον καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἢ πάσχει. οὐ γὰρ ἂν ποτε αὐτὸν ὄμην, φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμηθῆναι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι **βέλτιστον** αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἔστιν ὡσπερ ἔχει: ἐκάστῳ οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστῳ **βέλτιστον** ὄμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγῆσεσθαι **ἀγαθόν**: καὶ οὐκ ἂν ἀπεδόμην πολλοῦ τὰς ἐλπίδας, ἀλλὰ πάνυ σπουδῆ λαβὼν τὰς βίβλους ὡς τάχιστα οἷός τ' ἢ ἀνεγίνωσκον, ἴν' ὡς τάχιστα εἰδείην τὸ **βέλτιστον** καὶ τὸ χεῖρον.

ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὃ ἑταῖρε, ὠχρόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προῖόν και ἀναγιγνώσκων ὀρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῶ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ και αἰθέρας και ὕδατα αἰτιώμενον και ἄλλα πολλὰ και ἄτοπα.

Refletindo sobre isso feliz eu pressintia ter encontrado em Anaxágoras o professor sobre as causas dos seres e sobre a faculdade inteligente de mim mesmo. E (eu acreditava que) a mim (esse estudo) mostraria primeiro se a terra é plana ou se é redonda, então revelaria, explicando, além disso, a causa e a força necessária, discursando sobre o melhor entre eles e (dizendo) que aquela que é a melhor (forma-de-ser) é a forma-de-ser daquilo. E se (esse estudo) dissesse que estar no centro é o modo-de-ser dela, teria de explicar que estar no centro é a melhor forma-de-ser. E se a mim isso se evidenciar estou preparado a não mais procurar conhecer outras causas. Assim sendo, estava preparado para dessa maneira aprender sobre o sol e a lua bem como sobre os outros astros, sobre sua velocidade, seu curso e sobre seus outros acontecimentos, (sabendo que) em algum lugar e tempo é o melhor de cada um no que fazem e no que sofrem (que é a forma-de-ser daquilo). Desse modo, pois, não foi possível naquele momento pressentir, que ele, que afirma que pela faculdade inteligente as coisas se ordenavam, traria outras causas alternativas, após trazer o que é **melhor**. Imaginei que concedendo ele que a causa de cada um e da união de cada uma das coisas é o **melhor** e o **bem**, isso ao todo comum explicaria e que ele não poderia conceder essa função a uma pluralidade de explicações. Então com muita pressa agarrei os livros e de modo rápido os conheci bem, (achando que) desse modo poderia conhecer sobre o **melhor** e o pior.

Mas dessa expectativa maralhosa, companheiro, fui me afastando ao passo que o acompanhava, (pois) ao avançar e conhecer bem (percebi que) o homem afinal não punha como definição a *faculdade inteligente* nem a consultando, mas ao contrário, acusava o ar, o éter, a água e muitas outras coisas fora do lugar como causas que organizam as coisas. (Grifo nosso).

Quando Sócrates vai explicar o que quer dizer com sua indignação, ele usa sua própria situação como imagem reveladora, na qual a causa de estar na prisão é a consideração dos atenienses sobre sua condenação ser a melhor opção simultaneamente a seu entendimento de que a melhor opção para sua ação seria permanecer na prisão (*Phd.* 98c-99b):

καί μοι ἔδοξεν ὁμοιότατον πεπονθέναι ὡσπερ ἂν εἴ τις λέγων ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῶ πράττει, κάπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἐκάστων ὧν πράττω, λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειται μου τὸ σῶμα ἐξ ὀστέων και νεύρων, και τὰ μὲν ὀστᾶ ἐστὶν στερεὰ και διαφυᾶς ἔχει χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τὰ δὲ νεῦρα οἷα ἐπιτείνεσθαι και ἀνίεσθαι, περιαμπέχοντα τὰ ὀστᾶ μετὰ τῶν σαρκῶν και δέρματος ὃ συνέχει αὐτά: αἰωρουμένων οὖν τῶν ὀστέων ἐν ταῖς

αὐτῶν συμβολαῖς χαλῶντα καὶ συντείνοντα τὰ νεῦρα κάμπτεσθαι που ποιεῖ οἷόν τ' εἶναι ἐμὲ νῦν τὰ μέλη, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν συγκαμφθεὶς ἐνθάδε κάθημαι: καὶ αὖ περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ὑμῖν ἐτέρας τοιαύτας αἰτίας λέγοι, φωνάς τε καὶ ἀέρας καὶ ἀκοάς καὶ ἄλλα μυρία τοιαῦτα αἰτιώμενος, ἀμελήσας τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας λέγειν, ὅτι, ἐπειδὴ Ἀθηναίοις ἔδοξε **βέλτιον** εἶναι ἐμοῦ κατανηφίσασθαι, διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ **βέλτιον** αὖ δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι, καὶ **δικαιότερον** παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην ἢν ἂν κελεύσωσιν: ἐπεὶ νῆ τὸν κύνα, ὡς ἐγῶμαι, πάλαι ἂν ταῦτα τὰ νεῦρα καὶ τὰ ὀστέα ἢ περὶ Μέγαρα ἢ Βοιωτοὺς ἦν, **ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου**, εἰ μὴ δικαιότερον ᾧμην καὶ κάλλιον εἶναι πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἢντιν' ἂν τάττη. ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον: εἰ δέ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν καὶ ὀστέα καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω οὐκ ἂν οἷός τ' ἢ ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι: ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἂ ποιῶ, καὶ ταῦτα νῶν πράττων, ἀλλ' οὐ τῇ τοῦ **βελτίστου** αἰρέσει, πολλῇ ἂν καὶ μακρὰ ῥαθυμία εἶη τοῦ λόγου. τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστὶ τὸ αἴτιον τῶν ὄντων, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἶη αἴτιον: ὃ δὴ μοι φαίνονται ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὥσπερ ἐν σκότει, ἀλλοτρίῳ ὀνόματι προσχρώμενοι, ὡς αἴτιον αὐτὸ προσαγορεύειν.

E a mim isso pareceu igual a como se fosse possível dizer que Sócrates faz as coisas da forma que faz pela faculdade inteligente, mas então discursar que as causas de cada coisa são as coisas que faço. (Seria como formular) discursos primeiro de que através dessa faculdade inteligente é que eu fico aqui, mas depois (dizer) que é por se compor meu corpo de ossos e tendões, por ser a ossada dura, por causa de juntas separadas umas das outras e por coisas como os nervos esticarem e contraírem que o corpo, colocando-se sobre a ossada através da carne e da pele, segura junto tudo isso levantando os ossos nessas coisas juntas, bem como afrouxando e contraindo os tendões faz dobrar em algum lugar. É dizer então que é desse modo que agora meus membros estão e que através dessa causa é que se dobraram aqui e (que é por isso que) eu me sentei. E acerca de nosso diálogo anterior é como se entre nós dois fosse estabelecido (que devêssemos) chamar nos discursos inúmeras coisas como essas de causa (de eu estar aqui), como o som, o ar, o ouvido, deixando de dizer quais as verdadeiras causas, (que são as seguintes). Os Atenienses tiveram a convicção de ser o **melhor** votar contra mim. Por isso de fato e porque a mim pareceu **melhor** aqui ficar sentado e **mais justo** ficar do lado da decisão judicial²³ e sob o que ela pôde impulsionar. E pelo cão! Pressuponho que há muito tempo poderiam estar esses nervos e ossos ou em Mégara ou entre os Beócios **por causa de alguma convicção**

²³ Em que pese a aparência de anacronismo, a opção por traduzir δίκη por “decisão judicial” se baseia no fato de que Sócrates se refere a obedecer “a justiça” que ele considera como posta através da decisão do corpo político legítimo. No diálogo *Crítion* a personagem homônima tenta insistentemente dissuadir Sócrates de aceitar a decisão, tentando convencê-lo de fugir, mas Sócrates usa vários argumentos para sustentar sua decisão de ficar, inclusive a sua obrigação de obedecer à decisão legitimada nas leis de Atenas, local onde ele sempre viveu, podendo partir quando quisesse. A “justiça” da decisão fundamentada na lei equivale no caso à decisão político-judicial que Sócrates defende que deve obedecer.

carregada sobre o melhor, se mais justo não me parecesse permanecer, se belo fosse o caminho de fugir e se a convicção me ordenasse escapar à decisão judicial da *pólis*. Chamar aquelas coisas de causa não tem cabimento. Se os discursos são de que sem ter essas coisas (como) ossos, tendões e coisas assim, isso determinaria para mim o que não posso fazer, serei dessa opinião: esses discursos são verdadeiros. No entanto, que é por causa dessas coisas que faço o que faço e que isso eu pratico, e não atuo a partir **do melhor**, então muito e grandemente negligente seria um discurso desses. Isso significaria não separar as coisas de acordo com o seu ser, (estabelecendo) outra coisa diferente do que é como causa. Uma coisa sem aquilo (o melhor) não é causa nem pode em algum momento ser causa. A mim parece que os muitos de pouca visão como ciclopes investigam no escuro, usando outros nomes que não a causa ela própria para a ela se referirem. (Grifo nosso).

Essa longa exposição demonstra que ainda no aspecto ontológico e na reflexão sobre as causas, a preocupação da personagem Sócrates é sempre tangente ao problema do comportamento humano. Embora fale Sócrates do melhor e mesmo do bom (gr. τὸ ἀγαθὸν) enquanto causa, ele logo a seguir lamenta a ausência do tema entre os filósofos e inclusive se refere ao fato de que ele próprio não encontrou nada em relação a isso, anunciando sua famosa metafórica incursão na δεύτερος πλόος, a *segunda navegação*, a inclinação metafísica da personagem na sua investigação filosófica para buscar solução desse problema (*Phd.* 99b-99d):

διὸ δὴ καὶ ὁ μὲν τις δίνην περιτιθεις τῇ γῆ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν, ὁ δὲ ὥσπερ καρδόπῳ πλατεία βάθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει: τὴν δὲ τοῦ ὡς οἶόν τε **βέλτιστα** αὐτὰ τεθῆναι δύνανται οὕτω νῦν κείσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἶονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν, ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἂν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ ὡς **ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν** καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται. ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει μαθητῆς ὅτουοῦν ἤδιστ' ἂν γενοίμην: ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὔτ' αὐτὸς εὐρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον [99δ] πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης;

Por isso, um desses (físicos) confere à terra um redemoinho que através do céu faz a terra ficar parada. Outro (físico) como esse considera (a terra) agora como uma vasilha de amassar pão plana e suportada no apoio do ar. Dessa maneira, ao se estabelecerem essas coisas agora fica abandonada a potência que é o **melhor** ele mesmo, nem procuram esse melhor, nem cogitam ter ele uma força *daimoníaca*²⁴.

²⁴ O termo δαιμόνιος é um adjetivo em grego ático que significa que algo é inspirado por uma *divindade*; pelo *divino*; pelo *extraordinário* ou, ainda, que tal coisa é *maravilhosa*. Apenas no grego *koiné*, no vocabulário do

Mas buscam descobrir um Atlas que em algum tempo seja mais forte, mais imortal, maior e que mantenha tudo unido. E o **verdadeiro bem** que está a juntar e manter tudo unido eles nem pressentem. Eu prazerosamente poderia me tornar aluno para obter conhecimento sobre uma causa como essa, (mas) então como dela fui privado, como não deu para encontrar por mim mesmo, nem para aprender através dos outros como aqueles, eu mudei. Acerca da *segunda navegação* na qual eu me ocupo sobre a pesquisa das causas você quer, - disse (Sócrates), - que eu faça uma exposição, Cébes? (Grifo nosso).

A considerar simultaneamente o depoimento de Aristóteles e a mimética declaração de Sócrates no *Fédon* de Platão, somos obrigados a valorizar a afirmação de Cícero de que Sócrates teria sido “o primeiro a fazer descer a filosofia do Céu” (*Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo*) (*Tusc.* V, 4, 10) para que ela se desse em expressão mais pragmática e comportamental, acompanhando a tradição da sofística do século V AEC. A filosofia de Sócrates, inclusive (ou talvez até especialmente) o Sócrates dos *Diálogos*, segundo autodeclaração do *Fédon*, é claramente ética.

Quando Sócrates recorre no *Fédon* ao exemplo de sua própria jornada após a condenação para explicar a sua insatisfação com os chamados físicos, o recurso não deve ser visto como mera figura de linguagem. A investigação sobre ó βέλτιστον, o superlativo de ó ἀγατός, que ele transforma em constituinte da realidade, implica em uma concepção valorativa do real que resulta na busca pelo βελτίων, o melhor comparativo de cada coisa, como mostra claramente o discurso de Sócrates no trecho acima citado. Por sua vez, a busca pelo melhor comparativo implica em uma necessidade de adequação comportamental em referência ao ideal de melhoramento quando algo no estado de coisas do devir não estiver de acordo com seu melhor possível.

É notório que o trecho que trouxemos pode interessar ao intérprete da *República* para a análise do trecho da *República* do Livro VII em que Sócrates diz que deve o filósofo fazer uma ascensão até a Ideia de Bem para que no retorno governe a bela cidade. Mas no final do Livro I há também uma discussão sobre a ἀρετή, a excelência, que é compatível com o discurso do *Fédon* sobre a busca pelo βελτίων de cada coisa, quando essa busca é aplicada à prática humana, razão pela qual o recurso a esse trecho foi necessário.

cristianismo, que o termo ganha conotação axiologicamente negativa (MALHADAS, DEZOTTI, NEVES, 2006).

A seguir, vamos tratar de outra função da personagem Sócrates, aplicada no Livro I da *República* naquilo que também Aristóteles define como uma característica própria de Sócrates, a busca pela definição.

Nesse ponto buscaremos demonstrar com a aplicação a um caso específico do *corpus*, o *Teeteto*, que a busca pela definição tem uma função de alteração comportamental naquele que participa dessa busca e a escolha do *Teeteto* se faz porque Sócrates expressamente ao final da discussão explica que apesar de aporética a conversa daquele diálogo ela mesmo assim traz um resultado positivo para Teeteto. Com isso queremos fundamentar a afirmativa de que o Livro I da *República*, apesar de aporético, tem a mesma função pedagógica que Sócrates anuncia no *Teeteto*, alcançando com isso não só as personagens, mas os leitores da obra também.

1.5. A definição de palavras e a função da ἀπορία

Novamente, o trato do contexto é fundamental.

No *Teeteto*, o prelúdio antes do diálogo central se define por uma conversa de Euclides e Terpsion, que se encontram após Euclides presenciar Teeteto já adulto sendo carregado ferido e doente após uma batalha dos atenienses em Corinto (*Tht.* 142a). No desenrolar da conversa Euclides conta para Terpsion que presenciou no passado uma conversa de Sócrates com o Teeteto jovem, na qual Sócrates dissera que Teeteto se tornaria uma pessoa notável, o que Euclides diz que estava provado naquele momento da conversa com Terpsion, pela virtude que demonstrou Teeteto no combate em Corinto (*Tht.* 142c).

Terpsion fica curioso sobre o diálogo entre Sócrates e Teeteto e pergunta a Euclides se ele pode narrá-la, ao passo que Euclides diz que não o poderia fazer de memória, mas que tinha o diálogo em versão escrita e que com o texto Terpsion teria acesso ao ocorrido.

Ao levar Terpsion até as anotações, Euclides põe um escravo para lê-las, de modo que no *Teeteto* a conversa entre Sócrates, Teeteto e um amigo de Sócrates, chamado Teodoro, ocorre como a leitura dessas anotações.

Então, no *Teeteto*, Euclides e Terpsion se calam a partir da leitura do texto de Euclides, dando espaço para o diálogo mencionado por Euclides. Esse texto que passa a ser lido se inicia com a pergunta de Sócrates a Teodoro sobre os jovens atenienses, o que prenuncia a chamada de Teeteto ao diálogo. Sócrates diz (*Tht.* 143d):

εἰ μὲν τῶν ἐν Κυρήνῃ μᾶλλον ἐκηδόμην, ὦ Θεόδωρε, τὰ ἐκεῖ ἄν σε καὶ περὶ ἐκείνων ἀνηρώτων, εἴ τινες αὐτόθι περὶ γεωμετρίαν ἢ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν εἰσὶ τῶν νέων ἐπιμέλειαν ποιούμενοι· νῦν δὲ ἤττον γὰρ ἐκείνους ἢ τοῦσδε φιλῶ, καὶ μᾶλλον ἐπιθυμῶ εἰδέναι τίνες ἡμῖν τῶν νέων ἐπίδοξοι γενέσθαι ἐπιεικεῖς.

Se em relação àqueles em Cirene mais eu me preocupasse, Teodoro, eu te perguntaria sobre aquele lugar, indagando se acaso alguns jovens à geometria ou a alguma outra filosofia se dedicam. Agora, por ser inferior minha amizade em relação àqueles do que a esses, mais desejo saber qual dos nossos jovens se tornou mais admirável.

Teodoro menciona que Teeteto, filho de Eufrônio, seria um desses jovens brilhantes e logo quando Teeteto entra em cena nessa narrativa, a personagem Sócrates dá início a um longo diálogo no intuito de modificar a convicção de Teeteto (*Tht.* 144c) em relação ao que é *episteme*²⁵. A discussão vai para esse sentido após Sócrates dizer que sempre cai em *aporia* quando investiga o que viria a ser *episteme* (*Tht.* 145e).

Sobre o conteúdo propriamente semântico da discussão, no início da conversa, Teeteto incorre na usual confusão em que incorrem os interlocutores de Sócrates. Isso significa que Teeteto responde à pergunta sobre “o que é X” apenas com exemplos de coisas que seriam tipos específicos do gênero “X” (*Tht.* 146b). Sócrates esclarece o que sua dúvida significa e que ali eles querem “tomar conhecimento do que é a *episteme* ela mesma” (γινῶναι ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ’ ἐστίν) (*Tht.* 146e) e não tomar nota de exemplos diversificados de coisas que se classificam como *episteme*. Sócrates está esclarecendo o processo de busca da definição. Ao finalmente compreender a questão de Sócrates com mais precisão, Teeteto responde que *episteme* é percepção (*Tht.* 151e):

δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὡς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις.

Parece-me, portanto, que aquele que conhece algo está a perceber isso que conhece e até mesmo do modo que aparece naquele momento. Assim, *episteme* não é outra coisa senão o processo de percepção (αἴσθησις).

Sócrates diz que a proposição de Teeteto tem alguma relação com Protágoras e a conversa se arrasta com base nisso. Para ligar a formulação de Teeteto a Protágoras, Sócrates atribui ao segundo uma frase – posteriormente homologada por Sexto Empírico como sendo mesmo feita por Protágoras (*M.* VII, 60) – que relaciona o ser das coisas ao humano.

²⁵ Embora frequentemente se traduza ἐπιστήμη por conhecimento, preferiremos manter o termo *episteme* sem tradução nesse trecho, para evitar que o conteúdo semântico de qualquer termo se imiscua com o conteúdo que está sendo investigado pelas personagens e que, portanto, àquela altura do diálogo é intencionalmente lacunar.

Segundo o que se pode compreender da proposta de Sócrates de identidade entre o discurso de Teeteto e a frase de Protágoras, este último diria que o “ser” (εἶναι) é definido pela variável condição (da percepção) humana, que pautaria o sentido do ser. Essa leitura realiza a similitude semântica entre os dois discursos, o de Teeteto e o de Protágoras. Eis o clássico trecho atribuído a Protágoras (*Tht.* 152a):

φησὶ γάρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

Pois ele diz, em algum lugar, ser o homem de todas as coisas a medida, das que são como são e das que não são como não são.

Nos passos imediatamente seguintes fica sugestivo à nossa compreensão que o desconforto de Sócrates se dá em relação à inconsistência lógica do postulado que ele atribui a Protágoras, o que demonstraria a inconsistência da definição de Teeteto, fazendo parecer que o centro da discussão é de fato um problema lógico e semântico. Mas não é só isso que está em causa e talvez nem mesmo esse seja o problema principal. Considerando o caminhar contextual da narrativa é preciso observar que alguns detalhes munem também esse diálogo da perspectiva ética, o que só se percebe por essa análise contextual.

Retomemos o prelúdio. O contexto do início da obra se dá em uma conversa localizada em Mégara entre Euclides e Terpsion, na qual Euclides narra seu recente encontro com o corpo moribundo por doença e ferimento de Teeteto no porto da cidade e que seria levado à Atenas após ter vindo de um acampamento de guerra dos atenienses em Corinto (*Tht.* 142a-b). Euclides conta que apesar desse destino de quase morte ter acometido Teeteto, ele é um homem belo e bom (gr. καλόν τε καὶ ἀγαθόν) e que fora muito louvado pelos seus feitos em combate (gr. περὶ τὴν μάχην) (*Tht.* 142b6).

No extremo oposto da obra, após a aporética conclusão socrática de que *episteme* não é nem percepção (gr. αἴσθησις), nem opinião verdadeira (gr. δόξα ἀληθῆς), nem opinião verdadeira acompanhada de discurso [racional] (gr. ἀληθοῦς δόξης λόγος προσγιγνόμενο), Sócrates diz se dirigir à Stoa do rei para responder à acusação de Meleto, a mesma que levará à sua morte (*Tht.* 210a-d).

A morte de Sócrates é um tema amplamente dado nos textos platônicos, remetendo evidentemente às questões acerca da justiça, sendo que, segundo o texto da *Apologia*, a acusação contra Sócrates foi de que ele adorava divindades estranhas, negando as de Atenas e também que ele era um injusto corruptor da juventude (Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα) (*Ap.* 24b). A frase da *Apologia* de Platão para caracterizar a acusação a

Sócrates é análoga à utilizada nas *Memoráveis* (*Mem.* 1.1.1) de Xenofonte (ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων) e na *Apologia* (*X. Ap.* 10) que Xenofonte também faz ao Sócrates, o que nos dá certo respaldo para crermos que isso de fato fez parte da acusação formal contra o Sócrates histórico.

No caso do *Teeteto*, a narrativa sobre a relação de Sócrates com a personagem Teeteto inspira a ideia de uma incongruência entre a condenação e o fato de que Teeteto, que esteve sob influência de Sócrates quando jovem, ter se tornado homem que merece a expressão grega comum de exaltação de excelência utilizada por Euclides: καλόν τε καὶ ἀγαθόν. Outro ponto interessante é que no *Teeteto* o autor antecipa a acusação de Sócrates na narrativa quando a personagem Sócrates diz a Teeteto que falam sobre aquele que ele seria ἀποπώτατος, o mais deslocado de todos, por apenas viver provocando *aporia* em seus ouvintes (*Th.* 149a):

τοῦτο μὲν οὐ λέγουσι περὶ ἐμοῦ, ὅτι δὲ ἀποπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν, ἢ καὶ τοῦτο ἀκήκοας;

Dizem sobre mim que sou o mais deslocado e apenas faço os homens ficarem aporéticos. Você já escutou isso?

A ironia que encerra esse diálogo é que, embora após essa pergunta retórica Sócrates dê a entender pela metáfora de sua adjetivação de si mesmo como μαιευτικός (pt. parteiro) do conhecimento (*Th.* 151c) que por meio de seu questionamento ele faria Teeteto chegar à verdade sobre a definição de *episteme*, o que acontece é que de fato o diálogo acaba em simples *aporia*.

No diálogo Sócrates não conduz Teeteto à verdade, ele simplesmente dissuade Teeteto da convicção de que *episteme* seria percepção, mas não põe nada no lugar, pois embora tenha guiado o jovem às hipóteses de que *episteme* seria opinião verdadeira e opinião verdadeira acompanhada de defesa pelo discurso [racional] é o próprio Sócrates que também conduz à conclusão de que essas definições são insuficientes.

Para explicar a razão dessa e de outras *aporias*, Thomas Alexander Szlezák, um dos nomes da titulada *Escola de Tübingen-Milão*, pode usar a figura da prolepse para explicá-las sob o signo do fenômeno do “não-dito”. O não-dito, segundo ele, deve remeter a uma discussão posterior em uma ordenação evolutiva dos diálogos que iriam revelando paulatinamente a realidade sobre a verdade no pensamento de Platão. A chave de justificativa dessa leitura é o trecho do *Fedro* em que Sócrates sustenta que o amigo do saber (gr. φιλόσοφος) é aquele que é capaz de auxiliar os seus escritos, podendo assisti-los e com

palavras mostrar como são insuficientes (*Phdr.* 278c-d). Dessa feita, o texto do *Teeteto* sob esse paradigma pode ser entendido como insuficiente apenas porque é uma fase de incompreensão necessária para a posterior compreensão, como apenas um degrau para uma próxima fase onde o problema deve ser resolvido. Szlezák dá conta de sua hipótese proléptica nos seguintes termos (SZLEZÁK, 2011, p. 11):

O dialético platônico está muito à frente do respectivo diálogo, deixando transparecer sempre de novo que seria capaz de oferecer justificativas adicionais em defesa de sua posição. Esse modo teve de ser explicado a partir da analogia com a crítica textual, segundo a qual somente merece o nome de *philosophos* aquele que for capaz de, se necessário, “auxiliar” sua exposição, desenvolvida inicialmente, mediante um posicionamento oral e de, assim, superá-la por algo melhor quanto ao conteúdo (*Fedr.* 278 cd). De modo semelhante, nos diálogos, o que é apresentado por primeiro está dimensionado para receber complementação por um “auxílio” posterior, ou seja, é mantido intencionalmente incompleto. O sentido dessa omissão de respostas existentes e fundamentalmente também comunicáveis é explicado pela formulação platônica *aprorreta* (ἀπρόρρητα): existem coisas que não se deixam comunicar prematuramente, porque, enunciadas antes da hora, não elucidariam nada do que se pretende dizer. (Grifo do próprio autor).

O argumento do esotérico-não-dito preenche a lacuna do texto, arrastando a compreensão do “verdadeiro Platão” sempre para as obras consideradas de última fase cronológica de produção e para as chamadas doutrinas não escritas que estariam no ápice do sistema platônico para compreensão de sua mensagem²⁶.

Vamos por caminho diferente, sem necessidade de enfrentar a estilometria diretamente, pois uma suposta ordem de elaboração dos textos não implica em afastamento da hipótese de existência de um senso de unidade narrativa criada pelo autor.

O contextual recurso à figura da *maiêutica* que a personagem Sócrates utiliza nesse diálogo para explicar a sua própria atitude seria compreensível ainda que não tivéssemos acesso a qualquer outra platônica e o fato do diálogo terminar em *aporia* não retira a característica de efeito parturiente da condução que Sócrates promove com o jovem Teeteto. Isso porque as consequências deduzíveis da convicção de Teeteto no início do diálogo são inúmeras para seu fazer prático e no momento em que Sócrates dissuade Teeteto da convicção que tinha no início do diálogo, mesmo que Sócrates não tenha posto nada no lugar, ele

²⁶ Para maior compreensão sobre a Escola de Tübingen-Milão a partir do pensamento de Szlezák, *vide* o título *Platão e a escritura da filosofia*, que foi traduzido para o português do título *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* por Milton Camargo e publicado pela Edições Loyola em 2009.

convenceu Teeteto de que este não sabe aquilo que pensava saber, o que altera o seu fazer prático.

O exercício de colocar novas definições apenas para depois refutá-las também reforça o quão difícil é obter compreensões incontestáveis sobre os objetos de análise do processo de definição. O exercício de Sócrates verdadeiramente produz um senso crítico, que deve modificar a compreensão regulamentar do ser humano sobre suas próprias ações, uma vez que esse exercício desenvolve a consciência de que as ações humanas se tornam demasiadamente temerárias quando o ser humano pensa saber aquilo que de fato não sabe. É exatamente com esse tipo de conclusão que termina o diálogo, antes de anunciar Sócrates sua saída para conhecer da acusação de Meleto (*Tht.* 210b-c):

ἐὰν τοίνυν ἄλλων μετὰ ταῦτα ἐγκύμων ἐπιχειρῆς γίνεσθαι, ὦ Θεαίτητε, ἐάντε γίγνη, βελτιόνων ἔση πλήρης διὰ τὴν νῦν ἐξέτασιν, ἐάντε κενὸς ᾖς, ἦττον ἔση βαρῦς τοῖς συνοῦσι καὶ ἡμερώτερος σωφρόνως οὐκ οἰόμενος εἰδέναι ἢ μὴ οἶσθα. τοσοῦτον γὰρ μόνον ἢ ἐμὴ τέχνη δύναται, πλέον δὲ οὐδέν, οὐδέ τι οἶδα ὧν οἱ ἄλλοι, ὅσοι μεγάλοι καὶ θαυμάσιοι ἄνδρες εἰσὶ τε καὶ γεγόνασιν: τὴν δὲ μαιεῖαν ταύτην ἐγὼ τε καὶ ἡ μήτηρ ἐκ θεοῦ ἐλάχομεν, ἡ μὲν τῶν γυναικῶν, ἐγὼ δὲ τῶν νέων τε καὶ γενναίων καὶ ὅσοι καλοί.

Se depois disso você sempre se comprometer a conceber outros pensamentos, Teeteto, e os conceber, sua gravidez será melhor do que a atual por causa da presente busca e se permanecer estéril, será menos grosso e mais gentil com os seus colegas, pois terá a sabedoria de não supor saber aquilo que não sabe. Pois somente isso a minha técnica pode, nada mais. Nada sei do que sabem os outros, os grandes e maravilhosos homens que são e que foram. Essa *maieutica* eu e minha mãe do divino obtivemos, ela em relação às mulheres, eu em relação aos jovens que nasceram bem e os maiores em beleza.

Sócrates não deu para Teeteto a compreensão do que é *episteme*, apenas limpou a convicção anterior da consciência de Teeteto abrindo espaço para que ele pense novamente e especialmente para que não suponha saber aquilo que não sabe. Como a convicção de Teeteto acerca do que é conhecimento tem potencial de influência sobre suas próprias práticas, então a dissuasão de Sócrates tem um efeito prático ou, em outros termos, tem um efeito ético. A preocupação sobre a definição, portanto, mesmo que ocasionando em *aporia*, tem função prática sobre a ética.

Quando alguém tem uma convicção sobre o significado de uma palavra isso condiciona a ação do convicto a determinadas atitudes em função dessa articulação da linguagem. Como fica explícito no registro do final do *Teeteto*, convencer alguém de que não

sabe aquilo que pensava saber é algo que por si só gera um resultado. Como veremos logo mais no capítulo II, as convicções carregadas por Céfalo, Polemarco e Trasímaco implicam em certas concepções de como o ser humano deve agir no mundo, de modo que o Livro I da *República* isolado do resto da obra já enfrentaria de modo completo um problema filosófico, possuindo um fechamento de sentido possivelmente completo.

Como o Livro I da *República* encontra similitudes estruturais com outras obras platônicas que também culminam em *aporia*, houve e há ainda hoje quem defenda que essa parte da *República* tem autonomia suficiente para ter sido publicada separadamente como um Livro completo e que Platão de fato publicou o Livro I como obra autônoma e, então, só depois teria completado a *República* para publicá-la na integralidade que hoje conhecemos. É sobre esse problema que trata o próximo ponto.

1.6.A Hipótese da Proto-República

Segundo Charles H. Kahn (1993, p. 131), o filólogo alemão K. F. Hermman em 1839 foi o primeiro a propor que o Livro I da *República* pode ter sido escrito separadamente do resto da *República*. Hermman considera o Livro I um diálogo que teria até circulado em um momento como um diálogo completo. Tal Livro I autônomo seria comparável ao *Laques* (entendido como um diálogo *Sobre a Coragem*), ao *Cármides* (enquanto um diálogo *Sobre a Temperança*) e ao *Eutífron* (um diálogo *Sobre a Piedade*), sendo até batizado por F. Dümmler em 1895 de *Trasímaco* (que seria o diálogo *Sobre a Justiça*, se seguirmos a linha dos demais).

Mas, ao que nos parece, foi graças à adesão do renomado Gregory Vlastos (1991) que essa hipótese se tornou bem popular, sendo avançada como fato incontestado no texto de Richard Kraut (2006) nomeado *Introduction to the Study of Plato*, constante na *The Cambridge Companion to Plato*, obra organizada pelo mesmo Kraut, publicada em homenagem ao próprio Vlastos e que teve sua versão em português publicada pela editora *Ideias e Letras* em 2013 sob o título de “Platão”.

Kraut (2006, p. 5) tem tanta firmeza nessa hipótese a ponto de afirmar categoricamente que o Livro I da *República* pertence ao “período intermediário” das consagradas hipotéticas três frases de elaboração dos textos de Platão sem ver necessidade de justificar sua afirmação com considerações mais detidas, o que talvez ele tenha feito pelo caráter introdutório do texto. De qualquer modo essa apresentação sem detalhes deve deixar o interprete neófito alerta.

Embora não seja intenção do presente trabalho entrar em debate sobre aspectos filológicos e disputas acirradas sobre a ordem de composição dos diálogos platônicos, importa aqui apontar que o raciocínio de Vlastos para aceitar a hipótese sobre a circulação autônoma do Livro I nos tempos de Platão envolve sua convicção sobre essa ordem de composição. Para isso ele defende a existência da publicação do Livro I da *República* na forma de um texto isolado que doravante será chamado também de *Proto-República I*.

O conjunto de argumentos que sustenta essa hipótese serve para ilustrar o peso estrutural do Livro I. Nosso confronto com a posição de Vlastos servirá para esclarecer o que chamamos de “ceticismo leve” da personagem Sócrates, que, sustentamos, está presente não somente em diálogos de pouca maturidade de Platão, como muitas vezes se afirma na tradição exegetica.

Vlastos (1991, p. 82) desejava defender a hipótese de que o Sócrates de Platão é evolutivo, acompanhando um suposto desenvolvimento do pensamento de Platão que encontraria um paralelo comparável à mudança de Wittgenstein, que hoje a história da filosofia contemporânea se acostumou a dividir em no mínimo Wittgenstein 1º e Wittgenstein 2º.

Queria Vlastos dizer com isso que no início da trajetória filosófica de Platão haveria um “Sócrates E” que desautoriza a afirmação de que ele tem alguma posse de conhecimento, que trata apenas de questões morais e que tem mais uma série de outras características, enquanto que no avançar do desenvolvimento intelectual de Platão surgiu um “Sócrates M”, consideravelmente diferente.

Vlastos (1991, p. 248) elabora o que ele chama de “dez teses” para identificar o “Sócrates E” e demonstra que no caso do Livro I da *República* oito delas se encaixam como características da personagem. Segundo Vlastos isso ocorreria da seguinte maneira²⁷:

T1: Sócrates investiga apenas proposições do domínio moral para determinar a condução da vida (*R.* 344e e 352d), de modo que todo argumento serviria para determinar a maneira como se deve viver, o que se repetiria em *Górgias* (*Grg.* 500c).

T2: Não há menção no Livro I à Teoria das Formas Transcendentes ou à alma separável.

²⁷ Aqui, T1 equivale ao enquadramento do texto do Livro I da *República* na “tese 1”, T2 equivale ao enquadramento do texto do Livro I da *República* na “tese 2” e assim por diante.

T3: No Livro I Sócrates desautoriza seu próprio conhecimento, sendo isso reconhecido como habitual no comportamento de Sócrates por pessoas de fora do círculo socrático, como Trasímaco (R. 336b-337e).

T4: Não há alusões no Livro I à alma tripartida.

T5: Sócrates não demonstra interesse em matemática no Livro I.

T7: Não há questão sobre o que seria um Estado ou a estrutura institucional da sociedade no Livro I.

T9: A piedade (crença e respeito pelas divindades) não é um tema presente.

T10: A investigação de Sócrates no Livro I é claramente elênctica, ao passo que a partir do Livro II Sócrates passa a formalizar um discurso enquanto seus interlocutores apenas aceitam as afirmativas e põem questões para ele.

Parece-nos que aqui estamos diante de uma petição de princípio (*Petitio principii*), já que as concepções que são evidentemente marcáveis como céticas, ou que não tomam como tema principal a ontologia baseada nas Formas e discussões sobre a imortalidade da alma são tidas por Vlastos como aquelas que definem um estilo de obras imaturas de Platão e circularmente ele caminha até a conclusão de que qualquer diálogo “elênctico” e que não trate de concepções que tangenciem a imortalidade da alma ou a transcendência das Formas deve ser considerado tendencialmente obra de fase imatura de Platão.

Para fundamentar sua hipótese nesse sentido de considerar o Livro I como diálogo separado e autônomo, Vlastos evoca que aqueles que ele chama de “mais importantes estilometristas”, Constantin Ritter e von Arnim, concordam com ela, sendo acompanhados por vários intérpretes. Anuncia também que apesar de “vários estudiosos recentes” discordarem da hipótese, eles “não ofereceram longos argumentos para suas visões e ignoraram os argumentos estilísticos em favor dessa (hipótese)”²⁸ (VLASTOS, 1991, p. 250).

Ao considerar por fim que alguns intérpretes não concordavam com essa posição, Vlastos afirma que essa disputa é secundária para o que quer advogar no seio daquela obra, desde que não restem dúvidas de que no Livro I da *República* há características que ele diz serem típicas dos primeiros diálogos de Platão.

Enfim, Vlastos sustenta que para além da estilometria a favor de sua hipótese estaria o fato de que a hipótese em contrário acarretaria a consequência de que Sócrates estaria

²⁸ Tradução nossa para dar fluidez à citação direta (*vide* nota 2).

fazendo uma enganação filosófica, uma vez que ele já teria perdido a fé no método elênctico em diálogos (supostamente) anteriores e na própria conclusão do Livro I ele constataria essa perda de fé. Para Vlastos só faria sentido o uso de tal método se o Livro I fosse de época imatura de Platão, na qual ele ainda acreditaria na potencialidade do método elênctico.

É merecida a citação integral (VLASTOS, 1991, p. 250):

For the purpose of my own investigation the question is of secondary importance, since the content of the dialogue leaves no doubt that it displays conspicuously the characteristics of Plato's earlier dialogues. But the hypothesis of its early composition may be favored on the strength of the preponderance of the stylistic evidence and also by this further consideration. The contrary hypothesis would put Plato in the position of beginning the greatest and longest of his dialogues by composing philosophical pastiche: in the arguments against Thrasymachus he would be pretending to discover moral truth by a method of investigation in which he had already lost faith, since the discarding of the elenchus as a method of philosophical investigation in the *Lysis*, the *Euthydemus*, and *Meno* could only have been due to the conviction that it is useless for that purpose – a conviction which appears to surface in the closing lines of book I (353c1-3): “When I don't know what justice is, I shall hardly know whether or not it is a virtue.” Since the answer to the “What is it?” question has not yet been found, Socrates is here declaring that he does not know whether or not justice is a virtue. How so, when he had previously established by elenctic argument at 351A that it is “wisdom and virtue”? The simplest explanation of the discrepancy would be that when Plato comes to join Book I to the new work he is about to start, he thinks it proper to provide even within this Book a confession that the results reached in it by the elenctic method are insecure – a confession which would be perfectly understandable if tacked on to a work produced at an earlier time when Socrates faith in the efficacy of that method was still unshaken.

É notório que essa hipótese de que Sócrates perdeu a fé no método elênctico presume que em algum momento Sócrates acreditou em um método de descobrir a verdade e também que em todo momento em que Sócrates está argumentando ele estaria de fato buscando a criação de afirmações propositivas com a finalidade de desvelar a verdade como parte de seu projeto de fazer filosófico.

Mas a experiência supramencionada do *Teeteto* opõe um obstáculo a essa hipótese. Ao final do diálogo Sócrates desarticula *Teeteto* e este passa a assumir que não sabe o que é *episteme*. Assim, *Teeteto* não mais vai sair por aí dizendo o que não sabe acerca da *episteme* e essa conclusão do enredo é caracterizada no final do texto como uma conclusão com valor

pragmático. O efeito dissuasivo da interferência de Sócrates tem valor prático e por isso o processo dissuasivo da condução à inconclusão feita por Sócrates no Livro I da *República* não pode ser vista como inútil, mesmo que não houvesse texto depois do Livro I.

O texto do Livro I da *República* põe Sócrates em embate com três posições sobre o que seria justiça, todas elas acompanham uma compreensão prática de como agir em sociedade e cada tentativa de dissuasão pode ser propriamente um fazer filosófico positivo se o efeito dissuasivo de Sócrates faz parte da prática filosófica enquanto uma prática de pedagogia ética.

Uma vez que o Livro I termina aporético, a atividade de Sócrates só poderá ser vista como “pastiche” filosófico se, e somente se, ao mesmo tempo considerado for que a filosofia de Sócrates é uma busca pela verdade e que ao passo da escrita da *República* a personagem “já soubesse” que o método elênctico não é suficiente para trazer a verdade.

Mas se corrigirmos (no nosso entender) o paradigma e olharmos para Sócrates como uma personagem de vocação majoritariamente ética, a dissuasão proposta no Livro I acompanha uma dissuasão de prática e não só Sócrates acredita nessa capacidade dissuasiva, mas também essa capacidade dissuasiva é apresentada como efetiva em face de Polemarco no Livro I, não podendo jamais ser tratada a atividade elênctica de Sócrates ali como mero “pastiche”, para usarmos a palavra de Vlastos. Cremos que as questões estilométricas não podem fundamentar essas impressões de Vlastos.

Devemos mencionar que entendemos haver pressupostos demais no paradigma evolucionista de interpretação da obra platônica que ainda tem bastante adesão nos estudos platônicos contemporâneos, embora ele esteja cada vez mais sob ataques²⁹ graças, sobretudo, à desconfiança que autores têm oposto a estilometria enquanto ciência hábil para o fim ao qual ela tem sido utilizada.

Em um curioso conflito interno entre os evolucionistas, Kahn (1993, p. 133) ao tratar do tema da *Proto-República I* chega a dizer que a divisão em três fases (evolutivas) de desenvolvimento da doutrina de Platão é o sólido ganho oportunizado pelas pesquisas estilométricas, mas que fica em cheque quando exageram as possibilidades da estilometria e se criam várias hipóteses fracas com base nela, dentre as quais, ele acredita, está também a da fabricação e publicação de uma *Proto-República I* antes da publicação da *República* integral.

²⁹ Exemplos de contestadores desse movimento são Holger Thesleff em *Platonic Chronology* (1989); Debra Nails em *The Dramatic Date of Plato's Republic* (1998); e José Trindade Santos em *Para ler Platão V. 2* (2008).

Kahn (1993, p. 132) contesta Vlastos e narra que Wilamowitz, acompanhado por Frieländer, subscrevem às conclusões da estilometria de von Arinm, mas aventam a possibilidade de que o Livro I teria sido um projeto abandonado no início da carreira platônica e que foi retomado para compor a *República*, razão pela qual o Livro I carregaria essas impressões capturadas pela medição estilométrica de características da suposta “primeira fase de diálogos aporéticos” de Platão. Embora confronte as conclusões sobre a publicação de uma *Proto-República I*, Kahn mantém na sua análise o paradigma evolucionista sobre a ordem de composição da obra de Platão.

Para Kahn (1993, p. 134) o Livro I foi intencionalmente aporético, um diálogo “socrático”, enquanto o resto da obra é dogmático. Aceita Kahn, portanto, os argumentos consagrados e baseados nos dados estilométricos, mas ele crê que a produção de características e de usos da linguagem de primeira fase é intencional por parte do autor quando da opção pela formulação de uma primeira parte tipicamente aporética que naturalmente produz um uso específico de linguagem.

A posição de Kahn desemboca em conclusão sobre o Livro I que valoriza o aspecto ético do texto, o que merecer menção pela via direta (KAHN, 1993, p. 136):

Book 1 is Socratic not because Plato is leaving the philosophy of the earlier dialogues behind, but because he wants to recall these discussions as vividly as possible, as background and context for his new undertaking. On the one hand he is going to repeat in the Republic what he tried, with limited success, to do in the Gorgias: defend the Socratic moral position against moral scepticism and anti-morality. That is why Thrasymachus must remind us of Polus and Callicles: he will revive the same moral challenge. On the other hand, Plato can now support his defence of morality with a new set of theories - the tripartite psychology, the theory of dialectic built upon the method of hypothesis, the doctrine of Forms, the theory of love based upon the Forms - theories which have been elaborately prepared in the dialogues of definition (conceived as the search for essences), in the Meno, the Lysis, the Symposium and the Phaedo. The climax of this development in the doctrine of Forms will not come into view until the end of Book 5, with the appearance of the philosopher-kings. But the myth of Er, the philosopher-kings, and the psychology of Book 4 are all plotted in advance and carefully prepared in Book 1, as we must now show.

Citamos esse momento da compreensão evolucionista para esclarecermos que temos consciência de sua existência e de nosso isolamento em relação a ela, mas infelizmente não há espaço aqui para avançar além da exposição inicial. Apesar disso, as teses de Vlastos, ajudam

a compreender o que vemos no Sócrates do Livro I da *República*: uma personagem cética leve, preocupada em dissuadir interlocutores de suas convicções que necessariamente implicam em consequências práticas, consequências éticas e não um profundo propositor.

Por sua vez, a conclusão de Kahn, embora seja divergente da nossa em relação às capacidades da estilometria, vai em direção próxima da conclusão aqui aventada, dado que ela compreende que o Livro I é intrinsecamente conectado ao resto da *República*. Dado que Kahn critica como infundada a interpretação que faz inferir que a opção argumentativa do Livro I seria um eco inconsciente de uma fase imatura, nós estamos próximos dessa posição. O texto do Livro I é ético e está substancialmente vinculado ao resto da obra. Nossa conclusão sobre isso, como em Kahn, é que o resto da obra deve ser vista como decorrente dessa discussão do Livro I, como uma obra que em sua completude deriva de uma discussão inicial essencialmente ética.

Independente do embate criado por essa discussão acerca da composição fracionária da *República*, em algum momento o autor da *República* estabeleceu o texto em única obra e o hoje chamado Livro I é tratado, inclusive ao nível dramático, como um próêmio (προίμιον) do resto da discussão (R. 357a), uma verdadeira *arkhé*, que, estando no início, condiciona o resto do processo narrativo a que dá origem.

CAPÍTULO II - A JUSTIÇA NO LIVRO I DA REPÚBLICA

2.1. Sócrates, o vitimado: descida ao Pireu e o uso da força

Assim começa a *República* (R. 327a-b):

κατέβην χθές εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος προσευξόμενός τε τῇ θεᾷ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες. καλὴ μὲν οὖν μοι καὶ ἡ τῶν ἐπιχωρίων πομπὴ ἔδοξεν εἶναι, οὐ μέντοι ἦττον ἐφαίνετο πρέπειν ἢν οἱ Θρᾶκες ἔπεμπον. προσευξάμενοι δὲ καὶ θεωρήσαντες ἀπῆμεν πρὸς τὸ ἄστυ.

Desci ontem ao Pireu acompanhado de Gláucon, filho de Aríston, para oferecer preces à deusa e ao mesmo tempo desejando observar como fariam o festival, já que pela primeira vez o celebravam. Para mim pareceu ser bela a procissão dos cidadãos. Mas de fato aquela que os Trácios produzem claramente não se mostra inferior. Oferecemos as preces, observamos (a cerimônia) e íamos voltando para a cidade.

O verbo καταβαίνω (cj. Κατέβην) inaugura o texto e significa *descer* ou *ir para baixo*. Nessa construção inicial da fala de Sócrates fica determinada parte da estrutura poética do texto. O verbo em primeira pessoa marca o gênero do texto como tipicamente narrativo, o que tem uma importância em relação a como devemos entender o enredo do texto: uma dissertação de Sócrates sobre uma visita ao Pireu, o mais importante porto de Atenas, para ver as festas à Bendis, uma deusa da Trácia, estrangeira. Essa visita ocasionou na ida à casa de Polemarco e acabou em um longo diálogo voltado ao tema da justiça, que se concentra em uma metáfora entre o humano e uma cidade ideal, metáfora criada para auxiliar na tentativa de descobrir o que define o justo.

Imediatamente em seguida a esse relato citado acima em que Sócrates anuncia sua pretensão de saída do Pireu, ele é puxado pelas vestes por um escravo de Polemarco, filho de Céfalos da cidade de Siracusa. Polemarco dera a ordem ao escravo e quando ele mesmo chega à cena então ele convida Sócrates para ir à sua casa. Diante da negativa de Sócrates, que, como registrado, já desejava sair do Pireu, Polemarco faz uma ameaça ao uso da força, o que pode ser visto como uma brincadeira, mas que compõe contextualmente a discussão sobre a justiça que cerca todo o Livro I. O trecho se dá nesses termos (R. 327b-327e):

κατιδὼν οὖν πόρρωθεν ἡμᾶς οἴκαδε ὠρμημένους Πολέμαρχος ὁ Κεφάλου ἐκέλευσε δραμόντα τὸν παῖδα περιμεῖναι ἔ κελεῦσαι. καὶ μου ὀπισθεν ὁ παῖς λαβόμενος τοῦ ἱματίου, κελεύει ὑμᾶς, ἔφη, Πολέμαρχος περιμεῖναι. καὶ ἐγὼ μετεστράφην τε καὶ ἠρόμην ὅπου αὐτὸς εἶη. οὗτος, ἔφη, ὀπισθεν προσέρχεται: ἀλλὰ περιμένετε. ἀλλὰ περιμενοῦμεν, ἦ δ' ὅς ὁ Γλαύκων.

Καὶ ὀλίγω ὕστερον ὃ τε Πολέμαρχος ἦκε καὶ Ἀδείμαντος ὁ τοῦ Γλαύκωνος ἀδελφὸς καὶ Νικήρατος ὁ Νικίου καὶ ἄλλοι τινὲς ὡς ἀπὸ τῆς πομπῆς.

ὁ οὖν Πολέμαρχος ἔφη: ὦ Σώκρατες, δοκεῖτέ μοι πρὸς ἅστῳ ὠρμηῆσθαι ὡς ἀπιόντες.

Οὐ γὰρ κακῶς δοξάζεις, ἦν δ' ἐγώ.

ὄρᾳς οὖν ἡμᾶς, ἔφη, ὅσοι ἐσμέν;

Πῶς γὰρ οὔ;

ἢ τοίνυν τούτων, ἔφη, κρείττους γένεσθε ἢ μένεται αὐτοῦ.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἔτι ἐν λείπεται, τὸ ἦν πείσωμεν ὑμᾶς ὡς χρὴ ἡμᾶς ἀφεῖναι;

ἦ καὶ δύναισθ' ἄν, ἦ δ' ὅς, πείσαι μὴ ἀκούοντας;

Οὐδαμῶς, ἔφη ὁ Γλαύκων.

ὡς τοίνυν μὴ ἀκουσομένων, οὕτω διανοεῖσθε.

Então, de longe, ao nos perceber indo para casa, Polemarco, filho de Céfalo, botou para correr o garoto (escravo) e para pedir que o esperasse. O garoto agarrando a minha veste por trás (fala): - Ordenou-lhes, - diz ele, - Polemarco, que esperem.

E eu me virei e perguntei onde ele estava. - Ele bem ali, - disse ele, - vindo lá de trás. Então fiquem por aqui.

- Se é assim esperaremos, - disse Gláucon.

E pouco depois Polemarco chega com Adimanto, o irmão de Gláucon; Nicérato, filho de Nícias e alguns outros vindos da procissão.

Então Polemarco disse: - Sócrates, parece-me que estão a se mover indo para a cidade.

- A sua opinião não é ruim, - disse eu.

- Então não vê, - disse ele, - quantos somos?

- E como não?

- Pois então, - disse ele, - mais fortes do que nós vocês vêm a ser ou fiquem aí!

- Então não, - disse eu, - resta saída? Mesmo se os convenceremos de que devem nos liberar?

- E acaso poderia, - disse ele, - convencer os que não escutam?

- De modo nenhum, - disse Gláucon.

- Como não escutaremos, tenham isso em mente.

Analiseemos abaixo primeiramente a descida de Sócrates ao Pireu e o significado literário da opção pela primeira pessoa em contraste com algumas outras obras platônicas. Após, tratemos dessa intimação proferida por Polemarco e sua relação com o resto do debate ocorrido no Livro I.

2.1.1. *Κατέβην, camadas narrativas e a primeira pessoa do singular*

O verbo *Κατέβην* (pt. descí) está no aspecto aoristo da primeira pessoa do singular acompanhado do advérbio *χθές* (pt. ontem), encerrando uma série de opções poéticas significativas.

A opção narrativa pela primeira pessoa traz consequências necessárias para a análise do texto que nos impelem a algumas considerações preliminares. Isso merece destaque porque com frequência a obra platônica constrói subcamadas narrativas que afastam o leitor do suposto fato narrado por meio de uma opção textual no prelúdio que divide a narrativa em várias cenas, estabelecendo a cena principal no centro do texto como uma exposição rememorativa de algum personagem de uma cena inicial.

Por exemplo, no *Fédon* (*Phd.* 57a-60a), como vimos, a personagem Fédon entra em contato com Equécrates e relata, a pedido de Equécrates, os últimos momentos da vida de Sócrates, inclusive fazendo o célebre comentário de que Platão estava doente no dia da execução (*Phd.* 59b), ausência intencional de Platão em seus textos a qual muitos intérpretes se referem. A conversa de Sócrates não é uma descrição narrativa direta, pois não está sendo narrada diretamente para o leitor, mas uma narrativa que ocorre dentro de uma cena dramática, uma fala feita por Fédon a Equécrates e outras personagens. A conversa de Sócrates ocorre dentro da cena dramática como a memória de Fédon.

Citemos outro exemplo. No *Parmênides* (*Prm.* 126a-127b) um determinado Céfalo de Clazômena (que não pode ser confundido com o Céfalo que aparece na *República*)³⁰ diz se encontrar na Ágora com Adimanto e Gláucon, irmãos de Platão, e perguntar-lhes sobre um relato acerca da conversa que Sócrates tivera em sua juventude com Zenão e Parmêndes de Eleia. Portanto, a conversa que será o centro do *Parmênides* é apenas um relato feito a Céfalo e aos demais presentes no início do diálogo.

O caminho narrativo até aí é longo. Céfalo pergunta sobre um meio irmão de Adimanto e Gláucon, descobrindo que tal pessoa se chama Antífon e que este teria se encontrado com Pitodoro, a testemunha ocular da conversa que Céfalo queria ouvir. Os irmãos Gláucon e Adimanto revelam que Antífon certa vez já estudara bastante esse diálogo, embora tenha passado depois a dedicar quase todo seu tempo aos cavalos. Então os irmãos

³⁰ No início do *Parmenides* o Céfalo que ali se apresenta marca sua residência em Clazomena, além do que o diálogo notadamente ocorre depois da morte de Sócrates enquanto o Céfalo da *República* ao encontrar Sócrates diz que mal consegue sair do Pireu por causa da avançada idade. Segundo Debra Nails (2002, p. 83) a personagem Céfalo do *Parmenides* deve ter aproximadamente a idade de Adimanto, irmão de Platão.

levam Céfalo até Antífon, que reluta em reproduzir o diálogo por ser tarefa muito trabalhosa, mas, após insistência, Antífon cede e começa a narrativa.

Perceba que, no *Parmênides*, quando entramos no diálogo que envolve Sócrates estamos dentro da narrativa de Céfalo sobre a narrativa de Antífon, que por sua vez é só uma lembrança do que ouviu de Pitodoro, esse sim a testemunha do diálogo de Sócrates com Zenão e Parmênides.

Abordemos mais um e último exemplo. O *Banquete* (*Smp.* 172a-174a) é outro caso em que a situação narrativa até chegar ao diálogo central é complexa. Apolodoro de Faléria narra no início do livro que dois dias antes do dia em que é feita a narrativa ele foi interpelado por um conterrâneo seu que lhe pediu para relatar os ocorridos no dia em que Ágaton, Sócrates, Alcibíades e outros discutiram sobre o amor, pois esse conterrâneo acreditava que Apolodoro estivera presente no dia da discussão. Mas Apolodoro diz que não estava lá e nem poderia, pois na data do ocorrido, na comemoração da vitória de Ágaton com sua primeira tragédia, Apolodoro era apenas uma criança.

Mesmo assim, Apolodoro afirma que seria capaz de narrar a história, pois a tinha ouvido de Aristodemo de Cidateneu, que acompanhou Sócrates até a casa de Ágaton naquele dia. Apolodoro diz ainda que depois confirmou os detalhes da narrativa com Sócrates (*Smp.* 173a-b).

O curioso no fim do diálogo do *Banquete* (*Smp.* 223b-d) é que a narrativa aponta sua própria falibilidade. Apolodoro termina mencionando que Aristodemo, a testemunha, dormiu, embora a conversa tenha continuado entre Sócrates, Ágaton e Aristófanes, que bebiam até o alvorecer, o que Aristodemo só percebeu ao acordar no dia seguinte. Apolodoro diz ainda que embora Aristodemo não se lembrasse do que exatamente conversavam os que viraram a madrugada acordados, por perder o início da conversa e por ainda estar meio sonolento quando acordou, ele lembrava pelo menos que Sócrates tentava demonstrar que uma mesma pessoa poderia possuir conhecimentos para se tornar comediógrafo e tragediógrafo. Ao fim, narra Aristodemo que Sócrates dos três restou o único acordado. A narrativa aponta as próprias lacunas.

As camadas no *Banquete* estão inseridas contextualmente em uma circunstância impar. Apolodoro conta o que ouviu de Aristodemo, que por sua vez estava em uma festa em que havia bebida e na qual ele acabou dormindo. Embora Apolodoro diga que conversou com Sócrates para confirmar os detalhes da narrativa, não se pode deixar de notar as dificuldades dadas no texto que põem obstáculos à hipótese de que os fatos narrados por Apolodoro

corresponderiam exatamente ao que ocorreu naquele dia, mesmo considerando o ocorrido apenas na sua dimensão dramática, criada pelo autor da obra. Essas camadas distanciam o leitor de uma eventual crença de que os fatos narrados aconteceram ou pelo menos que eles aconteceram exatamente como narrados. Parece que o autor dos diálogos opta por uma descrição narrativa que nos remete à falibilidade da memória.

Mesmo considerando a obra como poética, ficcional, essas subcamadas narrativas garantem nossa intuição de que até mesmo no nível ficcional os fatos a que se referem os narradores no prelúdio podem ser completamente diferentes do que aquilo que está contado no diálogo e lido por nós, não só pela distância no tempo entre os que contam e o ocorrido a que se referem, mas também porque muitas vezes há um longo repasse de informações de uma a outra personagem, o que inevitavelmente em um cenário real provoca perdas na narrativa em relação ao acontecido. Tal opção contida no texto pode conter algum sentido na obra platônica e não deveria ser totalmente ignorada mesmo para as análises estritamente filosóficas dos textos de Platão.

Não é plausível aqui avançar mais sobre hipóteses em relação a essa opção, mas não se pode deixar de notar que essas subcamadas poderiam simplesmente não existir e que foi opção ativa do autor criá-las como prelúdios dos textos. Por outro lado, opondo-se a esse distanciamento, a narrativa da *República* parece bem mais próxima dramaticamente, principalmente porque o narrador se comunicar diretamente com o leitor da obra, dando conta de suas percepções sobre o ocorrido, o que dá um acento de credibilidade ao teor da narrativa. Mas não é só esse detalhe que cria uma esfera de credibilidade.

Algumas características desse texto especificamente devem ser destacadas. Primeiro que o relato é feito por uma testemunha do ocorrido, depois que os eventos narrados se deram apenas um dia antes da narrativa, o que se marca pelo advérbio $\chi\theta\epsilon\varsigma$ no início do diálogo e, finalmente, deve ser mencionado que a narração é feita pelo próprio Sócrates, tão presente no resto do *corpus*. Essa soma de características dá, mesmo no nível ficcional, um teor de credibilidade maior ao conteúdo da narrativa.

Alguns intérpretes, entretanto, como Paul Shorey (1930, p. vii) e Hector Benoit (2015, p. 12), afastam por uma leitura interrelacional dos *Diálogos* em parte o imediatismo narrativo da *República* ao defenderem a hipótese da continuidade dramática entre esse diálogo e o *Timeu*.

Segundo essa leitura, a recapitulação feita por Sócrates no início do *Timeu* (*Ti.* 17c-19a) sobre uma conversa ocorrida no dia anterior tem relação com a *República*. Se eles estão

certos, no sentido da narrativa, o encontro do *Timeu* teria acontecido em determinado dia, o encontro de Sócrates na casa de Céfalos teria acontecido dois dias antes do encontro do *Timeu* e o texto da *República* seria exatamente o que contou Sócrates para os ouvintes do *Timeu* no dia anterior ao encontro do *Timeu*, totalizando três dias de narrativa.

Embora seja um pouco confuso, basta imaginar que no primeiro dia ocorre o encontro de Sócrates na casa do Céfalos, no segundo dia Sócrates narra o que fez “ontem” a *Timeu* e os outros e essa narrativa seria exatamente o texto da *República* e enfim no terceiro dia Sócrates apenas relembra a conversa que tiveram no segundo dia e, por isso, a lembrança de Sócrates sobre a conversa do segundo dia lembraria tanto questões da *República*, mas apenas em uma breve recapitulação lacunar.

Para essa linha de interpretação a fala de Sócrates no *Timeu* não apenas retomaria uma conversa do dia passado em que as pessoas discutiram coisas semelhantes ao que foi discutido *República*, mas lembraria a própria *República*. Essa interpretação empurra a *República* para uma camada interna de narrativa que fica mais mediata do que se considerarmos o texto isoladamente em relação ao *Timeu*, pois a fala de Sócrates na *República* não seria diretamente para o leitor, mas para as personagens do *Timeu* um dia antes do evento narrado no *Timeu* acontecer.

Os que estavam no dia anterior ao diálogo do *Timeu* são (a) um ouvinte não identificado, (b) *Timeu*, (c) Hermócrates e (d) Crítias, sendo que o último representa o Crítias histórico, que foi um dos Trinta Tiranos. Salienta-se que no diálogo *Crítias*, que nos chega inacabado, Crítias seria responsável por demonstrar como se comportaria uma cidade como a citada no *Timeu* em combate.

Vale lembrar também que a interpretação de existência de alguma relação entre essas obras é antiga. Diógenes Laércio (*D.L.* III, 60-61) diz que Aristóphanes de Bizâncio estabeleceu a trilogia *República*, *Timeu* e *Crítias* como a primeira trilogia na sua organização do *corpus platonicum*, enquanto que para Trásilo, que organizou em tetralogias a obra, a sua oitava tetralogia era formada por *Clitofonte*, *República*, *Timeu* e *Crítias*.

Se a hipótese aceita por Shorey e Benoit é ao menos hipoteticamente sustentável, é oportuno considerar a possibilidade de ler a *República* dentro desse jogo contextual e aí seria preciso considerar a importância de a *República* ser a redução a escrito de uma conversa de Sócrates, ou melhor, um grande monólogo de Sócrates contando sobre seu encontro para outras personagens, dentre as quais Crítias está. Pelos poucos recursos aqui disponíveis não será possível nos aprofundarmos nessas questões no presente trabalho. Entretanto, note-se que

independente do valor dessa hipótese, o fato do texto estar em primeira pessoa deve levar o intérprete a considerar a perspectiva do narrador também como um objeto de análise, inclusive as omissões expressas de Sócrates, como veremos adiante.

O discurso de Sócrates, mesmo que não seja para Crítias na plateia, pode envolver particularidades e perspectivas subjetivas não necessariamente do autor, mas da personagem Sócrates e que se imiscuem com o objeto narrado com algum sentido que deve ser considerado em qualquer leitura.

2.1.2. *Κρείττους, a impotência de Sócrates frente à βία e a importância da educação*

Atenas é conhecida até hoje pelo desenvolvimento da democracia, *locus* no qual a política deixaria hipoteticamente de se inspirar basicamente na força e passaria a ser guiada pela isonomia entre cidadãos e a liberdade da palavra na ágora para convencimento livre.

Essa impressão em relação à Atenas é historicamente inaugurada por Heródoto, ao exaltar a *isegoria*³¹ ateniense afirmando que essa seria característica fundamental do governo de Atenas, a cidade que conquistou em tempos de isegoria a qualidade de cidade hegemônica de sua região em oposição aos tempos em que ela era regida pelas tiranias, ocasião na qual Atenas não era sede da realização de grandes feitos. Veja-se (*Hdt.* V, 78):

Ἀθηναῖοι μὲν νῦν ἠϋξήντο. δηλοῖ δὲ οὐ κατ' ἐν μόνον ἀλλὰ πανταχῆ ἡ ἰσηγορίη ὡς ἔστι χρῆμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννευόμενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιουκεόντων ἦσαν τὰ πολέμια ἀμείνους, ἀπαλλαχθέντες δὲ τυράννων μακρῶ πρώτοι ἐγένοντο.

Os atenienses agora cresciam em poder. O que deixa claro como que a *isegoria*, não em função de um, mas de muitos, é excelente coisa. E se nenhum dos atenienses em regime tirânico teve sucesso, em relação aos vizinhos e em serem os melhores nas artes da guerra, ao se libertarem da tirania se tornaram os primeiros por longa margem de diferença.

Entretanto, como bem demonstra o diálogo meliano narrado por Tucídides (*Th.* V, 85 a 113), a política de Atenas não estava isenta do que hoje chamamos de comportamentos tirânicos e que à época provavelmente também era entendido como tal. Por sua vez, nas narrativas dos *Diálogos* de Platão a atitude individual de Sócrates em Atenas constantemente fica sob a confrontação do uso abusivo da força no nível individual e no nível político.

³¹ Igualdade de fala. A liberdade dos cidadãos de discutirem e defenderem suas convicções na tomada de decisões políticas.

A intimação proferida por Polemarco no prelúdio da *República* está longe de ser um caso isolado no *corpus* em que a apelação à força se opõe à decisão de Sócrates de tomar alguma atitude de liberdade individual, como sair do diálogo. Ainda que se possa cogitar um aspecto lúdico em alguns desses ocorridos, há uma mensagem conceitual sobre a *práxis* humana que não pode ser menosprezada.

No *Filebo* (*Phlb.* 16a) e no *Fedro* (*Phdr.* 236d) brincadeiras assim são feitas contra Sócrates pelos interlocutores que o ameaçam invocando a seu favor a juventude e a força dela proveniente.

No caso do *Fedro* (*Phdr.* 236e) a similaridade com a *República* é mais marcante, uma vez que a personagem Fedro ameaça Sócrates também porque Sócrates anuncia seu desejo de ir embora. O fato de que Fedro, logo em seguida, opta pela persuasão e convence Sócrates a ficar, dizendo que do contrário Sócrates nunca mais ouviria um discurso de Fedro, dá a entender que a ameaça propriamente dita ao uso da força era uma brincadeira.

No caso do prelúdio do Livro I da *República* é plausível imaginar que a ameaça feita por Polemarco não passa também de uma brincadeira que se faz entre amigos, mas a afirmação de Polemarco se expande da possível brincadeira particular à afirmação geral acerca das relações humanas, pois a questão que ele expressamente dirige a Sócrates estabelece a dúvida acerca da possibilidade genérica de se convencer quem não quer dar ouvidos (ἢ καὶ δύναισθ' ἄν πεῖσαι μὴ ἀκούοντας;). Essa questão está em toda a obra de Platão ligada à personagem Sócrates e em especial podemos ver o seu peso no *Górgias*.

A maneira como essa questão que permeia a vida da personagem (e até do Sócrates histórico em que a personagem se inspira) e que é explorada no *Górgias* foi mencionada no capítulo I desse trabalho, mas merece retornar aqui em síntese para melhor compreensão de como o contexto dramático da obra platônica expressa bem a magnitude do problema implícito na questão de Polemarco.

No *Górgias*, a admoestação de Cálicles a Sócrates se faz porque, para Cálicles, a filosofia leva à destruição ou corrupção do homem (gr. διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων) (*Grg.* 484c) já que faz o homem passar “o resto da vida a murmurar escondido junto a três ou quatro jovens” (*Grg.* 475d). Assim, essa personagem entende que o homem empenhado em filosofia se afasta das importantes atividades que formam os virtuosos (*Grg.* 484d), deixando-o inapto para a vida na *polis*, até que eventualmente o filósofo fique diante de um “acusador que por acaso seja totalmente mísero e desprezível” (gr. κατηγοροῦ τυχῶν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ) (*Grg.* 486b) e seja condenado, o que é a concretização de sua destruição.

No contexto do *Górgias*, Cálicles está defendendo a retórica em relação de dicotomia com a filosofia enaltecida por Sócrates. O tema da retórica como arte de conhecer os interesses das *psykhês* das pessoas e tirar proveito disso nos tribunais aparece no *Górgias* relacionado em oposição à incapacidade do filósofo de se defender contra a determinação “do mais forte”, que é a *polis*, considerada em seu conjunto. O vaticínio de Cálicles é também uma admoestação à fraqueza de Sócrates que se resume em nada poder fazer para reverter a convicção presente no órgão julgador que representa a cidade. Esse tema volta no Livro VI da *República* (mais especificamente no trecho entre R. 489b e R. 493d).

Nesse trecho da *República*, após o anúncio de Sócrates de que a cidade só poderia ser feliz se houvesse uma interposição entre política e filosofia (o que ocorre no final do Livro V), Sócrates passa a delinear com belas colocações o que definiria o filósofo. Adimanto, porém, afirma que as pessoas não concordariam com a descrição de Sócrates sobre o que é o filósofo, mesmo que vencidas pelos argumentos de Sócrates fossem incapazes de respondê-lo. Essas pessoas, diz Adimanto, estariam convencidas de que o filósofo não passa de um homem inexpressivo que é bom na arte de dialogar, e que, por isso é considerado desde cedo como pertencente a um grupo de pessoas *perversas* (gr. *παμπόνηρος*) que transforma os bons em inúteis *pessoas sem valor; imprestáveis* (gr. *ἄχρηστος*). Vale a citação direta (R. 487b-d):

καὶ ὁ Ἀδείμαντος, ὃ Σώκρατες, ἔφη, πρὸς μὲν ταῦτά σοι οὐδεὶς ἂν οἶός τ' εἶη ἀντειπεῖν. ἀλλὰ γὰρ τοιόνδε τι πάσχουσιν οἱ ἀκούοντες ἐκάστοτε ἃ νῦν λέγεις: ἡγοῦνται δι' ἀπειρίαν τοῦ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου παρ' ἕκαστον τὸ ἐρώτημα μικρὸν παραγόμενοι, ἀθροισθέντων τῶν μικρῶν ἐπὶ τελευτῆς τῶν λόγων μέγα τὸ σφάλμα καὶ ἐναντίον τοῖς πρώτοις ἀναφαίνεσθαι, καὶ ὥσπερ ὑπὸ τῶν πεττεύειν δεινῶν οἱ μὴ τελευτῶντες ἀποκλείονται καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι φέρωσιν, οὕτω καὶ σφεῖς τελευτῶντες ἀποκλείεσθαι καὶ οὐκ ἔχειν ὅτι λέγωσιν ὑπὸ πεττείας αὐτῆς ταύτης τινὸς ἐτέρας, οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ' ἐν λόγοις: ἐπεὶ τὸ γε ἀληθὲς οὐδὲν τι μᾶλλον ταύτη ἔχειν. λέγω δ' εἰς τὸ παρὸν ἀποβλέψας. νῦν γὰρ φαίη ἂν τίς σοι λόγῳ μὲν οὐκ ἔχειν καθ' ἕκαστον τὸ ἐρωτώμενον ἐναντιοῦσθαι, ἔργῳ δὲ ὄρᾶν, ὅσοι ἂν ἐπὶ φιλοσοφίαν ὀρμήσαντες μὴ τοῦ πεπαιδεῦσθαι ἔνεκα ἀπάμενοι νέοι ὄντες ἀπαλλάττωνται, ἀλλὰ μακρότερον ἐνδιατρίψωσιν, τοὺς μὲν πλείστους καὶ πάνυ ἀλλοκότους γιγνομένους, ἵνα μὴ παμπονήρους εἴπωμεν, τοὺς δ' ἐπιεικεστάτους δοκοῦντας ὅμως τοῦτό γε ὑπὸ τοῦ ἐπιτηδεύματος οὗ σὺ ἐπαινεῖς πάσχοντας, ἀχρήστους ταῖς πόλεσι γιγνομένους.

E Adimanto disse: - Sócrates, contra um (argumento) como esse seu ninguém poderia permitir um discurso contrário. Mas os que te ouvem são aqueles que já passaram pelo que permite a cada um deles agora poder dizer que eles já atravessaram, pelo discurso, esse caminho da ignorância sobre pergunta e resposta e

também por esse tipo de curta pergunta que leva a caminhos paralelos pelo discurso, os quais, na soma dos pequenos, ao fim dos discursos vêm fazer nascer grande passo equivocado, oposto aos discursos iniciais. E, da forma como é nos jogos, eles, ao serem bloqueados no caminho, não podem completar o movimento e não sustentam o que diriam. Dessa forma, ao estar bloqueado o caminho, eles realizam seu movimento e não têm o que dizer nesse jogo, que, diferentemente, não é com peças, mas com discursos. Sendo assim, a verdade nada obtém de maior com isso. Digo isso observando o que está diante de mim, pois agora alguém poderia dizer que ao seu discurso qualquer um não tem como se opor com questões. Eles observam, por outro lado, que aqueles que se dedicam à filosofia e não (apenas) os que estão entregues a isso como neófitos, mas aqueles que mais se dedicaram a ela, todos os maiores deles vêm a ser de uma natureza fora do normal, e, como dizemos, completamente perversos. Enquanto isso, as pessoas que parecem mais adequadas ao sofrerem a influência da ocupação que você aplaude se tornam inúteis para a cidade.

Para lidar com a objeção de Adimanto, Sócrates então pede licença para usar a metáfora de um navio a fim de explicar o porquê das pessoas terem essa visão citada por Adimanto acerca dos filósofos. Nessa metáfora, Sócrates mostra que o senso comum a que se refere Adimanto confunde os sedutores discursadores que sempre prometem o melhor para o povo com os que de fato querem guiar a cidade de uma maneira boa para ela mesma, sendo apenas os últimos de fato filósofos. Merece transcrição o trecho (R. 488c-d):

πρὸς δὲ τούτοις ἐπαινοῦντας ναυτικὸν μὲν καλοῦντας καὶ κυβερνητικὸν καὶ ἐπιστάμενον τὰ κατὰ ναῦν, ὃς ἂν συλλαμβάνειν δεινὸς ἢ ὅπως ἄρξουσιν ἢ πείθοντες ἢ βιαζόμενοι τὸν ναύκληρον, τὸν δὲ μὴ τοιοῦτον ψέγοντας ὡς ἄχρηστον, τοῦ δὲ ἀληθινοῦ κυβερνήτου πέρι μὴδ' ἐπαίοντες, ὅτι ἀνάγκη αὐτῷ τὴν ἐπιμέλειαν ποιῆσθαι ἐνιαυτοῦ καὶ ὥρων καὶ οὐρανοῦ καὶ ἄστρον καὶ πνευμάτων καὶ πάντων τῶν τῇ τέχνῃ προσηκόντων, εἰ μέλλει τῷ ὄντι νεῶς ἀρχικὸς ἔσεσθαι, ὅπως δὲ κυβερνήσει

Em função disso, (as pessoas) aplaudem chamando de náuticos e capitães e estabelecem sobre a nau aquele que tem capacidade para fazer essas pessoas persuadirem ou constrangerem o dono do barco, de maneira que elas possam governar. Dessa forma, censuram como inútil e não dão ouvidos ao verdadeiro comandante, que (é aquele que defende que) é de fato necessário prestar atenção ao ano, estações, céu, astros, vento e tudo que vem a ser dessa técnica, caso seja destinado a ser do governo, como um comandante.

Sócrates defende, nas linhas posteriores, que as figuras que auxiliam nos interesses da parte da população que quer assumir o governo do navio não são os filósofos e, finalmente, conclui que é a educação que confere a diferença entre *a melhor de todas as ocupações* (τὸ

βέλτιστον ἐπιτήδευμα, *R.* 489c7), a dos filósofos de fato, de um lado, e de outro, aquela ocupação própria daqueles que apenas parecem com filósofos. Estes que “parecem filósofos” são em sua maioria perversos, através dos quais surge a maior calúnia contra a filosofia (*R.* 489c-d).

Então, para compreender o que causa a confusão não basta reafirmar a qualidade do filósofo enquanto φιλομαθής, ou seja, a qualidade de ter afinidade à aprendizagem que o conduz à busca da verdade das coisas em si. É necessário entender a causa da corrupção e porque a maioria das pessoas é ruim, para com isso entender o que reforça a imagem negativa da filosofia. Mais uma vez a transcrição é pertinente (*R.* 490d-491a):

τῆς διαβολῆς τὴν αἰτίαν ἐπισκοποῦντες ἐπὶ τούτῳ νῦν γεγόναμεν, τί ποθ' οἱ πολλοὶ κακοί, καὶ τούτου δὴ ἔνεκα πάλιν ἀνελήφραμεν τὴν τῶν ἀληθῶς φιλοσόφων φύσιν καὶ ἐξ ἀνάγκης ὠρισάμεθα.

ἔστιν, ἔφη, ταῦτα.

ταύτης δὴ, ἦν δ' ἐγώ, τῆς φύσεως δεῖ θεάσασθαι τὰς φθοράς, ὡς διόλλυται ἐν πολλοῖς, σμικρὸν δέ τι ἐκφεύγει, οὗς δὴ καὶ οὐ πονηροὺς, ἀχρήστους δὲ καλοῦσι: καὶ μετὰ τοῦτο αὖ τὰς μιμουμένας ταύτην καὶ εἰς τὸ ἐπιτήδευμα καθισταμένας αὐτῆς, οἷαι οὔσαι φύσεις ψυχῶν εἰς ἀνάξιον καὶ μεῖζον ἑαυτῶν ἀφικνούμεναι ἐπιτήδευμα, πολλαχῆ πλημμελοῦσαι, πανταχῆ καὶ ἐπὶ πάντας δόξαν οἷαν λέγεις φιλοσοφία προσῆψαν.

τίνας δέ, ἔφη, τὰς διαφθορὰς λέγεις;

- A falsa acusação é a causa deirmos investigar sobre o seguinte: “o que faz muitos serem ruins”. E foi em virtude desse interesse que retomamos (o tema da) natureza do verdadeiro filósofo e por necessidade que a definimos.

- É isso, - disse.

- É preciso de fato, - disse eu, - observarmos as corrupções desse tipo de natureza, como é que na maioria das pessoas ela aparece, estas que também são chamadas ruins e inúteis, condição (de corrupção) da qual poucos escapam. E paralelo a isso, observaremos mais uma vez os que imitam essa natureza e estabeleceremos sua ocupação. Desse modo, uma vez que a natureza dessas *psykhês* busca alcançar algo que é maior do que elas próprias e de valor diverso, em muitos casos isso soa falso e em todo lugar e em todos os casos parece que atribuem à filosofia a fama que você diz.

- Quais, - disse, - as corrupções de que você fala?

À pergunta de Adimanto, Sócrates responde que tudo que aplaudimos e chamamos de maravilhoso destrói a *psykhê* e afasta da filosofia (*R.* 491b). Para esclarecer o significado de algo tão contra intuitivo, Sócrates faz uso de nova figura de linguagem. Segundo ele (*R.*

491d) quanto mais robustas forem as formas de vida, sejam elas rebentos de plantas ou de animais, maior a necessidade de encontrarem condições apropriadas, pois a maior natureza se destaca em ser pior, caso seja corrompida. A metáfora quer dizer que para uma *psykhê* corrompida as coisas que a tornam maiores as tornam grandemente piores, o que gera uma necessidade de estabelecer uma boa educação que garanta às *psykhês*, sobretudo às melhores, a sua boa expressão, já que a corrupção das melhores *psykhês* é a maior corrupção. Essa conclusão é expressa pela pergunta retórica de Sócrates (R. 491e):

οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Ἀδείμαντε, καὶ τὰς ψυχὰς οὕτω φῶμεν τὰς εὐφροεστάτας κακῆς παιδαγωγίας τυχούσας διαφερόντως κακὰς γίγνεσθαι;

- Então, - disse eu, - Adimanto, e as *pykhês* cujas naturezas são as mais bem formadas, quando por acaso tiveram pedagogias ruins vêm a se tornar ruins diferentemente?

Por isso é necessário à *psykhê* de inclinação filosófica ter uma instrução que lhe seja adequada, pois isso ocasionará no desenvolvimento de sua excelência total e o caso contrário resultará no extremo oposto, um defeito total. Sócrates então tenta demonstrar que é a ausência de boa instrução somente e não a instrução ruim que leva à *διαφθορά*. A citação direta da pergunta retórica de Sócrates que visa esclarecer esse ponto é fundamental (R. 492a):

ἢ καὶ σὺ ἡγή, ὥσπερ οἱ πολλοί, διαφθειρομένους τινὰς εἶναι ὑπὸ σοφιστῶν νέους, διαφθείροντας δὲ τινὰς σοφιστὰς ιδιωτικούς, ὅτι καὶ ἄξιον λόγου, ἀλλ' οὐκ αὐτοὺς τοὺς ταῦτα λέγοντας μεγίστους μὲν εἶναι σοφιστὰς, παιδεύειν δὲ τελεώτατα καὶ ἀπεργάζεσθαι οἷους βούλονται εἶναι καὶ νέους καὶ πρεσβυτέρους καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας;

Ou você acompanha a conclusão, como fazem muitos, de que sofistas corrompem uns jovens e que uns sofistas são corruptores de indivíduos privados e que isso seja digno de ser falado, mas não que esses (muitos) que fazem esse tipo de discurso sejam os maiores sofistas, a ensinarem perfeitamente fazendo os novos, os velhos, os homens e as mulheres serem o que (esses acusadores) querem?

A densidade desse trecho da fala de Sócrates é totalmente articulada com a narrativa da vida de Sócrates no *corpus platonicum* e do mesmo modo que a opção narrativa do *Górgias*, ele antecipa a condenação de Sócrates. Lembremo-nos de que no contexto histórico para além do *corpus* o comediógrafo Aristófanes apresenta Sócrates como um verdadeiro sofista, inclusive capaz de ensinar que o raciocínio injusto é mais forte que o raciocínio justo, nas *Nuvens* (Nu. 880 e sg.).

Sócrates diz que esses julgadores que apresentam os outros como sofistas aparecem nas assembleias, nos tribunais ou nos teatros ou nos acampamentos ou em qualquer lugar de

reunião censurando ou louvando com exageros de aplausos ou vaias, fazendo as *psykhês* irem ao sabor dessa corrente (R. 492b-c) e conclui Sócrates que quando eles falham na persuasão eles apelam para a maior das constrações, castigando com a atimia (ausência de empatia), com multas e até com a pena de morte para os que não conseguem persuadir. A repetição do trecho conclui nossa análise (R. 492d):

καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, οὕτω τὴν μεγίστην ἀνάγκην εἰρήκαμεν.

ποίαν; ἔφη.

ἦν ἔργῳ προστιθέασι λόγῳ μὴ πείθοντες οὗτοι οἱ παιδευταί τε καὶ σοφισταί. ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι τὸν μὴ πειθόμενον ἀτιμίαις τε καὶ χρήμασι καὶ θανάτοις κολάζουσι;

- E verdadeiramente, - disse eu, - ainda não falamos da maior constração!

- De que tipo? - Disse.

- O trabalho que os educadores e sofistas põem junto ao discurso quando não convencem os outros. Ou não sabe que quando não persuadem eles punem com atimia e dívidas, bem como com a morte?

Todo esse percurso serve à demonstração de que o uso da força por Polemarco contra Sócrates envolve uma questão ampliável a todos os casos, pois a questão é: “como seria possível convencer os que não querem ouvir”. Essa discussão do Livro VI estabelece em relação ao ocorrido na narrativa da vida de Sócrates uma proposta de solução relacionada à educação pública. A condenação de Sócrates é implicitamente tratada como resultado de uma educação marcada pela retórica que persuade o povo ao interesse dos retores, convencendo a população ao sabor dos discursos que as opiniões que privilegiam os bons retores são verdades.

O texto articula a ideia de que o artifício da excitação da multidão à conjuração contra alguém acusado de sofisma é uma das formas de deseducação que provoca στάσις. Como se verá adiante, na posição defendida por Trasímaco a *polis* em seu sentido de união política que culmina em um governo legitimado é tida como o aspecto humano mais forte de toda a sociedade e em uma sociedade na qual as grandes *psykhês* não são devidamente educadas, a população pode vagar desestruturada o suficiente para causar a si mesma grandes males como se fossem bens, pela via do poder da *polis*, daí a necessidade da educação. Mais importante do que dizer o que é justiça no Livro I é mostrar que convicções como a de Trasímaco não promovem o bem individual que elas prometem.

O final do Livro VI encaminha justamente na direção de afirmar a necessidade de que a educação dos filósofos envolva o conhecimento da Ideia do Bom³². Não enfrentaremos essa questão, dada a limitação do presente trabalho, mas a interpretação dessa prolepse intrínseca à ameaça de Polemarco já anuncia os problemas da discussão com Trasímaco e de toda a obra como dificuldades que refletem questões relacionadas à constrição, ao convencimento e uma alternativa para o processo decisivo nas relações humanas diferente daquele guiado precipuamente pela artimanha retórica e busca do interesse próprio.

2.2. Céfalo, o psicologicamente purificado: justiça pelo medo

Anteriormente estavam em cena Sócrates, Gláucon, o escravo de Polemarco, o próprio Polemarco, Adimanto, Nícias e outros não identificados (*R.* 327a-b). Ao irem à casa de Polemarco o número de personagens cresce. Na casa estavam presentes Lísias e Eutidemo, que são irmãos de Polemarco, além de Trasímaco da Calcedônia, Carmântides de Peânia, Clitofonte, filho de Aristônimo e Céfalo de Siracusa, pai de Polemarco (*R.* 328b-c).

Segundo Debra Nails (2002, p. 84), as maiores informações que temos sobre Céfalo de Siracusa advêm dos escritos de seu filho Lísias, especialmente da reportagem autobiográfica que o logógrafo faz no *Contra Erastótenes*, texto que no momento usamos como fonte sobre o Céfalo histórico e que mencionaremos mais detidamente ao tratarmos da fala e posicionamento de Polemarco.

Lísias (*Lys.* XII, 4) afirma que seu pai foi convidado por Péricles a ir à Atenas e morou lá por trinta anos. Diz ele que Céfalo sempre compareceu à justiça³³ seja para julgar ou para se defender e nunca cometeu uma falta ou agiu injustamente com os outros. Entretanto, como o *Contra Erastótenes* é um texto que se refere a uma acusação no tribunal, temos que ter em mente que o texto tem um caráter de apologia da conduta de Céfalo, na medida em que é uma categoria (pedido de condenação) contra Erastótenes, um dos Trinta Tiranos que, com a derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso e a queda da democracia em 404 AEC, causou muito dano à família de Lísias, apresentada no texto como vítima irrepreensível da extrema injustiça dos algozes.

³² Normalmente traduzida como Ideia de Bem, variamos apenas nesse momento para demonstrarmos que essa possibilidade de tradução por “Ideia do Bom” existe, mas não adotamos essa tradução apenas porque isso demandaria uma discussão complexa que não temos capacidade de sustentar a essa altura.

³³ Quando no texto grego aparecer o termo δίκη como sinônimo de tribunal ou órgão julgador nós traduzimos como “justiça”, pois essa metonímia ocorre também no português.

Na *República*, Céfalo é apresentado como um senhor em idade avançada que na primeira oportunidade de fala exorta simpaticamente Sócrates a comparecer outras vezes ao Pireu para visitá-lo já que ele mesmo não consegue mais subir à Atenas, embora com a avançar da idade tenha ficado cada vez mais afeito às conversas (*R.* 328c-d).

Sócrates, por sua vez, diz que gosta de conversar com pessoas idosas que já passaram por longo caminho da vida pelo qual todos devem passar. Nesse momento Sócrates faz as duas primeiras perguntas dentro da casa que desencadearão todo o diálogo dos dez livros da *República* (*R.* 328e): o caminho da velhice é áspero ou suave? E o limiar da velhice é um momento difícil?

Céfalo responde afirmando que quase todos em sua idade lamentam a velhice sentindo falta dos prazeres da juventude que, para os que reclamam da velhice, seriam grandes bens (*R.* 329a). É comum nos diálogos platônicos a aparição dessa maioria que afirma que prazeres e bens seriam a mesma coisa. Por exemplo, o texto do *Fílebo*, que, segundo Diógenes Laércio (*D.L.* III, 58), foi subtítulo por Trásilo com o nome *Do Prazer*, usa as personagens Filebo e Protarco como representantes dessa convicção, sendo a definição do que é bem o tema principal desse diálogo.

Céfalo se opõe à convicção de que os prazeres são equivalentes ao bom. Ele conta que a ausência de prazeres na velhice junto ao tratamento ruim de familiares gera reclamações desses “muitos”, mas, segundo Céfalo, eles erram ao lamentarem a velhice como causa desses problemas, pois essa não é a velhice a verdadeira causa de seus sofrimentos. O raciocínio de Céfalo é simples: fosse a velhice causa daqueles sofrimentos que a maioria anuncia, ele, que é idoso e todos os outros idosos necessariamente teriam que ter os mesmos sofrimentos. Como não é a totalidade de idosos que passa por esses sofrimentos não pode ser a velhice a causa deles (*R.* 329a-b).

Céfalo menciona então que certa vez encontrou com o poeta Sófocles que, já idoso, ao contrário do senso comum, considerava não ter mais libido sexual como um bem, afirmando que esse desejo é um déspota selvagem (gr. ἄγριος δεσπότης) do qual ele felizmente se livrara. Céfalo considera adequado esse ponto de vista, avaliando que na velhice começa a haver muita paz e liberdade (gr. εἰρήνη καὶ ἐλευθερία) (*R.* 329c).

O siracusano nesse ponto inaugura a discussão ética ao afirmar que a verdadeira causa desses dois sofrimentos daqueles que reclamam da velhice é o caráter dos homens. Transcreva-se o trecho (*R.* 329c-d):

ἐπειδὴν αἱ ἐπιθυμίαι παύσωνται κατατείνουσαι καὶ χαλάσωσιν, παντάπασιν τὸ τοῦ Σοφοκλέους γίνεται, δεσποτῶν πάνυ πολλῶν ἔστι καὶ μαινομένων ἀπηλλάχθαι. ἀλλὰ καὶ τούτων περὶ καὶ τῶν γε πρὸς τοὺς οἰκείους μία τις αἰτία ἔστιν, οὐ τὸ γῆρας, ὃ Σώκρατες, ἀλλ' ὁ τρόπος τῶν ἀνθρώπων. ἂν μὲν γὰρ κόσμιοι καὶ εὐκόλοι ᾖσιν, καὶ τὸ γῆρας μετρίως ἔστιν ἐπίπονον: εἰ δὲ μή, καὶ γῆρας, ὃ Σώκρατες, καὶ νεότης χαλεπὴ τῷ τοιούτῳ συμβαίνει.

Toda vez que os desejos param de tencionar e afrouxam, surge tudo a que se refere Sófocles: fica-se liberto completamente dos muitos sentimentos déspotas e violentos. E também sobre as ações indevidas dos familiares a causa é uma só, não a velhice, Sócrates, mas o caráter do homem. Pois se (os homens) podem ser harmônicos e de bom temperamento também a velhice apenas nessa medida é sofrível. Se não o são, não só a velhice, Sócrates, mas também a juventude é difícil para eles aguentarem.

A fórmula que garante a boa velhice na perspectiva de Céfalo é que os homens sejam κόσμιοι καὶ εὐκόλοι, ou seja, harmônicos e de bom temperamento. Sócrates narra que ficou maravilhado com a fala de Céfalo, mas que o provoca em seguida por querer que ele continuasse o discurso. Aqui Sócrates dá início ao ἔλεγχος contra Céfalo, contestando suas afirmações usando como artifício retórico a figura da maioria. Sócrates diz que “muitos” diriam que Céfalo só leva a velhice facilmente (gr. ῥαδίως) não por causa do caráter, mas por causa da grande quantidade de bens que ele possui (R. 329e-330a).

Assim, do mesmo modo que Céfalo apontou um equívoco na posição daqueles que identificavam a velhice como causa de suas angustias, Sócrates sugere que Céfalo pode estar equivocado em identificar como causa de sua felicidade o seu caráter. Para retrucar essa consideração, Céfalo cede parcialmente, constatando que quem dissesse isso teria razão, mas não tanta razão quanto acredita que tem. Para explicar o que quer dizer com isso, ele recorre à resposta que Temístocles teria dado a um cidadão de Séfiro que o injuriava com a ofensa de que Temístocles só tinha a fama que tinha porque era ateniense, ao passo que o famoso ateniense respondeu que isso era verdade, mas que o tal cidadão de Séfiro nem mesmo se fosse ateniense³⁴ seria reconhecido (R. 329e-330a).

A opção retórica de Céfalo contém logicamente a noção ainda que intuitiva sobre o que hoje entendemos como proposição condicional com distinção entre condição necessária e condição suficiente.

³⁴ É curioso notar que Heródoto narra história semelhante a essa em suas *Histórias* (Hdt. VIII, 125), entretanto na narrativa de Heródoto o nome de Timodemo de Afidnas é especificado como o nome do cidadão que inveja Temístocles e esse invejoso faz a provocação quando Temístocles recebeu honras de Esparta, honras que se deviam sobretudo ao papel dele nas batalhas entre gregos e persas.

Avaliemos o caso de Temístocles usado por Céfalo.

A perspectiva do crítico de Temístocles induz o ouvinte a crer que ser ateniense é a causa do sucesso de Temístocles. Temístocles, por outro lado, com seu discurso defende que ser ateniense não é condição suficiente para alcançar a respeitabilidade da qual ele goza. Se a condição de ser ateniense fosse a causa da fama de Temístocles, a seguinte proposição condicional seria necessária:

- (A) Se X é ateniense,
- (B) Então X goza de boa reputação.

Como essa relação não é verdadeira, haja vista que nem todo ateniense goza de boa reputação, não é verdadeiro também que a origem ateniense de Temístocles é condição suficiente para a boa reputação de Temístocles. Entretanto, o aval parcial de Temístocles significa que ser ateniense é uma condição indispensável para que, no caso dele, ele tenha adquirido a fama que tem. Assim, sua fama depende de fato de sua origem e, desse modo, nesse caso específico ser ateniense é condição necessária à fama de Temístocles.

Assim, a proposição condicional: “Se X é ateniense, então X goza de boa reputação” só é verdadeira se X também for Temístocles e não para todo X. A estrutura correta se expressaria da seguinte forma:

- (A) Se X é Temístocles; e
- (B) Se X é ateniense;
- (C) Então X goza de boa reputação.

Ou ainda poderíamos extrapolar:

- (D) Se X tem um caráter A; e
- (E) Se X é ateniense;
- (F) Então X goza de boa reputação.

O que Temístocles diz é que de fato se ele fosse de Séfiro ele não gozaria de boa reputação, para ele sendo suficiente ser ateniense para alcançar a boa reputação, mas se o cidadão de Séfiro fosse ateniense ele, mesmo assim, não gozaria de boa reputação, porque ser ateniense não é para todo X condição suficiente para X gozar de boa reputação. Por isso é necessário concluir que existe outra condição no caráter específico de Temístocles que conjugada com o nascimento em Atenas possibilitou ao Temístocles que ele obtivesse a boa reputação. Aplicado em analogia o raciocínio ao caso de Céfalo as colocações ficam do seguinte modo:

- (A) Se X possui muitos bens; e
- (B) Se X tem bom caráter;
- (C) Então X goza de uma velhice fácil.

Dessa forma, Céfalo admite que ter muitos bens conjugado com ter bom caráter é o que configura a condição necessária para ter uma velhice fácil e não isoladamente ter bom caráter. Por isso diz ele que seu caso é similar ao de Temístocles nos seguintes termos (*R.* 330a):

τοῖς δὴ μὴ πλουσίοις, χαλεπῶς δὲ τὸ γῆρας φέρουσιν, εὖ ἔχει ὁ αὐτὸς λόγος, ὅτι οὐτ' ἂν ὁ ἐπιεικῆς πάνυ τι ῥαδίως γῆρας μετὰ πενίας ἐνέγκοι οὐθ' ὁ μὴ ἐπιεικῆς πλουτήσας εὐκόλως ποτ' ἂν ἑαυτῷ γένοιτο.

Aos que de fato não são ricos e (por isso) carregam com dificuldade a velhice, o mesmo discurso se sustenta bem: nem pode ser ajustável totalmente a uma velhice fácil o que carregou a vida ao lado da pobreza, nem pode ser ajustável o rico que em nenhum momento veio a ter bom caráter.

Diante dessa posição de Céfalo, Sócrates pergunta se ele herdou ou se adquiriu de outra forma a maioria dos bens que tem. Céfalo se esquiva da pergunta respondendo que seu avô herdou o mesmo que ele e fez multiplicar essa quantia, que seu pai perdeu boa parte do que herdou e que ele, Céfalo, se contenta em não entregar aos filhos menos do que recebeu (*R.* 330b-c).

A falta da resposta direta de Céfalo e seus dizeres de que se satisfaz em não deixar diminuir o que recebeu nos induz a cogitarmos que de fato ele tenha herdado a maior parte do que tem. A resposta omissa de Céfalo talvez indique que a pergunta tenha sido constrangedora, pois, além disso, no passo seguinte Sócrates explica porque fez essa pergunta, afirmando que Céfalo não é muito apegado à riqueza como são os comerciantes que zelam pela riqueza quando ela é resultado em sua maioria de obra própria, o que os torna até difícil para a convivência. Tal disposição da fala nos parece aliviar a tensão através da crítica ao outro polo da dicotomia que a fala de Sócrates criou entre os que herdaram a maioria dos bens e os que obtiveram a maior parte dos bens por empreitadas próprias (*R.* 330c).

Sócrates então pergunta qual foi o maior bem (gr. μέγιστον ἀγαθόν) que Céfalo adquiriu em função dessa riqueza e a resposta de Céfalo irá conduzir todo o diálogo em direção da discussão sobre a definição de justiça, por isso a transcrição é bastante necessária (*R.* 330d-331c):

ὅ, ἢ δ' ὅς, ἴσως οὐκ ἂν πολλοὺς πείσαιμι λέγων. εὖ γὰρ ἴσθι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὅτι, ἐπειδάν τις ἐγγυὸς ἢ τοῦ οἴεσθαι τελευτήσειν, εἰσέρχεται αὐτῷ δέος καὶ φροντίς περὶ

ὧν ἔμπροσθεν οὐκ εἰσῆει. οἳ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ δίδόναι δίκην, καταγελῶμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ᾧσιν· καὶ αὐτός—ἦτοι ὑπὸ τῆς τοῦ γήρωος ἀσθενείας ἢ καὶ ὥσπερ ἤδη ἐγγυτέρω ὦν τῶν ἐκεῖ μᾶλλον τι καθορᾷ αὐτά—ὑποψίας δ' οὖν καὶ δεύματος μεστὸς γίγνεται καὶ ἀναλογίζεται ἤδη καὶ σκοπεῖ εἴ τινά τι ἠδίκησεν. ὁ μὲν οὖν εὐρίσκων ἑαυτοῦ ἐν τῷ βίῳ πολλὰ ἀδικήματα καὶ ἐκ τῶν ὑπῶν, ὥσπερ οἱ παῖδες, θαμὰ ἐγειρόμενος δειμαίνει καὶ ζῆ μετὰ κακῆς ἐλπίδος· τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον συνειδότη ἠδεῖα ἐλπίς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθὴ 'γηροτρόφος', ὡς καὶ Πίνδαρος λέγει. χαριέντως γάρ τοι, ὦ Σώκρατες, τοῦτ' ἐκεῖνος εἶπεν, ὅτι ὅς ἂν δικαίως καὶ ὀσίως τὸν βίον διαγάγη,

‘γλυκεῖά οἱ καρδίαν

ἀ τάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ

ἐλπίς ἃ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον

γνώμαν κυβερνᾷ?.

εἷ οὖν λέγει θαυμαστῶς ὡς σφόδρα. πρὸς δὴ τοῦτ' ἔγωγε τίθημι τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πλείστου ἀξίαν εἶναι, οὐ τι παντὶ ἀνδρὶ ἀλλὰ τῷ ἐπιεικεῖ καὶ κοσμίῳ. τὸ γὰρ μηδὲ ἄκοντά τινα ἐξαπατήσαι ἢ ψεύσασθαι, μηδ' αὖ ὀφείλοντα ἢ θεῶ θυσίας τινὰς ἢ ἀνθρώπῳ χρήματα ἔπειτα ἐκεῖσε ἀπιέναι δεδιότα, μέγα μέρος εἰς τοῦτο ἢ τῶν χρημάτων κτήσις συμβάλλεται. ἔχει δὲ καὶ ἄλλας χρεῖας πολλὰς· ἀλλὰ ἐν γε ἀνθ' ἐνός οὐκ ἐλάχιστον ἔγωγε θεῖν ἂν εἰς τοῦτο ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι, ὦ Σώκρατες, πλοῦτον χρησιμώτατον εἶναι.

- Se eu disser algo como isso (que segue), eu não poderei convencer muitos desse discurso... - disse (Céfalo). - Sabe bem, Sócrates, que ao percebermos que estamos perto de completar a nossa jornada, o alarme e a preocupação ficam à frente. Os mitos contados sobre o Hades de que aquele que aqui tem sido injusto deve pagar à justiça até então causavam riso. Nesse momento, desvia a *psykhê* da conclusão de que não são verdadeiros e, talvez pela fraqueza da velhice ou porque é como se agora ela estivesse perto desse lugar, grande é o olhar que se dá a isso. Torna-se cheio de suspeições e temores. Agora (a pessoa) refaz suas contas e analisa se cometeu algum ato injusto. Os que descobriram de si mesmos na vida muitas ações injustas então despertam do sono, como as crianças, e temendo frequentemente vivem com a expectativa do ruim. O que reconhece em si mesmo nenhum injusto sempre acompanha uma expectativa prazerosa e a boa alimentadora dos idosos, como também Píndaro diz. Graciosamente, pois, deixe-me dizer para você, Sócrates, o ele que disse, (ou seja), que aquele que carregou a vida justamente e piedosamente, “Doce com os corações

Pula como uma criança acompanhado da alimentadora dos idosos

Sua mais versátil expectativa de morte

Que guia a mente”.

Muito maravilhosamente bem ele discursa! É a partir disso que eu afirmo que os bens adquirem o que é seu maior valor. Não para todos os homens, mas para aqueles adequados e harmoniosos. (Servem) para nunca nem involuntariamente (a pessoa) enganar e mentir, nem **ficar devendo** oferendas aos deuses ou bens aos homens e então se descarregar do medo. Em grande proporção, para isso serve a aquisição de bens. Traz também muitos outros créditos, mas estando tudo face a face, não pode o homem inteligente tomar (essa utilidade) como sendo a menos brilhante, Sócrates, das utilidades da riqueza. (Grifo nosso).

A pergunta de Sócrates sobre o maior bem que traz a riqueza gerou uma resposta de Céfalo grande e complexa. A primeira coisa que se nota é que Céfalo se refere ao medo da morte, às consequências de morrer tendo sido injusto e nisso deixa transparecer que as histórias culturalmente transmitidas sobre o Hades causam risos a ele, mudando isso apenas na velhice, o que, no seu sentir, Sócrates também devia compreender.

A estrutura dessa colocação leva a crer que era da consciência comum daquele tempo em Atenas que os mitos sobre o Hades faziam rir. Algumas hipóteses históricas podem ser levantadas sobre isso que tentem relacionar esse trecho ao crescimento da educação sofística, ao desenvolvimento da noção sobre a porção criativa que o homem poeta tem em relação às narrativas culturalmente estabelecidas graças a popularização da Tagédia, etc. Seja como for, independente da realidade cultural que circunscreve essa perspectiva, a personagem deixa claro que os cálculos das próprias ações passam a ser feitos no limiar da velhice quando há certeza da aproximação da morte e, então, os que têm muitas ações injustas na própria vida passam a sofrer com uma perspectiva ruim em relação ao destino no Hades.

Em segundo ponto, o discurso de Céfalo fixa um grande elogio sobre Píndaro e seus versos que enaltecem a boa velhice dos justos e piedosos, o que projeta a ponte entre riquezas e velhice fácil através da boa contuda, pois Céfalo propõe que a posse de bens ajuda a garantir uma conduta justa, pois dizer mentiras, promover enganações e deixar dívidas de oferendas aos deuses e de bens aos homens pode ser evitado por quem tem bens.

Conforme já vimos no capítulo I, em outros momentos do *corpus* e na própria *República*, Sócrates age terminantemente contra o medo da morte e sempre diz que se deve temer a injustiça. Ao contrário do que pode parecer em um olhar descuidado, Céfalo não está temendo a morte, mas sim ter cometido injustiças, algo na linha do que Sócrates defende. Céfalo não amaldiçoa a própria velhice pela proximidade da morte que teme, mas teme, ao se

aproximar da morte, ter comedido injustiças, das quais, segundo seu sistema de pensamento, ele pode se redimir com o suporte do seu dinheiro caso seja necessário.

O problema da estrutura de pensamento de Céfalo é a sua falibilidade enquanto reguladora comportamental, não somente porque Céfalo anuncia que os homens só se atentam aos mitos do Hades quando se aproximam da morte. Eles só atentam nesse momento por causa de sua opção conceitual de caracterizar o ato justo como relacionado a uma dívida (gr. ἡ ὀφειλή), o que por sua vez permite cogitar a possibilidade consertar *a posteriori* a injustiça cometida pelo pagamento da dívida, quando se comete um ato considerado pelo agente como inadequado.

Com a noção do justo relacionada ao conceito de dívida, o ser humano pode pensar em matematicamente adquirir tantas dívidas quanto achar que deve em relação aos homens e aos deuses se posteriormente puder compensá-las. A fala de Céfalo implica nessa consequência e mesmo que o discurso demonstre uma preocupação com o caráter, ela tem uma abertura semântica tal que quanto mais riquezas tiver um humano, mais relaxado em relação às suas dívidas ele pode ficar, o que pode implicar em uma metáfora poderosa que conduz a um comportamento frouxo em relação ao interesse de agir justamente.

Prosseguindo no texto, Sócrates deriva das colocações de Céfalo que se justifica for dizer a verdade e dar a cada um aquilo que é seu, então será correto ser injusto algumas vezes, como quando, por exemplo, um amigo sem gozo de suas faculdades mentais pede de volta suas armas. Apresentada essa dificuldade Céfalo concorda com Sócrates que seria errado devolver tais armas, ao que Sócrates conclui que então essa não pode ser a definição de justiça, sendo contestado por Polemarco. Nesse instante o velho Céfalo afirma que deixa a conversa para Polemarco e que deve sair para cumprir seus deveres com as divindades.

Os deveres referidos consistem na realização das oferendas, o que se adequa com a visão de mundo que acabou de expor. Dada a intervenção de Polemarco e o anúncio de saída feito por Céfalo, Sócrates então questiona se Polemarco não é mesmo seu herdeiro e Céfalo sai de cena com um sorriso (R. 331c-d).

Como bem lembra Julia Annas (1981, p. 18) a publicação do texto da *República* e, portanto, a publicação dessa imagem de Céfalo para o público de Atenas é apresentada provavelmente depois dos acontecimentos históricos em 404 AEC, o que inclui já ter ocorrido o que é narrado no aqui citado *Contra Erastótenes* de Lísias (*Lys.* XII, 6 e sg.), ou seja, a perseguição perpetrada pelos Trinta contra várias pessoas com posses para fortalecimento do

regime e para enriquecimento próprio, sob a influência de dois deles, Teógnis e Peison, o que ocasionou a morte de Polemarco.

A ironia do trecho em relação ao fato histórico tem certo nível de brutalidade. A herança material que a personagem Céfalo se orgulha de deixar no texto, no nível dramático é, na situação história, na realidade de Atenas, parte da causa da morte de Polemarco, o herdeiro de Céfalo.

Embora de fato Céfalo seja retratado de forma amistosa na obra, a sua convicção com uma tonalidade pueril acompanha o caráter de um simpático comerciante de vida econômica razoável que crê que ser justo é uma obrigação que se precisa cumprir para descansar em paz quando a morte se aproximar. A convicção de um senhor regular comum que não sabe que o dinheiro que ele se orgulha de deixar para seu filho será causa da morte de seu filho.

Entretanto, os elogios que Sócrates faz a Céfalo e suas colocações sobre a necessidade de ter um bom caráter não devem ser vistas nesse ponto específico como irônicas. Céfalo toma as atitudes de preservar um caráter de homem harmonioso e de bom temperamento sim, mas apenas por motivos insuficientemente explicados que ocasionam em falibilidade na compreensão do que é agir bem, não uma falibilidade imediatamente lógica, mas pragmática, pois a definição de Céfalo implica na possibilidade de incentivar ao agir bem condicionado ao cálculo de ganhos e perdas apenas para o objetivo de garantir uma velhice tranquila. Céfalo não age visando ao bem, mas ao oportuno e a crença em seu discurso pode levar à conclusão de que nem sempre agir justamente é oportuno e é ironizada pelo fato histórico de que embora ele ache que o dinheiro resulta no oportuno, o seu dinheiro deixado para Polemarco ocasionou no exato oposto do oportuno.

O ἔλεγχος de Sócrates não provoca a reversão da convicção de Céfalo, que se retira, mas promove para os leitores a reflexão crítica sobre a crença de que ser justo seria algo que pode ser facilitado pela posse de bens e, também sobre a convicção de que o bom caráter acumulado com a riqueza serviria para garantir uma velhice tranquila, o que é falso pelo exemplo do Polemarco histórico. Se considerarmos que no *Fedro* Polemarco é mencionado por Sócrates como alguém que foi orientado para a filosofia, então ao menos no contexto da narrativa nós podemos considerar que ele tinha a riqueza e a boa inclinação de caráter, enquanto que no dado histórico vemos que mesmo assim ele não teve a velhice tranquila que promete a defesa de Céfalo. Veja-se o trecho de *Fedro* que mencionamos (*Phdr.* 257b):

ἐν τῷ πρόσθεν δ' εἶ τι λόγῳ σοι ἀπηχῆς εἵπομεν Φαῖδρός τε καὶ ἐγώ, Λυσίαν τὸν τοῦ λόγου πατέρα αἰτιώμενος παῦε τῶν τοιούτων λόγων, ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ, ὥσπερ ἀδελφὸς αὐτοῦ Πολέμαρχος τέτραπται, τρέψον, ἵνα καὶ ὁ ἐραστὴς ὅδε αὐτοῦ μηκέτι ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν, ἀλλ' ἀπλῶς πρὸς ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται.

Se antes eu e Fedro dissemos para ti (Eros) algo ruim, Lísias o pai do discurso é que é culpado por você terminar assim nesses discursos. Faz com que ele se volte para a filosofia, como o seu irmão Polemarco, que se voltou para ela, afirmando que o amante não mais seja duplo como agora, mas que apenas siga por caminho a vida ao amor e o faça através de discursos filosóficos.

O bom caráter do filósofo não garante uma velhice tranquila. Não foi verdade para Sócrates, que nunca é desenhado como abastado nos diálogos, não foi verdade para Polemarco, apesar de sua riqueza herdada. Talvez mais importante que isso para a funcionalidade retórica da personagem Sócrates no diálogo com Céfalo seja demonstrar que garantir uma velhice leve não é o que deve motivar a intenção de ter um bom caráter, como pode pensar boa parte das pessoas presas ao senso comum de seu tempo.

2.3. Polemarco, o belicoso: justiça pela guerra

Quando Sócrates afirma que a definição de justiça não é dizer a verdade e devolver o que recebeu, Polemarco intervém dizendo que é sim, caso se acredite em Simônides, poeta lírico que teria passado parte de sua vida em Siracusa (*Paus.* I, 2), cidade natal da família de Polemarco. Essa intervenção provoca a supramencionada saída de Céfalo e marca o início da conversa de Sócrates com Polemarco (*R.* 331d).

Sócrates pergunta em que Polemarco acredita que Simônides está certo e Polemarco responde nesses termos (*R.* 331e):

ὅτι, ἢ δ' ὅς, τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι: τοῦτο λέγων δοκεῖ ἔμοιγε καλῶς λέγειν.

Em dizer que dar as coisas devidas à cada um é justo. Isso que eu digo que a mim parece um belo dizer.

Sócrates, porém, afirma que ignora o que Simônides deseja expressar com essa fala e que para ele só parece claro que Simônides certamente não quereria com isso dizer que seria justo devolver uma arma para quem não está em pleno gozo da prudência. Polemarco concorda e esclarece o que ele acha que Simônides deseja dizer com isso, determinando que

Simônides pensa que aos amigos (gr. φίλοι) é devido o bem (gr. ἀγαθὸν) e nenhum mal (gr. κακὸν), enquanto ao adversário³⁵ (gr. ἐχθρός) é devido justamente um mal (R. 332a-b).

Sócrates então aduz que como Simônides é poeta ele usou expressão enigmática quando optou por falar em *aquilo que é devido*, pois no lugar de *devido* pensava naquilo que é *próprio*, aquilo que diz respeito a cada um (gr. προσῆκον acompanhado de dativo) (R. 332c).

A mudança do termo que Sócrates promove no discurso retira o caráter de dívida do problema da justiça presente no particípio ὀφειλόμενον e ausente no particípio προσῆκον. Aquilo que é próprio a cada um é o que se tem a obrigação de promover não por uma noção necessariamente relacionada a um débito. Assim, a percepção presente na elaboração de Céfalo de que é possível acumular dívidas e posteriormente pagá-las para ser justo fica eliminada por essa mudança semântica, em que pese se mantenha a noção de obrigação.

Por sua vez, como se pode perceber, a estrutura de pensamento que está por trás do raciocínio de Polemarco é tipicamente bélica, em que a ação adequada se constitui em trazer benefícios aos aliados e malefícios aos adversários. Ela representa a perspectiva de um embate e o ἔλεγχος de Sócrates contra Polemarco conduzirá à exposição dessa característica ao evidenciar que Polemarco se obriga a tratar a justiça como uma técnica de função dupla, como são as demais técnicas erísticas e de combate.

Sócrates questiona a Polemarco como Simônides caracterizaria a técnica da medicina e da culinária e Polemarco responde que as caracterizaria respectivamente como a técnica de dar remédios, alimentos e bebidas aos corpos e a técnica de dar os temperos adequados aos pratos. Em ambos os casos tais técnicas são definidas como constituídas pelo ato de dar às coisas aquilo que lhes é próprio, conferir o que é adequado a cada objeto (R. 332c-d). Isso demonstra que a arte da justiça dada na definição de Polemarco precisa de alguma especificação. Quando Sócrates questiona qual seria a arte da justiça então, Polemarco responde que seria dar aos amigos ajuda (gr. ὠφέλεια) e aos adversários dar prejuízo (gr. βλάβη) (R. 332c-d).

³⁵ É indispensável manter na tradução a diferença entre “πολέμιος” e “ἐχθρός”, considerando a eventualidade de o autor grego ter optado por termos diferentes com o objetivo de expressar significados diferentes. A tradição consagrada por Carl Schmitt (2006, p. 29) tem o costume de traduzir, em razão das traduções no latim, a palavra πολέμιος para *hostis* e ἐχθρός para *inimicus*. Nós então preferimos traduzir ἐχθρός no português para *adversário* ao invés de *inimigo* em razão de que no uso corrente da língua portuguesa a palavra *inimigo* aparece mais marcada pela conotação de combate/guerra e pode transmitir, portanto, exatamente o contrário daquilo que Schmitt pretendeu observar na distinção entre *hostis* e *inimicus*. Por isso, para nós a distinção bipartida é fundamental para a análise no Livro I da *República*, entretanto, nos parece que em português a conotação privativa da adversidade em ἐχθρός se perde no caso da tradução dessa palavra para *inimigo*, razão pela qual preferimos traduzir por *adversário*.

Sócrates demonstra, através de duas perguntas, que essa definição precisa de uma determinação ainda maior. Ele questiona quem é aquele que mais pode trabalhar bem para os amigos e fazer mal para os adversários em questão de saúde e doença, bem como quem pode fazer isso em relação aos perigos do mar e Polemarco responde que nesses casos o médico (gr. *ιατρός*) e o capitão (gr. *κυβερνήτης*) são os que preenchem respectivamente a lacuna dessas perguntas (*R.* 332d-e).

Fica notório então que em casos como a saúde e o enfrentamento do mar as técnicas úteis para provocar o bem ao amigo e o mal ao adversário não é a justiça, de modo que a definição genérica de Polemarco está ainda insuficiente. A definição precisa então de mais uma especificidade. É o que será objeto da próxima pergunta de Sócrates (*R.* 332e):

τί δὲ ὁ δίκαιος; ἐν τίνι πράξει καὶ πρὸς τί ἔργον δυνατότατος φίλους ὠφελεῖν καὶ ἐχθροὺς βλάπτειν;

ἐν τῷ προσπολεμεῖν καὶ ἐν τῷ συμμαχεῖν, ἔμοιγε δοκεῖ.

- E (no caso do) justo é o que? Em que prática e para que trabalho ele é o que mais tem possibilidade de ajudar os amigos e prejudicar os adversários?

- Para levar a guerra contra e para fazer alianças, a mim de fato parece.

A dualidade das artes erísticas e de combate reside no fato de que todo bom combatente deve ser um bom atacante e um bom defensor.

Hoje, podemos dizer que um bom orador em questões jurídicas é bom em categoria (acusação) e é bom em apologia (defesa), um militar comandante é um bom orquestrador de invasões e um bom defensor de território, um bom pugilista é bom em conectar golpes e bom em defender e em se esquivar deles. Polemarco, cujo nome curiosamente é constituído da união de termos que significa líder de guerra (gr. *πόλεμος* – guerra / *ἄρχω* – líder de³⁶), define a arte do justo como uma arte bélica. Perceba que embora tenha usado o termo *ἐχθρός* (adversário pessoal) na definição, Polemarco diz que a arte do justo implica em *προσπολεμεῖν*, levar guerra.

Sócrates então afirma que para quem está saudável um médico não serve para nada e que para quem não está no mar o piloto também de nada serve, sendo acompanhado nessas conclusões por Polemarco. Então pergunta Sócrates se também o justo não serve de nada em tempos de paz, mas obtém resposta diferente dessa vez (*R.* 332e-a). Na perspectiva de Polemarco a técnica do justo é uma arte útil também em tempos de paz.

³⁶ Nominativo singular masculino genitivo.

Sócrates questiona se outras artes como agricultura e a sapataria são úteis em tempos de paz, obtendo confirmação de Polemarco de que tais artes respectivamente são úteis para a obtenção de alimentos e para a aquisição de sapatos. Sócrates pergunta então para o que é útil a arte da justiça em tempos de paz e Polemarco responde que ela é útil para os contratos (gr. συμβόλαια). Sócrates pede que Polemarco confirme se o que ele chama de συμβόλαια são as associações (gr. κοινωνήματα) no que também tem confirmação (R. 333a-b).

Mais uma vez Sócrates, por meio de perguntas retóricas, demonstra que isso precisa de especificação, questionando a Polemarco se nos jogos não seria mais útil se associar ao jogador e se na disposição de pedras não seria melhor ter o pedreiro como sócio, recebendo também confirmação.

Então pergunta Sócrates no que o justo é melhor do que o citarista assim como o citarista é melhor do que o justo no tanger de cordas e Polemarco diz que em questões relativas ao dinheiro (gr. ἀργύριον). Novamente explicitando a necessidade de especificação Sócrates pergunta se para comprar e vender cavalos (ato relacionado ao dinheiro) não seria melhor se associar com um tratador de cavalos ou se para tratar de barcos nesse sentido de negociação não seria melhor o construtor de barcos ou o piloto, recebendo mais uma vez confirmação de Polemarco (R. 333b-c).

Sócrates enfim pergunta diretamente pela especificidade que deseja ouvir, recebendo a resposta aparentemente desarrazoada de que a justiça é mais útil quando é preciso fazer depósito. A arte de guardar em depósito (gr. παρακατατίθεμαι) então é identificada como justiça. Veja o trecho (R. 333c-d):

ὅταν οὖν τί δέη ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ κοινῇ χρῆσθαι, ὁ δίκαιος χρησιμώτερος τῶν ἄλλων;

ὅταν παρακαταθέσθαι καὶ σῶν εἶναι, ὃ Σώκρατες.

- Quando então, em relação ao dinheiro, é comumente útil e necessário, sendo o justo mais útil do que os outros?

- Quando é para guardar e manter a salvo, Sócrates.

A conclusão é submetida por Sócrates a uma *reductio ad absurdum*. Ele pergunta se, nesse caso, seria verdade que nos momentos em que a foice, o escudo e a lira são usados então as arte do vinhadeiro, do hóplita e do músico são úteis, mas quando estão fora de uso é a justiça que é útil. Ao receber respostas positivas para essas questões Sócrates afirma que a justiça não seria algo sério, o que de fato não transforma o teor da proposição falsa, mas

apenas torna ridícula a justiça que Polemarco tentava defender, o que poderia dissuadir Polemarco de continuar defendendo-a (R. 333d-e).

O curioso desse momento do diálogo é que embora pareça avulsa e injustificada a inclinação de Polemarco à defesa da afirmativa de que justiça em tempos de paz equivale à arte de guardar em depósito e manter a salvo, nossa perplexidade se dissolve ao lembrarmos o campo semântico bélico em que está circunscrito todo o raciocínio da personagem. Se a descrição de Polemarco do justo em tempos de guerra nos remete naturalmente à figura do bom guerreiro, aquele que é útil para levar o combate aos adversários e que é útil para fazer aliança com os afins, então em tempos de paz, em circunstâncias que nós hoje chamaríamos de civis, o justo remete à figura do bom guarda, ο φύλαξ ἀγαθός, capaz de bem proteger em depósito e de manter a salvo.

Sócrates retoma nesse momento a inicial proposição de Polemarco que envolve a dupla característica ofensiva e defensiva das artes erísticas e de combate para promover mais uma *reductio ad absurdum* ao discurso de Polemarco, tomando a ofensiva como aquilo que caracteriza essas técnicas. Veja-se (R. 333e):

τόδε δὲ σκεψόμεθα. ἄρ' οὐχ ὁ πατάξαι δεινότατος ἐν μάχῃ εἴτε πυκτικῇ εἴτε τινὶ καὶ ἄλλῃ, οὗτος καὶ φυλάσσασθαι;

ἔμοιγε δοκεῖ.

ἀλλὰ μὴν στρατοπέδου γε ὁ αὐτὸς φύλαξ ἀγαθός, ὅσπερ καὶ τὰ τῶν πολεμίων κλέψαι καὶ βουλεύματα καὶ τὰς ἄλλας πράξεις;

πάνυ γε.

ὅτου τις ἄρα δεινὸς φύλαξ, τούτου καὶ φῶρ δεινός.

ὡς γοῦν ὁ λόγος, ἔφη, σημαίνει.

κλέπτης ἄρα τις ὁ δίκαιος, ὡς ἔοικεν, ἀναπέφανται, καὶ κινδυνεύεις παρ' Ὀμήρου μεμαθηκέναι αὐτό: καὶ γὰρ ἐκεῖνος τὸν τοῦ Ὀδυσσέως πρὸς μητρὸς πάππον Αὐτόλυκον ἀγαπᾷ τε καὶ φησιν αὐτὸν πάντας “ἀνθρώπους κεκάσθαι κλεπτοσύνη θ' ὄρκῳ τε”. ἔοικεν οὖν ἡ δικαιοσύνη καὶ κατὰ σὲ καὶ καθ' Ὀμηρον καὶ κατὰ Σιμωνίδην κλεπτικὴ τις εἶναι, ἐπ' ὠφελία μέντοι τῶν φίλων καὶ ἐπὶ βλάβῃ τῶν ἐχθρῶν. οὐχ οὕτως ἔλεγε;

οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη, ἀλλ' οὐκέτι οἶδα ἔγωγε ὅτι ἔλεγον: τοῦτο μέντοι ἔμοιγε δοκεῖ ἔτι, ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους ἢ δικαιοσύνη, βλάπτειν δὲ τοὺς ἐχθρούς.

- Examinemos isso. Acaso não é o mais terrível em combate tanto eficiente em golpear quanto também em guardar-se desses golpes?

- A mim parece.

- Mas em um acampamento de batalha o bom guarda é aquele que também é bom em furtar as coisas da guerra, ou seja, os planos e as outras coisas dessas práticas?

- De fato, tudo isso.

-Então um formidável guarda é também um formidável furtador.

- Pelo menos (é isso) que o discurso, - disse, - indica.

- Conseqüentemente, o justo é um ladrão, que, desse modo se mostra e você toma por risco ter aprendido junto ao próprio Homero. Pois também ele tem afeição por Autólico, avô materno de Odisseu, bem como diz ele que a todos *esse homem vem a superar no roubo e no falso juramento*³⁷. Dessa forma então a justiça e para você, para Homero e para Simônides é a arte furtiva, no entanto, essa arte quando usada para a ajuda do amigo e para o dano do adversário. Não é isso que você diz?

- Não, por Zeus! - Disse. - Mas nem mesmo sei o que eu dizia! Entretanto, de fato isso ainda me parece: que justiça é ajudar os amigos e causar dano aos adversários.

Fazendo uma breve comparação à atividade contemporânea, vale destacar que essas características atribuídas ao φύλαξ ἀγαθός nesse trecho constituem-se na capacidade de conseguir informações dos adversários e de proteger as próprias informações.

Cabe a título ilustrativo dizer que hoje, essas são características próprias de bons profissionais relacionados às atividades de competência do Sistema Brasileiro de Inteligência (SISBIN), conforme letra da Lei 9.883/99, que no §1º do seu artigo 2º define que “O Sistema Brasileiro de Inteligência é responsável pelo processo de obtenção, análise e disseminação da informação necessária ao processo decisório do Poder Executivo, bem como pela salvaguarda da informação contra o acesso de pessoas ou órgãos não autorizados”. A atividade de defesa da informação acompanha a atividade de obtenção da informação e normalmente na consciência comum hoje o agente da Agência Brasileira de Inteligência (ABIN) é recordado como aquele que opera a atividade de espionagem, a arte de obter informações com sigilo.

Por essa breve analogia, pretendemos apenas facilitar a compreensão de que o movimento que Sócrates realiza não é tão contrário à intuição como se pode pensar por uma análise precipitada. Não é absurdo deduzir que uma técnica de guarda acompanha uma técnica de invasão se estiver no horizonte de sentido uma situação de combate ou de competição e por isso a colocação de Sócrates não é descabida.

Entretanto, como se pode ver, a argumentação de Sócrates promove novamente uma *reductio ad absurdum*, porque Polemarco não admitiria que a justiça é uma técnica de roubar, já que evidentemente roubar carrega uma carga axiologicamente negativa que Polemarco não

³⁷ (Od. XIX, 395).

admitiria como inerente ao justo. Só que o que Sócrates fez foi derivar da duplicidade das técnicas erísticas e de combate, marcadas na definição pela sua vertente ofensiva, que a arte do guarda seria a arte do violador das guardas, o que por definição é a atividade do ladrão e nada além.

No fundo essa *reductio ad absurdum* apenas confere uma adjetivação ao justo que Polemarco não admitiria. Isso é suficiente para fazê-lo ficar confuso. Mas como Polemarco permanece irreduzível, o percurso de especificação do homem justo como o bom guerreiro em tempos de guerra e como bom guarda (bem como, por consequência, bom violador de guardas) em tempos de paz é abandonado, o que encerra esse momento do diálogo.

Sócrates passa então a envolver Polemarco com o problema da aparência e do erro, tema de importância para a ontologia dos livros centrais, que não abordaremos na dimensão de complexidade desse momento avançado do diálogo, mas só na dimensão prática da qual ele emerge e como ele é usado no discurso de Sócrates contra Polemarco agora e, posteriormente, contra Trasímaco.

Sócrates pergunta se Polemarco diz que são afins (ou amigos, gr. φίλοι) aqueles que parecem confiáveis ou os que realmente são, embora não pareçam. Polemarco responde que é de se esperar que sejamos afins às pessoas que passam a imagem de que são de boa qualidade (gr. χρηστοί) e que odiamos os que têm a imagem de perversos (gr. πόνηροι). Sócrates então pergunta se os homens não se enganam em relação a isso. Esse movimento traz a questão que envolve o verbo enganar-se (gr. ἀμαρτάνω) relacionado à aparência e à imagem (R. 334c).

A possibilidade humana do engano dá à definição de Polemarco baseada na situação prática real uma dubiedade. Se o humano na circunstância real deve fazer o bem aos que considera de boa qualidade, mas ele eventualmente se engana em relação a isso, então é devido fazer bem para aquele que tem a imagem de ter boa qualidade e ao mesmo tempo àquele que de fato tem boa qualidade, embora não pareça.

Quando alguém estiver enganado, então ao mesmo tempo será devido fazer o bem para aquele que passa uma boa imagem (se inevitavelmente pautamos nossa atuação pelo que nos parece) e não será devido fazê-lo (se considerarmos a questão de modo consequencialista, pois objetivamente estaremos contrariando a proposição), pois na prática se estará fazendo o bem a quem de fato for perverso (R. 334c-d).

A grande dificuldade elencada não se deve a um erro retórico de Polemarco, mas ao fato de que o humano guia suas ações pelo que lhe parece ser e não necessariamente pelo que de fato é. Para o guia moral de Polemarco ser absolutamente eficiente seria preciso cogitar

que o humano não erra jamais. Se o humano jamais errasse e sempre soubesse quem é de boa qualidade e quem é perverso, a convicção de Polemarco de que se deve causar dano aos perversos poderia gozar de uma sobrevida argumentativa do ponto de vista de sua eficiência prática, mas devido ao fato de que o ser humano percebe as coisas eventualmente diferentemente do que elas de fato são. Então simplesmente dizer que é devido ao humano causar dano a quem tem a imagem perversa (ou seja, quem nos parece perverso) é uma situação problemática, não tanto do ponto de vista lógico, mas, sobretudo, do ponto de vista prático. Isso porque esse guia normativo de comportamento fatalmente nos levará a provocar danos em pessoas não perversas quando estivermos enganados acerca de sua perversidade, o que é sempre uma possibilidade.

O problema posto por Sócrates não é tanto resultado de uma dificuldade lógica, mas uma dificuldade ética advinda da falibilidade humana e que se refere à discussão apresentada no *corpus* sobre a vida e morte de Sócrates. Como dissemos no capítulo I, Sócrates afirma no *Fédon* que estava na prisão porque não achava adequado fugir e porque pareceu melhor aos atenienses a sua condenação. Se aos atenienses Sócrates pareceu perverso, sua morte seria justa pela definição apresentada por Polemarco.

A exortação de que é devido provocar prejuízos aos adversários e a ajuda aos amigos lembra sobremaneira as convicções defendidas na Alemanha do século XX em *Der Begriff des Politischen* de Carl Schmitt (1932) e sua teorização acerca do par amigo-inimigo como fundamental para compreensão do fenômeno político.

Tentando evitar alguma consideração demasiadamente anacrônica aqui, é preciso ao menos destacar que o preceito moral implicado na posição que Polemarco carrega na discussão sobre a justiça traz a perspectiva bélica para dentro da situação civil da *polis* em tempos de paz, de modo a se justificar a agressão daqueles que eventualmente pareçam perversos, o que pode estimular grupos da sociedade a pintar imagens de perversão em pessoas dissidentes e divergentes politicamente, provocando a perseguição, o acentuamento da *ἔρις* e eventualmente o rompimento da ordem social por *στάσις* e isso a qualquer tempo em que as noções análogas às de Polemarco forem aceitas.

Usando a distinção acentuada por Schmitt, podemos esclarecer que o grande problema da visão de Polemarco é que embora ele esteja usando o termo *ἐχθρός*, ou seja, adversário pessoal, na sua definição, ao ligar esse termo ao conceito de justiça, ele inevitavelmente transforma o adversário pessoal em um inimigo público (*πολέμιος*), trazendo a guerra civil para dentro da cidade.

Voltando ao texto, Polemarco dá conta da dificuldade de sua exposição ao alterar o conceito de amizade, afirmando que é amigo apenas aquele que não apenas parece, mas aquele que parece e é de fato amigo. Sócrates pergunta se amigo então pode ser entendido como o bom, enquanto o adversário deve ser entendido como o homem mau, encontrando nova confirmação de Polemarco (R. 334e-335a).

Conceitualmente o problema entre ser e parecer foi resolvido por Polemarco, mas Sócrates ainda pretende mostrar a falibilidade da proposição ao perguntar se deve o homem justo causar prejuízo a quem quer que seja. Sócrates aproveitará a entrada do adjetivo ἀγατός na discussão àquela altura (R. 335b) para trabalhar a relação entre bom e outros termos correlatos e assim reverter finalmente a convicção de Polemarco.

A estratégia de Sócrates é trabalhar a relação entre o conceito do adjetivo “bom” (gr. ἀγατός); o adjetivo comparativo “melhor que” (gr. βελτίων) e o substantivo “excelência” (gr. ἀρετή), três termos que têm campo semântico próximo.

Sócrates inicialmente pergunta se cavalos que são maltratados (gr. βλαπτόμενοι) tornam-se melhores (gr. βελτίους) ou inferiores (gr. χείρους). Polemarco responde que inferiores. Sócrates questiona se isso se dá em relação à excelência (gr. ἀρετή)³⁸ dos cães ou em relação à excelência dos cavalos e Polemarco naturalmente confirma que necessariamente em relação à excelência dos cavalos. Sócrates pergunta se também os maus-tratos em relação aos homens os torna excelentes ou inferiores, ao passo que Polemarco confirma que o mesmo acontece com homens, pois eles se tornam inferiores. Sócrates então põe em questão se a justiça não é uma excelência humana e Polemarco afirma que necessariamente assim o é. Daí Sócrates afirma que, quando maltratados, os homens se tornam mais injustos e Polemarco o acompanha nessa afirmativa (R. 355b-c).

Essa sequência rápida de colocações estabelece uma relação interessante desse citado campo semântico, que envolve as palavras “bom, excelente e melhor”, com a definição de Polemarco que finalmente se estabelece em definitivo. A definição final de Polemarco é finalmente estabelecida na questão de Sócrates (R. 335a-b):

νῦν πρὸς τοῦτω ὧδε λέγειν, ὅτι ἔστιν δίκαιον τὸν μὲν φίλον ἀγαθὸν ὄντα εὖ ποιεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν κακὸν ὄντα βλάπτειν;

πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, οὕτως ἂν μοι δοκεῖ καλῶς λέγεσθαι.

³⁸ O inconveniente de se traduzir ἀρετή por *virtude* é que se perde totalmente a dimensão relacionada com o conceito de *bom*, fundamental para boa parte da compreensão não só da *República*, mas também de outras partes de todo o *corpus*. Por isso sempre preferiremos traduzir o termo por *excelência*.

- Agora se deve dizer que ao amigo, que é bom, é justo o bem feito fazer, enquanto que ao adversário, que é mau, é justo prejudicar?

- Tudo junto então, - disse, - desse modo como está, a mim parece belamente exposto.

Além disso, justiça foi firmada como excelência humana e que prejudicar, entretanto, não causa melhoria e aproximação da excelência, mas piora em relação à qualidade que é própria de cada ente. Se a justiça é excelência, então não é cabível imaginar que o exercício de excelência humana aplicado a um humano cause a piora desse humano em relação à excelência que lhe é própria. Essa será a linha de Sócrates.

Sócrates pergunta para Polemarco se é possível que, pela arte da música, um músico torne pessoas inferiores na música ou se é possível que um cavaleiro, pela arte da equitação, torne pessoas inferiores na equitação, recebendo respostas negativas para essas perguntas. Se justiça é excelência humana, o homem justo é bom (não necessariamente no sentido moral, mas no sentido relativo à excelência humana) então, comparativamente às outras artes, ele não pode com sua arte prejudicar e tornar piores (*R.* 335c-d).

Sócrates diz que não é sábio quem diz que seria justo dar a cada um aquilo que lhe é devido se através disso essa pessoa quer dizer que é devido da parte do justo que ele cause prejuízo aos adversários e ajuda apenas aos afins, já que em momento algum ficou evidente que é justo prejudicar alguém. Convencido Polemarco, Sócrates o convida a lutar contra qualquer um que disser que Simônides, Bias, Pitaco ou qualquer outro dos sábios defendeu tal coisa, encontrando apoio no parceiro de diálogo (*R.* 335e).

Sócrates termina essa conversa dizendo que esse tipo de discurso parece próprio de Periandro, Perdicas, Xérxes ou Ismêneas de Tebas, ou outros homens ricos que se consideram muito poderosos (*R.* 336a), o que significa da parte de Sócrates a apresentação dessa convicção como a convicção de tiranos que fazem de tudo contra seus adversários políticos justificados eticamente nessa articulação do pensamento. A evidência da função retórica da dissuasão de Sócrates salta aos olhos nesse ponto. Polemarco (e o leitor) não deve pensar e agir como Xérxes, por exemplo, um tirano. Essa lição é expressa nesse ponto.

Encerrada a questão, permanece sem solução a dúvida sobre o que seria justiça. Sócrates lança a pergunta sobre o ponto novamente, momento em que Trasímaco entra em cena (*R.* 336b).

2.4. Trasímaco, o realista político: justiça pela abdicação de si

2.4.1. A posição da personagem Trasímaco e a possível relação com Lísias

A entrada de Trasímaco em cena é marcada como uma violenta liberação de um animal faminto. É importante lembrar que a descrição é feita em primeira pessoa pela perspectiva da personagem Sócrates que dialogava com Polemarco tranquilamente até então. Leia-se (R. 336b):

καὶ ὁ Θρασύμαχος πολλάκις μὲν καὶ διαλεγόμενων ἡμῶν μεταξὺ ὄρμα ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου, ἔπειτα ὑπὸ τῶν παρακαθημένων διεκωλύετο βουλομένων διακοῦσαι τὸν λόγον: ὡς δὲ διεπαυσάμεθα καὶ ἐγὼ ταῦτ' εἶπον, οὐκέτι ἡσυχίαν ἦγεν, ἀλλὰ συστρέψας ἑαυτὸν ὥσπερ θηρίον ἦκεν ἐφ' ἡμᾶς ὡς διαρπασόμενος.

E Trasímaco muitas vezes no meio do nosso diálogo se precipitava para tomar parte do discurso e até então pelos que estavam sentados era impedido, já que queriam ouvir a discussão. Mas na medida em que concluímos e eu falei aquilo, não mais o mantiveram quieto e ele ao se preparar como um pequeno animal selvagem avançou em nós como se fosse nos despedaçar.

Trasímaco se mostra indignado não só com o teor da conversa, mas também com o método nela utilizado. Veja sua fala (R. 336c-d):

ἀλλ' εἶπερ ὡς ἀληθῶς βούλει εἰδέναι τὸ δίκαιον ὅτι ἔστι, μὴ μόνον ἐρώτα μηδὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων ἐπειδάν τις τι ἀποκρίνηται, ἐγνωκῶς τοῦτο, ὅτι ῥᾶον ἐρωτᾶν ἢ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀπόκριναι καὶ εἰπὲ τί φησ εἶναι τὸ δίκαιον. καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς ὅτι τὸ δέον ἐστὶν μηδ' ὅτι τὸ ὀφέλιμον μηδ' ὅτι τὸ λυσιτελοῦν μηδ' ὅτι τὸ κερδαλέον μηδ' ὅτι τὸ συμφέρον, ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅτι ἂν λέγῃς: ὡς ἐγὼ οὐκ ἀποδέξομαι ἐὰν ὕθλους τοιούτους λέγῃς.

Mas se realmente deseja saber como que verdadeiramente o justo é, não apenas pergunte nem atue buscando honra com um exame contestativo quando alguém der uma resposta. Você sabe que é mais fácil perguntar do que responder. (Portanto) também você mesmo responda, fale e declare qual o ser do justo. E não me venha dizer que é o necessário, nem que é o favorável, nem que é o investimento, nem que é o lucrativo, nem que é o conveniente, mas de modo claro e exato a mim diga o que pode dizer, já que eu não aceitarei essas bobagens que você fala.

A entrada abrupta de Trasímaco marca um traço da personalidade da personagem, que ao se mover retoricamente de modo análogo, ou seja, de maneira abrupta, abre espaço para o descuido. O que isso significa foi antecipado já nessa parte do texto. No trecho acima Trasímaco exige de Sócrates exatidão e clareza e na mesma sentença afirma imperativamente

um rol de coisas que não podem expressar o que o justo é. De fato é perceptível que o rol elencado por Trasímaco é um rol de termos que caracterizam de maneira axiologicamente boa aquilo que eventualmente for adjetivado com eles. A obstrução de Trasímaco implica na proibição de dizer que o justo é simplesmente algo que as pessoas desejam ter, como algo necessário, algo favorável, um investimento, o lucrativo ou o conveniente. Mas a apressada exigência de clareza e exatidão vira contra ele mesmo quando o próprio Trasímaco afirma mais a frente de maneira imprecisa o que seria o justo.

Sócrates no passo seguinte pede para que Trasímaco não se zangue com eles já que eles não estavam fazendo medidas uns aos outros sobre o significado de justiça, mas buscando-o de fato, de modo que Trasímaco não deveria ficar com raiva, mas com dó de suas incapacidades de chegar à resposta (*R. 336e-a*). Trasímaco então ri e comenta que tal fala seria exemplo da ironia de Sócrates, o que merece transcrição (*R. 3336a-b*):

καὶ ὃς ἀκούσας ἀνεκάγχασέ τε μάλα σαρδάνιον καὶ εἶπεν: ὦ Ἡράκλεις, ἔφη, αὕτη 'κείνη ἢ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους, καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προύλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσεις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσεις ἢ ἀποκρινοῖο, εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ.

Ao escutar isso caiu na gargalhada de maneira muito amarga e falou: - Ó Hércules, - disse, - essa é aquela costumeira ironia de Sócrates. Eu já imaginava isso e já tinha avisado a eles que você não estaria disposto a responder, que fingiria ignorância e que tudo faria para não responder, caso alguém te fizesse alguma pergunta.

A colocação de Trasímaco no texto antecipa outra característica do discurso que carregará essa personagem: a desconfiança. Como será visto mais a frente, para Trasímaco a justiça se relaciona com o benefício de outrem e todo seu discurso se volta (e se revolta) contra a postura de defesa da conduta justa, pois ele julga infantil essa postura que não perceberia essa conexão entre o justo e o bem alheio que ele julga existir.

Mas voltemos ao ponto em que estávamos. Em relação à fala de Trasímaco de que Sócrates não responderia à pergunta, Sócrates afirma que Trasímaco é sábio e tem conhecimento de que se fosse Sócrates impedido de dizer aquilo que a justiça pode ser, então não seria possível responder.

Então pergunta Sócrates o que Trasímaco faria se estivesse em situação semelhante a uma na qual devesse responder quanto vale o número doze, sendo-lhe vetado dizer que doze equivale às operações aritméticas que resultam nele (*R. 337b-c*). Trasímaco ironiza para dizer que não é a mesma coisa e Sócrates retruca que independente de ser ou não a mesma coisa não parece plausível vetar respostas a alguém que é perguntado sobre algo, momento em que

Trasímaco abre mão momentaneamente de conseguir a opinião de Sócrates sobre o significado da justiça e questiona que penalidade caberia a Sócrates se ele, Trasímaco, tivesse a melhor de todas as respostas para essa questão. Sócrates diz que ele merece a pena dos ignorantes nesse caso: aprender (*R.* 337c-d).

Trasímaco então diz que deveria receber dinheiro pela lição que daria a Sócrates e prontamente Gláucon anuncia que todos darão por Sócrates o que Trasímaco exige, já que Sócrates responde que apenas poderia dar futuramente, quando tivesse. Nesse momento Sócrates diz que o mais natural é que Trasímaco dê a resposta, já que ele diz tê-la, enquanto Sócrates nega saber de algo e, além disso, ainda tinha sido vetado de dizer o que pensa (*R.* 337e-338a).

Segundo a narrativa de Sócrates, Gláucon e os outros insistiram para que Trasímaco cumprisse o que lhe era pedido e, ainda segundo Sócrates, era evidente que Trasímaco estava ansioso por falar e ganhar elogios, pois pensava ter uma resposta excelente, mas fingia que não queria responder, insistindo que Sócrates respondesse. O trecho narrativo de Sócrates sobre o momento segue abaixo (*R.* 338a-b):

εἰπόντος δέ μου ταῦτα, ὃ τε Γλαύκων καὶ οἱ ἄλλοι ἐδέοντο αὐτοῦ μὴ ἄλλως ποιεῖν. καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερός μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἴν' εὐδοκιμήσειεν, ἡγούμενος ἔχειν ἀπόκρισιν παγκάλην: προσεποιεῖτο δὲ φιλονικεῖν πρὸς τὸ ἐμὲ εἶναι τὸν ἀποκρινόμενον. τελευτῶν δὲ συνεχώρησεν, κάπειτα, αὐτὴ δὴ, ἔφη, ἡ Σωκράτους σοφία: αὐτὸν μὲν μὴ ἐθέλειν διδάσκειν, παρὰ δὲ τῶν ἄλλων περιύοντα μανθάνειν καὶ τούτων μηδὲ χάριν ἀποδιδόναι.

Quando eu disse isso, Gláucon e os outros pediram para que ele não fizesse de outra forma. E Trasímaco visivelmente estava desejoso de falar para causar uma boa impressão, pois que acreditava ter uma resposta totalmente bela. Fingia desejo em me convencer para que fosse eu que respondesse. Ao fim ele concordou em responder e então disse: - A sabedoria de Sócrates! Não está disposto a ensinar e, além disso, quer aprender ao lado dos outros e isso sem nem dar gratidão.

Nesses trechos iniciais da aparição de Trasímaco que antecedem a colocação da personagem sobre o que é justiça, o autor da *República* já apresenta pela atitude cênica da personagem o arquétipo comportamental que a personagem representará durante o diálogo: um quase céptico, convencido de que sua razão questionadora o faz antecipar os movimentos de pessoas mal-intencionadas, porém, precipitado por confiar demais na própria convicção e razão. Isso tudo reflete na definição de justiça que o autor atribui à personagem, como veremos.

A primeira colocação de Trasímaco sobre o justo, como já mencionado, é demasiadamente aberta e a afirmativa feita acompanha certa presunção acerca da grandeza da própria fala, que não é tão reveladora por ser demasiadamente ambígua. Veja-se (R. 338c):

ἄκουε δὴ, ἢ δ' ὅς. φημί γάρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. ἀλλὰ τί οὐκ ἐπαινεῖς; ἀλλ' οὐκ ἐθελήσεις.

- Escute de fato, - disse ele, - pois eu digo que o justo é não outra coisa além do conveniente ao mais forte! Mas você não faz um elogio? Ao contrário, você não seria capaz disso.

Dizer que o justo é nada mais que τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον explica pouco, se não estão definidos os significados de τὸ συμφέρον e de τοῦ κρείττονος. É nessa estrutura relacional da linguagem que Sócrates se apoia para dizer que só aplaudirá Trasímaco quando entender o que ele quis dizer. Sócrates assume, talvez com algum tom de ironia, que Trasímaco não dizia “do mais forte” se referindo ao lutador com fama de mais forte da Grécia. O trecho nos importa (R. 338c):

τὸ τοῦ κρείττονος φῆς συμφέρον δίκαιον εἶναι. καὶ τοῦτο, ὦ Θρασύμαχε, τί ποτε λέγεις; οὐ γάρ που τό γε τοιόνδε φῆς: εἰ Πουλυδάμας ἡμῶν κρείττων ὁ παγκρατιαστής καὶ αὐτῷ συμφέρει τὰ βόεια κρέα πρὸς τὸ σῶμα, τοῦτο τὸ σιτίον εἶναι καὶ ἡμῖν τοῖς ἥττοσιν ἐκείνου συμφέρον ἅμα καὶ δίκαιον.

Você diz ser o justo o conveniente ao mais forte. Mas com isso, Trasímaco, o que você pode querer dizer? Suponho que certamente não diga algo como isso: se Polímadás, o lutador de pancrácio, é o mais forte de nós e a carne de boi é conveniente para o seu corpo, comer isso também seria para nós, que somos inferiores em relação a ele, o conveniente e, ao mesmo tempo, seria também justo.

Trasímaco se irrita com a colocação de Sócrates como se ela fosse deliberadamente de má fé para ridicularizá-lo. Sócrates pede para que ele exponha com mais clareza o que tentou dizer e Trasímaco em diálogo tenta esclarecer que quando usa o adjetivo comparativo “o mais forte” (gr. κρείττων) tem em mente o regime de governo estabelecido em cada região (R. 338d-339a):

εἴτ' οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι τῶν πόλεων αἱ μὲν τυραννοῦνται, αἱ δὲ δημοκρατοῦνται, αἱ δὲ ἀριστοκρατοῦνται;

πῶς γὰρ οὐ;

οὐκοῦν τοῦτο κρατεῖ ἐν ἐκάστη πόλει, τὸ ἄρχον;

πάνυ γε.

τίθεται δὲ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῇ 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 ἐκβαίνοντα 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**: αὕτη δέ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

νῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἔμαθον ὃ λέγεις: εἰ δὲ ἀληθὲς ἢ μή, πειράσομαι μαθεῖν. τὸ συμφέρον μὲν οὖν, ὃ Θρασύμαχε, καὶ σὺ ἀπεκρίνω δίκαιον εἶναι—καίτοι ἔμοιγε ἀπηγόρευες ὅπως μὴ τοῦτο ἀποκρινοίμην—πρόσεστιν δὲ δὴ αὐτόθι τὸ 'τοῦ κρείττονος'.

σικκρά γε ἴσως, ἔφη, προσθήκη.

- Então não sabe, - disse, - que dentre as *polis* há as que são tiranias, as que são democracias e as que são aristocracias?

- Pois como não?

- De acordo com isso, o governo é forte em cada *polis*?

- Sim, por todos os meios.

- Cada forma de governo estabelece a norma em direção da própria conveniência: a democracia normas democráticas, a tirania normas tirânicas, e os outros dessa forma. Ao estabelecerem, declaram ser justo aos governados o que é conveniente a elas próprias e transformam em puníveis e injustos aqueles que estão à margem das normas. Isso então é, ó excelentíssimo, o que digo ser em todas as *polis* o justo, aquilo do que é estabelecido como **conveniente ao governo**. Onde ele é forte, na medida em que corresponde ao correto discurso, em todo lugar o próprio justo é o conveniente ao mais forte.

- Agora, - disse eu, - entendo o que você diz. Se isso é verdade ou não, aprenderei se é o caso. Então, Trasímaco, você também caracterizou o justo como conveniente, e, além disso, que a mim você tinha proibido dizendo que eu não poderia definir dessa forma, você está adicionado no ponto: “do mais forte”.

- Um pequeno apêndice como esse, - disse. (Grifo nosso).

O pequeno acréscimo a que Trasímaco se refere com claro tom de sarcasmo reverte axiologicamente o teor do termo. Se, por um lado, Trasímaco proibiu que Sócrates defendesse que o justo é o conveniente, por outro, quando diz que o justo é o conveniente ao governo ele expressa que todos aqueles que são governados tomam atitudes determinadas como justas em favor não de um bem próprio, mas de um bem do governo estabelecido. Essa opção de adjetivação do justo adianta a compreensão expressa posteriormente por Trasímaco de que agir justamente não é vantajoso e, portanto, não é devido, o que evidentemente tem uma carga ética.

Sócrates em seguida diz que concorda que justo seja conveniente, mas não o conveniente ao mais forte e que não ficou claro se Trasímaco está certo (*R.* 339b). Com isso Sócrates passa uma impressão de que o cerne da discussão é uma questão centrada de fato na correção da definição de um ponto de vista que buscaria a verdade como correspondência proposicional entre texto e realidade, mas o teor da conversa deixa nítido que o grande problema na posição de Trasímaco não é tanto e sim a consequente indução a determinada inclinação comportamental que deriva da conclusão de que o justo tem relação apenas com o interesse e a conveniência do governo estabelecido.

A posição de Trasímaco não pode ser vista como a de um tolo ignorante e perverso pelo estudo dos sofistas, mas como um senso implícito dentro de Atenas, talvez a Atenas do tempo dramático da obra, mas sem dúvida a Atenas do tempo em que a *República* foi escrita, o que, como mencionamos no capítulo I, provavelmente se dá depois de 404 AEC, mesmo que as pessoas não tenham coragem de defender publicamente essa posição.

Com a derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso, a cidade viu sua constituição ser substituída pela dos Trinta que perseguiram e assassinaram rivais, bem como usaram da lei para expropriar metecos ricos como ocorreu no caso de Polemarco e de Lísias, sendo que o último só escapou, segundo *Contra Erastotenes*, graças a uma artimanha de sua parte. Quando da saída dos Trinta do poder, Lísias queria vingança, perseguindo em *Contra Erastótenes* a declaração perante a justiça do crime cometido contra ele e sua família. Do outro lado do problema, o Sócrates de Platão na *Apologia* narra que desobedeceu a uma ordem dos Trinta para ir a Salamina buscar Leon para que ele fosse executado sem julgamento, desobedecimento que punha em risco a sua própria vida, por ser uma violação à justiça posta.

O problema da definição de justiça é pragmático e ético. Esse problema não deve ser reduzido a supostos equívocos de um sofista arrogante, não é disso que se trata o texto.

A *República* põe em discussão a definição de justiça em contextos e opções de definição que claramente são relacionáveis aos fatos materiais da realidade de Atenas do ano de 404 AEC. Por sua vez, fica evidente no texto a consciência sobre o fato de que a adjetivação dos termos altera o entendimento sobre a adequação de como agir em sociedade. Se o Sócrates da *República* diz que concorda que o justo seja o conveniente, mas discorda que seja o conveniente ao mais forte, já na *Apologia*, Sócrates aparece cenicamente como personagem adotante da conduta que corresponde à consciência de que sua conduta em relação a Leon era a ele próprio conveniente e, portanto, justa (já que ele concorda na *República* que justo é conveniente). Mas nesse trecho da *Apologia* Sócrates ao mesmo tempo

viola a ordenação vigente, indo contra o que os governantes estabelecidos determinavam na crença de que aquela determinação era para eles conveniente. A discussão ética que permeia o debate sobre o que é justo está em cena na *Apologia* e em debate na *República*.

A posição em relação ao tema e até a rispidez da personagem Trasímaco equivalem, muito provavelmente, a um arquétipo do sentimento intensificado no *Zeitgeist* ateniense quando da derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso, a respeito do fato de que os governantes agem em sociedade adotando o que lhes interessa sem muito controle e que o autor da obra expressou através daquela personagem.

A consciência do poder desmedido dos governantes deveria existir no senso comum grego-ateniense há muito tempo se considerarmos a arte grega, desde os ancestrais destaques dado por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias* para a corrupção dos juízes que avaliavam o caso de Hesíodo e seu irmão, até a mais próxima tragédia de *Antígona* que se consagrou com auxílio de Aristóteles na *Retórica* (*Rh.* I, 1373b) como grande obra de arte ocidental que inaugura a consciência indignada em relação ao abuso do poder dos governantes, quando Antígona se opõe à decisão de seu tio Creonte, desembocando na consagrada distinção aristotélica entre justo natural e justo normativo.

A posição de Trasímaco, por sua vez, é chocante porque ao contrário das narrativas contidas em *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo e em *Antígona* de Sófocles, Trasímaco não apela para forças extra-humanas que vingariam os injustiçados com a punição à ὕβρις do basileu que se excede.

Em Trasímaco ocorre o exato oposto. Ele sustenta que é da condição humana a realidade na qual os governantes organizam a cidade em interesse próprio e a partir dessa constatação ele caminha para a conclusão de que a melhor forma que o ser humano pode adotar de vida é aquela em que ele faz tudo que for preciso para se tornar governante ou parte do corpo governante.

Essa convicção de que o justo se relaciona com interesses dos governantes e de que se deve fazer tudo para chegar ao poder caso realmente se deseje ser livre é uma convicção que muito provavelmente se intensificou em Atenas com a subida dos Trinta ao poder e com sua queda em menos de um ano, o que mostrou pragmaticamente para a população ateniense inteira como as normas mudam rapidamente a depender de quem está no poder e muito provavelmente essa convicção estava na casa de Céfalo, pelo menos no logógrafo Lísias.

Segundo o texto de Dionísio de Halicarnasso (*Lys.* 6), Teofrásto³⁹ dizia que Lísias foi iniciado na retórica por Trasímaco⁴⁰. No *Fedro* (*Phdr.* 266c) Sócrates questiona qual a arte que se aprende com Fedro (que admira o discurso de Lísias) e com Lísias e na frase seguinte pergunta se não seria a técnica do bom discurso que se aprende como Trasímaco e com outros. Isso dá a impressão de revelar uma relação de professor e aluno entre Trasímaco e Lísias⁴¹, o que justificaria inclusive a presença de Trasímaco na casa de Céfalo no texto da *República*. A intervenção de Trasímaco na *República* se não representa as ideias do próprio Lísias⁴² histórico a insinuar a origem sofista da convicção de Lísias, muito provavelmente representa ao menos as ideias de muitos que acompanharam os ocorridos na Atenas de 404 AEC e sofreram as consequências daqueles eventos e que poderiam ler a *República*, o que torna a importância do debate no Livro I algo mais amplo do que uma polêmica individual de duas personagens sobre um conceito abstrato.

Voltemos ao texto. Para dar conta da posição de Trasímaco, Sócrates novamente recorre ao problema da falha humana (gr. ἀμάρτημα), tal como fez com Polemarco anteriormente. Ao dizer que vai examinar a questão, Sócrates pergunta a Trasímaco se é justo também obedecer aos governantes e em seguida se os governantes são infalíveis. Mostremos o curso do diálogo nesse ponto (*R.* 339b-e):

σκόπει, ἔφη.

ταῦτ' ἔσται, ἦν δ' ἐγώ. καί μοι εἰπέ: οὐ καὶ πείθεσθαι μέντοι τοῖς ἄρχουσιν δίκαιον φῆς εἶναι;

ἔγωγε.

πότερον δὲ ἀναμάρτητοὶ εἰσιν οἱ ἄρχοντες ἐν ταῖς πόλεσιν ἐκάσταις ἢ οἷοί τι καὶ ἀμαρτεῖν;

πάντως που, ἔφη, οἷοί τι καὶ ἀμαρτεῖν.

οὐκοῦν ἐπιχειροῦντες νόμους τιθέναι τοὺς μὲν ὀρθῶς τιθέασιν, τοὺς δὲ τινας οὐκ ὀρθῶς;

οἶμαι ἔγωγε.

³⁹ Sucessor de Aristóteles no Liceu peripatético.

⁴⁰ Segundo nota de Ana Alexandre Sousa e Maria Vaz Pinto (In TRASÍMACO, 2005, p. 175) a consideração de Dionísio (que escreve no século I AEC) de que talvez Lísias fosse mais velho do que Trasímaco está equivocada. Dizem elas que de fato Trasímaco alcançou notoriedade antes do que Lísias, por volta de 427 AEC, enquanto Lísias obteve tal notoriedade após a queda dos Trinta, por volta de 403 AEC.

⁴¹ Em outro passo do *Fedro* (*Phdr.* 269d), quando Sócrates menciona que para ser um orador perfeito é necessário ter conhecimento (gr. ἐπιστήμη) e cuidado (gr. μελέτη) ele diz que não parecem estar nesse caminho Lísias e Trasímaco, o que novamente parece indicar relação entre os dois.

⁴² Cf. artigo com o título *Plato's Reply to Lysias: Republic 1 and 2 and Against Eratosthenes* de Jacob Howland (2004) para a defesa de que os Livros I e II configuram uma resposta ao *Contra Eratostenes* de Lísias.

τὸ δὲ ὀρθῶς ἄρα τὸ τὰ συμφέροντά ἐστι τίθεσθαι ἑαυτοῖς, τὸ δὲ μὴ ὀρθῶς ἀσύμφορα; ἢ πῶς λέγεις;

οὕτως.

ἂ δ' ἄν θῶνται ποιητέον τοῖς ἀρχομένοις, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ δίκαιον;

πῶς γὰρ οὔ;

- Examine (meu discurso), - disse ele.

- Assim será, - disse eu. - E me conte: você não diz que obedecer aos governantes é de fato ser justo?

- Eu digo mesmo.

- Infalíveis são os governantes em cada uma das cidades ou algum pode errar?

- Em qualquer lugar, - disse, - um desses pode errar.

- Então, ao trabalharem em estabelecer as normas, corretamente dispõem em um momento e, em outros, não corretamente?

- De fato eu penso isso.

- O correto por acaso é estabelecer as coisas convenientes para eles mesmos, enquanto incorreto é estabelecer os inconvenientes?

- É dessa forma.

- E o que eventualmente estabeleceram aos governados que se faça também é o justo?

- Pois como não?

- De fato, então, justo é, de acordo com o seu discurso, fazer o que é conveniente ao mais forte, mas também isso: o não conveniente.

O raciocínio é exatamente o mesmo usado contra Polemarco quando falavam sobre a capacidade de identificar quem é amigo ou adversário. No caso de Trasímaco, quando ele, além de sua definição de que (1) justo é o conveniente ao mais forte, admitiu simultaneamente que (2) o correto para os governantes é estabelecer normas convenientes para eles mesmos, que (3) o governante pode errar e que (4) é justo também fazer o que os governantes estabeleceram que devesse ser feito, o discurso cria a contradição interna que expõe Sócrates.

Então Sócrates pergunta a Trasímaco se nesse caso justo não é exatamente o contrário do que ele defendia no começo (R. 339e). Nesse momento, antes que Trasímaco respondesse, Polemarco afirma que de modo muito claro Sócrates dizia a verdade, impondo a Trasímaco a seguinte conclusão (R. 340a):

αὐτὸς γὰρ Θρασύμαχος ὁμολογεῖ τοὺς μὲν ἄρχοντας ἐνίοτε ἑαυτοῖς κακὰ προστάττειν, τοῖς δὲ δίκαιον εἶναι ταῦτα ποιεῖν.

O próprio Trasímaco homologou a afirmativa de que em algumas vezes os governantes vêm a prescrever o ruim para eles mesmos e que isso que eles prescrevem aos homens é justo fazer.

Clitofonte, até então calado, opõe-se a essa leitura e diz que a posição de Trasímaco é dizer simplesmente que justo seria obedecer às ordens do governo. A leitura de Clitofonte implicaria em flagrante mudança em relação à posição inicial que sustentou Trasímaco. Isso dá ensejo à pequena discussão entre Clitofonte e Polemarco que reproduzimos agora (R. 340a-b):

τὸ γὰρ τὰ κελεύόμενα ποιεῖν, ὃ Πολέμαρχε, ὑπὸ τῶν ἀρχόντων δίκαιον εἶναι ἔθετο Θρασύμαχος.

καὶ γὰρ τὸ τοῦ κρείττονος, ὃ Κλειτοφῶν, συμφέρον δίκαιον εἶναι ἔθετο. ταῦτα δὲ ἀμφοτέρωθεν θέμενος ὁμολόγησεν αὐτῷ ἐνίοτε τοὺς κρείττους τὰ αὐτοῖς ἀσύμφορα κελεύειν τοὺς ἡττοὺς τε καὶ ἀρχομένους ποιεῖν. ἐκ δὲ τούτων τῶν ὁμολογιῶν οὐδὲν μᾶλλον τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον δίκαιον ἢ εἶη ἢ τὸ μὴ συμφέρον.

ἀλλ', ἔφη ὁ Κλειτοφῶν, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον ἔλεγεν ὁ ἡγοῖτο ὁ κρείττων αὐτῷ συμφέρειν: τοῦτο ποιητέον εἶναι τῷ ἡττονι, καὶ τὸ δίκαιον τοῦτο ἐτίθετο.

ἀλλ' οὐχ οὕτως, ἦ δ' ὅς ὁ Πολέμαρχος, ἐλέγετο.

- Fazer o que manda as ordenações dos governantes é justo, Polemarco, é isso o que Trasímaco determinou.

- E também que o conveniente ao mais forte é justo, Clitofonte, ele determinou. Ao determinar ambas as coisas, ainda homologou a afirmação de que algumas vezes os mais fortes vêm a ordenar que o inconveniente a eles próprios os inferiores governados devem fazer. Dessas concordâncias se retira que o que é mais conveniente para o mais forte poderia ser justo ou o que não é conveniente.

- Mas, - disse Clitofonte, - ele disse que a conveniência do mais forte é o que o mais forte acredita ser o conveniente a ele próprio. Isso ao inferior é devido fazer e o justo é dessa maneira determinado.

- Mas não foi dessa maneira, - disse Polemarco, - que ele falou.

Sócrates intervém dizendo que não importaria o que Trasímaco defendia antes, mas o que passaria a defender a partir daquele momento e então questiona se Clitofonte estava correto em sua leitura. Entretanto, Trasímaco não confirma a leitura de Clitofonte (R. 340c).

A leitura que Clitofonte faz da posição de Trasímaco conduz o conceito de justo à identidade com o direito posto pelo governo, de modo que a inclinação à busca do interesse próprio dos governantes se torna absolutamente irrelevante para o conceito. Porque se Clitofonte diz que aquilo que o governante pensa ser conveniente e estabelece como norma é justo e eles sempre agem assim, então todas as normas estabelecidas pelo governo definem o

que para os governados é justo, independente se elas providenciarem o conveniente ao governo ou não. A leitura de Clitofonte aproxima o conceito de justiça do que modernamente chamamos de direito posto ou direito positivo⁴³, mas, como dito, Trasímaco não concorda com o que Clitofonte propõe. Veja-se (*R.* 340c):

τοῦτο ἦν ὃ ἐβούλου λέγειν τὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον δοκοῦν εἶναι τῷ κρείττονι, ἔάντε συμφέρη ἔάντε μή; οὕτω σε φῶμεν λέγειν;

ἦκιστά γε, ἔφη: ἀλλὰ κρείττω με οἶει καλεῖν τὸν ἐξαμαρτάνοντα ὅταν ἐξαμαρτάνη;

- Isso que estava querendo dizer do justo, que ele é aquilo que parece ser o ao mais forte o conveniente para esse mais forte, mesmo sendo conveniente ou não sendo? Diremos que é assim que é sua fala?

- De forma nenhuma! - Disse, - mas você pensa de mim que eu venho a chamar de mais forte aquele que erra quando erra?

O posterior argumento de Trasímaco é que só age como governante aquele que acerta em providenciar para si mesmo o mais conveniente, de modo que quando aceitou a afirmativa de que é justo obedecer aos mandamentos dos governantes isso seria comparável a dizer que é saudável ouvir aos conselhos do médico.

Analogamente, podemos dizer que é evidente que quando alguém assume que é saudável seguir conselhos do médico essa pessoa não está pressupondo o erro do médico e é igualmente evidente que essa pessoa admitiria que médicos erram. Por analogia, se seguirmos o raciocínio de Sócrates, isso nos levaria a concluir, que quando uma pessoa diz que é saudável seguir o conselho do médico essa pessoa está sendo contraditória, já que quando o médico erra seria saudável seguir o que ele diz, por definição e não seguir o seu conselho, porque o erro não geraria saúde.

Entretanto, se alguém firmar na linguagem cotidiana a proposição: “seguir os conselhos do médico é saudável” é evidente que o emissor da mensagem não estará nomeando “médico” nessa frase aquele médico que erra exatamente no momento que erra, pois no momento do erro médico falta ao sujeito da ação justamente a arte da medicina que caracteriza o ser médico. O “ser” (enquanto constitutivo da predicação) que determina ou qualifica o substantivo “médico” é “ser versado na medicina” e na medida em que alguém “é” médico, ou seja, na medida em que alguém de fato conhece o mais saudável para o corpo (que

⁴³ Para um estudo sobre a evolução histórica do conceito de direito positivo, cf. *Il positivismo giuridico: lezioni di filosofia del diritto*, texto composto de lições compiladas por Nello Morra do trabalho de Norberto Bobbio (1979/1979) e traduzido por Márcio Pugliesi (2006) sob o título *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*.

é parcela do que define a arte médica), seguir seu conselho é saudável e por isso a frase “seguir os conselhos do médico é saudável” é inteligível, embora apenas seja imprecisa.

Como se pode ver, há um claro tom retórico no discurso de Sócrates. Esse tom faz Trasímaco chamar Sócrates de caluniador. Trasímaco usa justamente o exemplo do médico e sua arte médica para mostrar seu ponto por analogia (R. 340d-341a):

συκοφάντης γὰρ εἶ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἐν τοῖς λόγοις: ἐπεὶ αὐτίκα ἰατρὸν καλεῖς σὺ τὸν ἐξαμαρτάνοντα περὶ τοὺς κάμνοντας κατ’ αὐτὸ τοῦτο ὃ ἐξαμαρτάνει; ἢ λογιστικόν, ὃς ἂν ἐν λογισμῷ ἀμαρτάνῃ, τότε ὅταν ἀμαρτάνῃ, κατὰ ταύτην τὴν ἀμαρτίαν; ἀλλ’ οἴμαι λέγομεν τῷ ῥήματι οὕτως, ὅτι ὁ ἰατρὸς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ λογιστὴς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ γραμματιστής: τὸ δ’ οἴμαι ἕκαστος τούτων, καθ’ ὅσον τοῦτ’ ἔστιν ὃ προσαγορεύομεν αὐτόν, οὐδέποτε ἀμαρτάνει: ὥστεκατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον, ἐπειδὴ καὶ σὺ ἀκριβολογῆ, οὐδείστῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει. ἐπιλειπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁἀμαρτάνων ἀμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός: ὥστε δημιουργὸς ἢ σοφὸς ἢ ἄρχων οὐδεις ἀμαρτάνει τότε ὅταν ἄρχων ἦ, ἀλλὰ πᾶς γ’ ἂν εἴποι ὅτι ὁ ἰατρὸς ἤμαρτεν καὶ ὁ ἄρχων ἤμαρτεν. τοιοῦτον οὖν δὴ σοὶ καὶ ἐμὲ ὑπόλαβε νυνδὴ ἀποκρίνεσθαι: τὸ δὲ ἀκριβέστατον ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν, τὸν ἄρχοντα, καθ’ ὅσον ἄρχων ἐστίν, μὴ ἀμαρτάνειν, μὴ ἀμαρτάνοντα δὲ τὸ αὐτῷ βέλτιστον τίθεσθαι, τοῦτο δὲ τῷ ἀρχομένῳ ποιητέον. ὥστε ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον δίκαιον λέγω, τὸ τοῦ κρείττονος ποιεῖν συμφέρον.

- Você anda caluniador em seus discursos, Sócrates - disse ele. - Acompanhe esse exemplo: você chama médico aquele que erra sobre os doentes em função dele ter sobre isso errado? Ou calculador chama aquele que pode errar, no momento quando erra, em função do erro? Mas me parece que falamos do modo que é normalmente dito, ou seja: que o médico e o calculador erraram bem como o gramático. Em cada um desses casos, parece-me que da mesma maneira os nomeamos, ou seja, nunca quando ele erra. Desse modo, se usarmos um discurso preciso, uma vez que você está sendo preciso, nenhum demiurgo erra. Aquele que está errado erra no conhecimento que deixou para trás e nessa parte (que deixou para trás) não é artífice. De modo que o artífice, o sábio ou o governante, nenhum desses que erra seria governante no momento em que erra, apesar de todo mundo dizer que o médico errou ou que o governante errou. Isso então de fato tome agora como minha resposta. Em um discurso mais preciso, aquele que porventura é um governante, na medida em que é um governante, não vem a errar. O que não está errado para si próprio vem a estabelecer o melhor, sendo isso feito para o governo. E daquela mesma forma que eu falava do governo e do justo eu falo agora: é fazer o conveniente para o mais forte.

Como se pode notar, Trasímaco está definindo o governo não pela tarefa da administração, mas pela busca do interesse próprio e assim toma o governante correto como aquele que acerta em realizar a própria conveniência. Sócrates então toma o que Trasímaco chamou de linguagem precisa como ponto de partida para levantar nova objeção, uma vez que Trasímaco deixou claro que fala do governar enquanto técnica, comparável à medicina enquanto técnica.

Sócrates sustentará que a técnica no caso da medicina e no caso da arte do capitão gera o conveniente para o objeto sobre o qual a arte se aplica. Diz Sócrates também que esse objeto é comandado pela respectiva técnica e que esse objeto é mais fraco em relação a ela. Por analogia, fará a mesma consideração em relação à arte de governar. Sócrates, portanto, trabalha o significado da atividade fim do governo (R. 341a-343e). Ele Sintetiza (R. 342c-d):

οὐκ ἄρα ἐπιστήμη γε οὐδεμία τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἥττονός τε καὶ ἀρχομένου ὑπὸ ἑαυτῆς.

Então nenhum conhecimento investiga e determina o que conveniente ao mais forte (à própria arte), mas ao mais fraco (o objeto da arte) que também é governado por ela.

Sócrates está defendendo que a técnica humana é aplicada sobre um objeto causando o conveniente ao objeto. A medicina causa o conveniente ao corpo, a pilotagem do capitão do barco causa o conveniente aos marinheiros que navegam adequadamente e a arte do governo causa o conveniente aos governados ou à cidade. Sócrates narra constantemente que Trasímaco concordara com as colocações feitas por ele a custo e finalmente quando encerra esse trecho do diálogo anuncia que tinha ficado evidente que a definição de Trasímaco tinha virado ao contrário (R. 343a).

Trasímaco, porém, faz piada com Sócrates insinuando que ele agiria de maneira infantil. O longo discurso que segue é a última colocação que Trasímaco faz ativamente no diálogo, antes de desejar sair de cena. Nele, Trasímaco defende que a técnica do governo se assemelha à técnica dos pastores ou boiadeiros na qual embora os técnicos engordem e cuidem desses animais não fazem isso visando ao bem do gado, mas o exato contrário, eles querem usar os animais em benefício próprio.

Fica claro que a intenção de Trasímaco é demonstrar que invariavelmente os governos estabelecidos, quando bons governos, operam em favor próprio, do contrário são governos ruins, governos que erram na técnica de governar. “Justo”, por sua vez, só seria o nome que os cidadãos usam entre si para nomear aqueles que obedecem e fazem as coisas

conforme normas e costumes, realizando assim pacificamente o interesse do governo estabelecido. Injusto, ao avesso, seria o nome que os cidadãos dão aos pares que não se comportam conforme tais costumes e buscam o interesse próprio, causando inconveniência para o governo.

Daí porque a fala de Trasímaco implica em uma exaltação ao comportamento que as pessoas regularmente chamam de injusto, comportamento consistente na busca do interesse próprio, que em sua expressão máxima é a máxima inconveniência ao governo: a tomada do próprio poder político e a derrubada do governo anterior para a subida de um novo injusto ao poder. Reproduziremos integralmente e então comentaremos o resultado da enorme reflexão total de Trasímaco nos próximos dois subtópicos (R. 343b-344c):

ὅτι οἶει τοὺς ποιμένας ἢ τοὺς βουκόλους τὸ τῶν προβάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν ἀγαθὸν σκοπεῖν καὶ παχύνειν αὐτοὺς καὶ θεραπεύειν πρὸς ἄλλο τι βλέποντας ἢ τὸ τῶν δεσποτῶν ἀγαθὸν καὶ τὸ αὐτῶν, καὶ δὴ καὶ τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἄρχοντας, οἱ ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν, ἄλλως πως ἢ διανοεῖσθαι πρὸς τοὺς ἀρχομένους ἢ ὡς περ ἂν τις πρὸς πρόβατα διατεθείη, καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἢ τοῦτο, **ὄθεν αὐτοῖ ὠφελήσονται.** καὶ οὕτω πόρρω εἶπερ τε τοῦ δικαίου καὶ δικαιοσύνης καὶ ἀδίκου τε καὶ ἀδικίας, ὥστε ἀγνοεῖς ὅτι **ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον,** οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη, ἢ δὲ ἀδικία τοῦναντίον, καὶ ἄρχει τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων, οἱ δ' ἄρχόμενοι ποιοῦσιν τὸ ἐκείνου συμφέρον κρείττονος ὄντος, καὶ εὐδαίμονα ἐκείνον ποιοῦσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἑαυτοὺς δὲ οὐδ' ὀπωσιοῦν. σκοπεῖσθαι δέ, ὃ εὐηθέστατε Σώκρατες, οὕτωςι χρή, ὅτι δίκαιος ἀνήρ ἀδίκου πανταχοῦ ἔλαττον ἔχει. πρῶτον μὲν ἐν τοῖς πρὸς ἀλλήλους συμβολαίαις, ὅπου ἂν ὁ τοιοῦτος τῷ τοιούτῳ κοινωνήσῃ, οὐδαμοῦ ἂν εὖροις ἐν τῇ διαλύσει τῆς κοινωνίας πλεον ἔχοντα τὸν δίκαιον τοῦ ἀδίκου ἀλλ' ἔλαττον: ἔπειτα ἐν τοῖς πρὸς τὴν πόλιν, ὅταν τέ τινες εἰσφοραὶ ᾖσιν, ὁ μὲν δίκαιος ἀπὸ τῶν ἴσων πλεον εἰσφέρει, ὁ δ' ἔλαττον, ὅταν τε λήψῃς, ὁ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ πολλὰ κερδαίνει. καὶ γὰρ ὅταν ἀρχὴν τινα ἄρχῃ ἑκάτερος, τῷ μὲν δικαίῳ ὑπάρχει, καὶ εἰ μηδεμία ἄλλη ζημία, τά γε οἰκεία δι' ἀμέλειαν μοχθηροτέρως ἔχειν, ἐκ δὲ τοῦ δημοσίου μηδὲν ὠφελεῖσθαι διὰ τὸ δίκαιον εἶναι, πρὸς δὲ τούτοις ἀπεχθέσθαι τοῖς τε οἰκείοις καὶ τοῖς γνωρίμοις, ὅταν μηδὲν ἐθέλῃ αὐτοῖς ὑπηρετεῖν παρὰ τὸ δίκαιον: τῷ δὲ ἀδίκῳ πάντα τούτων τάναντία ὑπάρχει. λέγω γὰρ ὄνπερ νυνδὴ ἔλεγον, **τὸν μέγαν δυνάμενον πλεονεκτεῖν: τοῦτον οὖν σκόπει, εἴπερ βούλει κρίνειν ὅσῳ μᾶλλον συμφέρει ἰδίᾳ αὐτῷ ἀδικὸν εἶναι ἢ τὸ δίκαιον.** πάντων δὲ ῥᾶστα μαθήσῃ, ἐὰν ἐπὶ τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς, ἢ τὸν μὲν ἀδικήσαντα εὐδαιμονέστατον ποιεῖ, τοὺς δὲ ἀδικηθέντας καὶ ἀδικῆσαι οὐκ ἂν ἐθέλοντας ἀθλιωτάτους. ἔστιν δὲ τοῦτο τυραννίς, ἢ οὐ κατὰ μικρὸν τὰλλότρια καὶ λάθρα καὶ βία ἀφαιρεῖται, καὶ ἱερὰ καὶ ὄσια καὶ ἴδια καὶ δημόσια, ἀλλὰ συλλήβδην: ὧν ἐφ' ἑκάστῳ μέρει ὅταν τις ἀδικήσας μὴ λάθῃ,

ζημιούται τε καὶ ὀνειδῆ ἔχει τὰ μέγιστα—καὶ γὰρ ἱερόσυλοι καὶ ἀνδραποδισταὶ καὶ τοιχωρῶχοι καὶ ἀποστερηταὶ καὶ κλέπται οἱ κατὰ μέρη ἀδικοῦντες τῶν τοιούτων κακουργημάτων καλοῦνται—ἐπειδὴν δέ τις πρὸς τοῖς τῶν πολιτῶν χρήμασιν καὶ αὐτοὺς ἀνδραποδισάμενος δουλώσεται, ἀντὶ τούτων τῶν αἰσχρῶν ὀνομάτων εὐδαιμόνες καὶ μακάριοι κέκληνται, οὐ μόνον ὑπὸ τῶν πολιτῶν ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ὅσοι ἂν πύθωνται αὐτὸν τὴν ὅλην ἀδικίαν ἡδικηκότα: οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικα ἀλλὰ τὸ πάσχειν φοβούμενοι ὀνειδίζουσιν οἱ ὀνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν. οὕτως, ὦ Σώκρατες, καὶ ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν ἱκανῶς γιγνομένη, καὶ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, τὸ μὲν τοῦ κρείττονος συμφέρον τὸ δίκαιον τυγχάνει ὄν, τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ συμφέρον.

Você acha que os pastores e os boiadeiros buscam o bem dos bois ou das ovelhas e que vêm a engordá-los e a servi-los visando outra coisa que não o bem dos déspotas e de si mesmos... Além disso, você sustenta que os governos nas *polis*, aqueles que verdadeiramente governam, têm em mente quando eles arranjaram o que podem para os governados uma coisa diferente daquilo que têm os que arranjam para as ovelhas. (E você) também (pensa) que eles procuram alguma outra coisa através do dia e da noite que não isso: **de onde realizarão o seu próprio favorecimento**. E, da mesma maneira, está muito distante do que é relativo ao justo e distante da justiça, do injusto e também da injustiça, na medida em que não tem em mente que **são a justiça e o justo um bem alheio, conveniente ao mais forte também governante**. Sofre dano o particular que obedece e também aquele que está a bordo servindo. O contrário ocorre com a injustiça e ela governa a casa dos que de modo verdadeiro são “bem éticos”, bem como dos justos, os governados. Os governados fazem o vantajoso para cada um dos que são mais fortes e fazem a felicidade de cada um servindo a eles, de uma maneira ou de outra nunca servindo a si mesmos. Sócrates, mais ético de todos, examine! É necessário que seja desse jeito mesmo: que o homem justo tenha menos do que o injusto em qualquer lugar. Em primeiro, nos contratos uns com os outros, em qualquer lugar em que um daqueles pode se associar com um desses em nenhum caso você poderá encontrar na dissolução da associação um justo que ficou com mais do que um injusto, mas sim menos. Então nas questões da *polis*, sempre o mesmo (ocorre). Caso sejam os tributos de guerra (o cerne da questão), o justo em relação a seus iguais arca com mais tributos, o outro, com menos, e também é assim sempre em relação aos recebimentos: o primeiro, nada ganha, enquanto o injusto ganha muito. Também (é assim) em todo local quando cada um deles lidera um governo. Quando ao justo cabe a iniciativa e se a nenhum outro ele causa prejuízo, ele leva com sofrimento e negligência as suas coisas privadas. E do que é pertencente ao *demos* não se favorece em nada em razão de seu ser justo, então, além disso, é odiado pelos de casa e pelos conhecidos, eis que nunca está disposto a prestar serviços fora do justo. Ao injusto tudo ocorre da maneira

contrária. Digo agora daquele que eu disse antes, **o qual é muito capaz de ambicionar desenfreadamente. Examine isso, então, se realmente quer distinguir o que é mais conveniente para si mesmo: ser injusto ou justo.** De tudo isso facilmente aprenderá que, se você tiver ido até a mais perfeita injustiça, (essa é) a que faz o injusto mais feliz, aquela (injustiça) das mais combatidas pelos que sofrem injustiça e pelos que não podem estar dispostos a apreciar o injustiçar. Essa é a tirania, não uma (tirania) que afana as pequenas coisas dos outros, secretamente e (leva), através da força, os bens sagrados e maravilhosos, individuais e do povo, mas sim (aquela tirania que leva) tudo junto. Sobre cada um dos que tomam parte nisso (ou seja, sobre os que levam pequenas coisas), sempre que cometem uma injustiça, se não escapam eles perdem a causa e tomam punições, recebendo as maiores censuras. De espoliador do sagrado, negociador de escravos, forador de paredes, privador, ladrão os que tomam parte na injustiça dessa forma maliciosa são chamados. (Entretanto) Quando alguém avança sobre os bens das cidades e os escraviza para serem vendidos, ao invés de nomes que envergonham, inversamente o chamam de “felizes” e “abençoados”. Não por uma, mas também por outras cidades e por outros que igualmente tomem conhecimento de que ele se tornou a injustiça completa. O fazer a injustiça não é o que temem, mas sim sofrerem e por isso os censuradores censuram a injustiça. Dessa forma, Sócrates, a injustiça suficiente é mais potente, mais livre e mais senhorial do que a justiça e também aquilo que eu falava do governo permanece: acontece que o justo é o conveniente ao mais forte, enquanto o injusto para ele mesmo produz vantagem e o conveniente. (Grifo nosso).

Esse grande discurso em que Trasímaco dissecou sua posição por completo evidencia uma série de percepções sobre a realidade e, sobretudo, um juízo de valor sobre a devida conduta humana. Trasímaco aponta no poder político a máxima possibilidade de promover injustiça. A partir de sua definição a injustiça por ele louvada está relacionada ser *muito capacidade de ambicionar desenfreadamente* (gr. *μεγάλα δυνάμενον πλεονεκτεῖν*), ou seja, à *πλεονεξία*. A ambição caracteriza a injustiça que a personagem Trasímaco louva.

Não se trata de uma ambição que pode levar à prisão e à censura, mas da ambição de chegar ao poder do governo, transformando-se naquilo que desde o começo ele chamou de *o mais forte*.

A posição de Trasímaco é a da valorização da busca pelo poder. As convicções que se imiscuem à definição de Trasímaco precisam de contestação não porque elas são logicamente fracas, mas, pelo contrário, por serem muito persuasivas se tornam eticamente perigosas, o que o próprio Sócrates evidenciará ainda no Livro I.

2.4.2. A recepção da figura do sofista

Antes de tratar da discussão que segue entre Sócrates e Trasímaco é necessário preliminarmente apresentar determinada recepção histórica e literária que se fez de Trasímaco da Calcedônia, o que consideramos algo necessário para compreender melhor o disposto no Livro I da *República* de Platão.

Os termos “recepção histórica e literária” nesse caso são usados em razão do fato de que Trasímaco da Calcedônia é nome que refere simultaneamente a um artifício literário dentro da obra platônica (artifício doravante chamado “a personagem platônica”) e uma pessoa do contexto histórico do século V AEC que possivelmente esteve presente na realidade ateniense e que é mencionada por algumas fontes compiladas pela clássica edição de Diels-Kranz sobre pensadores ditos “pré-socráticos” (e que doravante será chamada “o verdadeiro Trasímaco” ou “o Trasímaco histórico”).

A necessidade dessa análise emergiu de duas intuições. A primeira intuição é que as expressões de Trasímaco enquanto personagem platônica, em especial sua afirmativa de que justiça nada mais seria além do conveniente ao mais forte (gr. τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, R. 338c), poderiam ser compreendidas de modo melhor se fontes antigas confirmassem, em alguma medida, um contexto de atividade ou mesmo citações do Trasímaco histórico que dessem sentido para essas posições da personagem no texto de Platão, o que nos estimulou a investigar sobre o verdadeiro Trasímaco.

A segunda intuição advém do fato de que algumas interpretações acerca da posição da personagem platônica são bastante marcadas por uma rejeição tradicional à figura dos sofistas.

Essa rejeição parece encontrar lastro em determinadas interpretações do próprio *corpus platonicum*, o que acaba criando um círculo hermenêutico de Platão a Platão que parte de determinada interpretação do texto de Platão sobre o que significaria a figura do sofista na obra platônica que talvez obscureça aspectos importantes da primeira sofística, comprometendo até mesmo a interpretação sobre o próprio texto de Platão com uma carga artificialmente criada pela tradição exegética que é demasiadamente pejorativa para com os sofistas, mesmo no contexto de crítica platônica à sofística.

Tanto na filosofia quanto na historiografia, aos chamados sofistas foi em geral dada uma posição secundária e até mesmo antitética em relação à filosofia. Segundo o entendimento das tradutoras para português dos *testemunhos e fragmentos dos sofistas*, Maria José Vaz Pinto e Ana Alexandre Alves de Souza (2005), o filósofo Georg Wilhelm Friedrich

Hegel esteve em oposição a essa inclinação de repúdio extremo aos sofistas, uma vez que em suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* o filósofo alemão sustenta que os sofistas e Sócrates foram fundamentais para a descoberta da subjetividade. Para essas autoras, no caso da historiografia um marco excepcional para a desmistificação a pior da sofística foi George Grote, que escreveu a monumental publicação nomeada *A History of Greece* entre os anos de 1846-1856 e que nessa obra criticou a recepção que ocorria ao seu tempo em relação aos sofistas, feita como se eles fossem meros corruptores da mente grega.

A crítica surge porque Grote considera tal visão parte de uma grande má interpretação, o que fez esse autor dedicar o capítulo LXVII inteiro da supracitada obra⁴⁴, capítulo com mais de cem páginas, aos sofistas e aos teatrólogos, alvos de Platão em alguns momentos do *corpus platonicum* (GROTE, 2009). Grote faz notar que a acusação que atinge aos sofistas é muito próxima da acusação que atingiu Sócrates, pois notadamente a origem da hostilidade contra ambos se dá em virtude das potencialidades de influência que o ensino dessas pessoas tem sobre as ações pragmáticas dos cidadãos atenienses.

No início de sua desmistificação, o historiador afirma que no contexto ateniense da era de Péricles vários pensadores, como Damon - que chegou a ser professor de Péricles -, eram chamados de “sofistas”, termo que designava apenas pessoas proeminentes em relação ao intelecto ou que tinham algum talento em alguma área específica (GROTE, 2009, p. 479). Para ilustrarmos algum fundamento dessa afirmação é importante lembrar que o historiador Heródoto chama Sólon e Pitágoras de sofistas sem o menor tom de menosprezo em *Histórias* (*Hdt.* Livro I, 29; Livro IV, 95).

A essa altura outra informação importante é que, já unindo o termo sofista à conotação de acusação, não só Aristófanes nas *Nuvens*, mas Ésquines, em *Contra Timarco*, também refere Sócrates como sofista, sendo que Ésquines em seu texto lembra que Sócrates era professor de Crítias, que foi um dos Trinta Tiranos a serviço do regime espartano na queda da democracia ateniense em 404 AEC. Ésquines afirma inclusive que essa relação seria a causa da condenação de Sócrates perante o dicastério (*Aesquin.* 173).

Essas observações nos fazem notar que a colocação de pessoas como Protágoras, Górgias e Trasímaco no lugar de antítese ou anteparo para o desenvolvimento da filosofia é o resultado de uma tradição histórica na Grécia que pouco a pouco foi significando o termo “sofista” com uma carga pejorativa até que na Atenas da época de Platão foi necessário

⁴⁴ Na publicação mais atual feita pela Cambridge University Press dessa obra, tal capítulo se encontra no volume VIII.

separar a figura do que Platão chamou de filósofo da figura do sofista para salvar parcela da intelectualidade do estigma que já estava dado antes de Platão, como se pode ver, repita-se, nas *Nuvens*.

Se, por um lado, de fato os estrangeiros que ensinavam profissionalmente (ou seja, mediante remuneração) em solo ateniense eram categorizados como sofistas por muitos já com um tom desdenhoso em razão de sua influência sobre a política local, por outro, Sócrates também foi chamado de sofista e condenado por sua influência sobre a juventude, de modo que nada disso pode servir (pelo menos não com base apenas nisso) de sustentáculo para uma rejeição peremptória dos ensinamentos que a eles são atribuídos, seja na obra platônica, seja fora dela.

Dizemos isso porque a rejeição exagerada e dogmática da figura do sofista pode nos levar a interpretar a função retórica de Trasímaco na *República* com uma preconceituosa posição que estupidifica a figura da personagem, a ponto de transformar o diálogo entre Trasímaco e Sócrates nesse texto em apenas um jogo sem qualquer profundidade em razão de uma abismal diferença de capacidades.

Talvez o exemplo mais marcante dessa rejeição seja a interpretação de Benjamin Jowett, situada no corpo de sua grande compilação de introduções à obra platônica e edição do *corpus* que ele nomeou de *Dialogs of Plato*, em cinco volumes, publicada em 1871. Nela, Jowett considerou os argumentos de Trasímaco tão frágeis na *República* a ponto de chamá-lo de uma mera criança na argumentação, que de tão sofista é representado exigindo dinheiro para continuar na conversa, como faria um sofista na definição que está presente na obra *Sofista* de Platão (JOWETT, 1871, p. 6).

Menos agressiva, mas também contundente, a leitura de George F. Hourani publicada em 1962 no artigo *Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's "Republic"* transforma a posição de Trasímaco em um grande equívoco e isso porque, segundo Hourani, a personagem falharia em compreender a diferença entre definir e fazer uma proposição sintética (HOURANI, 1962, p. 112), o que consideramos que George B. Kerferd refuta bem em um artigo de 1964, mas falaremos sobre Kerferd mais a frente.

Porém, deve-se considerar o apontamento obviamente correto de Jowett de que Platão de fato trata a remuneração pela educação como um critério de diferenciação entre o professor filósofo e um professor sofista, o que deve imitar um incômodo do próprio Sócrates, se considerarmos verdadeira a menção a isso nos *Memorabilia* de Xenofonte (*Mem.* I, 2, 6). E é verdade que essa distinção presente em várias obras atribuídas a Platão entre filósofo e

sofista transporta ao último toda a carga pejorativa de um professor ruim para a *polis* e para os próprios alunos do sofista, como bem destaca Grote (2009, p. 484), o que afunila o sentido negativo do termo na direção dos pensadores pagos pela atividade de ensinar.

Mas há de se observar também que tal manobra designativa de Platão implica em uma autoproteção de sua escola da má qualificação que se fazia à sua época através do termo “sofista” e que finca no qualificado o desprezo perante o senso comum popular de seu tempo⁴⁵ e se a isso dermos destaque podemos levantar a hipótese de que não necessariamente a significação do sofista por parte de Platão seja motivada por uma intenção de ataque primariamente, mas talvez tal opção seja prioritariamente uma defesa.

Se essa hipótese é plausível, estamos habilitados a cogitar que Platão não reduz pessoas, como, por exemplo, os já citados Protágoras, Górgias e Trasímaco, a personagens em seus diálogos com o objetivo único de situá-los na posição de mero anteparo retórico ao brilhantismo do filósofo dialético, mas suas contribuições especulativas podem, em alguma medida, verdadeiramente conter substanciosas colocações para os diálogos, em que pese existir flagrante insuficiência de conteúdo nas posições apresentada por cada uma dessas personagens nos textos de Platão.

A consciência acerca da impropriedade dessa redução da importância dos sofistas para a história da filosofia passou a ser objeto de algumas pesquisas ricas, como as do mencionado George B. Kerferd, que editou e escreveu livros e artigos sobre o tema, e Mario Untersteiner, que, a partir da compilação Diels-Kranz, na segunda metade do século XX, editou os *testimonianze e frammenti* dos sofistas para o italiano, o que encontrou paralelo no português em 2005, com o trabalho das já citadas Ana Sousa e Maria Pinto.

Apesar de, por um lado, Kerferd ser um marco importante para desmistificação da figura a pior dos sofistas, por outro, no tocante especificamente à interpretação platônica, ao pôr em questão a discussão sobre os motivos pelos quais Platão se opõe aos sofistas, ele ainda defende em *The Sophistic Movement* (1981) que a hostilidade de Platão para com essas personagens históricas se deveria ao fato de que o filósofo grego entenderia que os sofistas são imorais e pensadores pouco sérios, interpretação que Kerferd faz recorrendo às obras *Górgias* e *Sofista* (KERFERD, 1981, p. 4).

Interessante notar que quando Kerferd escreve sobre Trasímaco no artigo *The Doctrine of Thrasymachus in Plato's 'Republic'* de 1947 ele conclui que a real posição de Trasímaco é aquela de sua terceira intervenção, i.e., a afirmação de que justiça é a promoção

⁴⁵ Vale insistir na consideração de se observar a já exaustivamente citada *Nuven* de Aristófanes.

de um bem alheio, sendo injustiça, portanto, a promoção de um bem próprio, aquilo que Trasímaco quer ensinar⁴⁶. Embora acreditemos que Kerferd está ao menos parcialmente correto no seu posicionamento nesse tema, se considerarmos as colocações de Kerferd no *The Sophistic Movement*, podemos deduzir que, para ele, Platão desenha um Trasímaco como uma espécie de imoralista de raciocínio fraco.

Entretanto, a simples redução de Trasímaco a uma figura pouco séria e imoral aos olhos de Platão pode reduzir nossa conclusão a uma compreensão das colocações da personagem como se esse conjunto de intervenções fosse uma estupidificada série de colocações pouco resistentes a qualquer confrontação séria ou, por outro lado, se encontrarmos algum motivo para vermos seriedade em suas afirmativas, tenderemos a concluir pela infantilidade ou “utopismo” de Platão, que julgaria Trasímaco “pouco sério” apenas por ser ele próprio incapaz de suportar as consequências do pensamento de sua própria personagem. Mas essa dicotomia parece rasa.

Embora possível, é difícil crer que o autor da *República* achou que as colocações dessa sua personagem são frágeis, pois com isso se torna difícil justificar o alongamento da *República* até o Livro X, haja vista que no enredo da obra, ao tomar a palavra a partir do Livro II, Adimanto e Glaucon apenas refinam as colocações de Trasímaco com o artifício retórico do anel de Gíges, que em síntese basicamente sustenta o mesmo discurso de Trasímaco com a adicional consideração de que seria característica dos melhores injustos ocultarem sua injustiça e dos justos, por vezes, acabarem considerados como injustos, sendo punidos por tal, apesar de sua justiça. E esse problema tem, mais uma vez, relação clara com a condenção de Sócrates.

Isso nos remete novamente à própria admoestação que a personagem Cálicles faz no diálogo *Górgias* a Sócrates por sua dedicação à filosofia, que o fragilizaria e o colocaria na posição de vitimável em relação aos assuntos públicos, de modo que a morte do “verdadeiro” Sócrates e da personagem que nele se inspira está em jogo no enfrentamento da posição de Trasímaco. É, portanto, indubitavelmente uma questão séria a levantada pelo discurso de Trasímaco.

Além disso, caso consideremos o aspecto quantitativo da expressão referente à força na *República*, então notaremos que a questão de Trasímaco ao pôr a justiça como nada mais do que o interesse do mais forte está longe de ser irrelevante. Vejamos os dados de Anastácio

⁴⁶ Kerferd reiterou sua posição em 1964 em *Thrasymachus and Justice: A reply*, artigo que acessamos. Não foi possível acessarmos o conteúdo integral do texto de 1947.

Borges de Araújo Jr. (UFPE), que demonstrou que o adjetivo comparativo *κρείττον* e suas declinações⁴⁷ têm 43 ocorrências na *República* das quais 29 aparições se dão no Livro I e delas 19 ocorrem na boca de Sócrates (ARAÚJO Jr., 2011, p. 200).

Quanto ao aspecto especificamente narrativo, como já citamos em 2.1, no prelúdio da *República*, que ocorre no Pireu, imediatamente antes da ida à casa de Céfalo, Polemarco invoca ao seu favor a força do número e impede Sócrates de sair do Pireu, fazendo uma brincadeira que evoca a impossibilidade de Sócrates convencer àqueles que não se dispõem a ouvi-lo e que juntos são mais fortes do que ele.

O próprio Polemarco, cujo nome significa “arconte da polêmica” (ou líder de guerra), quando já “coagiu” Sócrates a ir para sua casa, em argumentos passa a sustentar uma definição bélica de justiça em que seria justo agredir aos adversários e defender aos amigos, sendo contestado e convencido por Sócrates de que essa percepção causaria a piora dos cidadãos na cidade, isso tudo ao silêncio de seu irmão Lísias (textualmente referido como presente), sendo que o “verdadeiro” Lísias, i.e., o Lísias histórico, em *contra Erastotenes* denuncia o assassinato de Polemarco na perseguição dos Trinta Tiranos numa atitude tipicamente revanchista contra adversários internos na *polis*, o que relembra bastante o problema colocado por Trasímaco de que dos governantes determinam o que é legal, marcando como injustos ou não apenas por terem o posto de poder e no interesse da manutenção desse posto, problema que está na base da posição de Trasímaco desde o início.

Cabe destacar que Jacob Howland defendeu no seu artigo publicado em 2004 que os Livros I e II da *República* podem ser mesmo uma resposta ao *contra Erastotenes* de Lísias. Não vamos tão longe, mas é importante citarmos o texto de Lísias para demonstrar no mínimo certo *Zeitgeist* da Atenas após Guerra do Peloponeso que embebe tanto a fala do logógrafo Lísias como a da personagem Trasímaco. Veja-se, pois, *contra Erastotenes* (*Lys. XI, 5*):

ἐπειδὴ δ' οἱ τριάκοντα πονηροὶ μὲν καὶ συκοφάνται ὄντες εἰς τὴν ἀρχὴν κατέστησαν, φάσκοντες χρῆναι τῶν ἀδίκων καθαρὰν ποιῆσαι τὴν πόλιν καὶ τοὺς λοιποὺς πολίτας ἐπ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην τραπέσθαι, καὶ τοιαῦτα λέγοντες οὐ τοιαῦτα ποιεῖν ἐτόλμων (...).

No momento em que os trinta são estabelecidos no governo pelas armadilhas (ou covardias) e delações, eles declaram que é necessário limpar a cidade dos injustos para que restem os cidadãos inclinados para a virtude e a justiça. Mas apesar de discursos desse tipo (a favor da virtude e da justiça), (os trinta) não sustentam seus atos dessa forma (ou seja, justamente e com virtude) (...).

⁴⁷ Termo que significa *mais forte que*.

Perceba que a fala de Lísias pretende denunciar que os Trinta apenas declararam que tinham que limpar a cidade da injustiça para poder tomar as atitudes de perseguição que interessava para eles. Comparemos então a fala de Lísias à fala de Trasímaco na *República* quando ele quer explicar o que quis dizer por “interesse do mais forte” (R. 338e-339a):

Τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον (...) θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι τὸ σφίσι συμφέρον καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα (...) τοῦτ' οὖν ἐστίν, ὃ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον.

Cada governo põe as normas em favor do próprio interesse (...). Ao colocá-las, proclamam para os governados que o justo é o conveniente para aqueles (que as proclamam) e os que vão contra são repreendidos como sendo fora-da-lei e injustos (...). Isso, portanto, é, meu caro, o que digo ser em absolutamente todas as *polis* o justo.

Complementando essa visão, se é verdadeira a citação feita por Dionísio de Halicarnasso catalogada pelo Diels-Kranz identificada sob a designação de *DK. 78b1*, podemos ao menos cogitar que o próprio Trasímaco histórico tinha convicções, senão iguais, ao menos parecidas com as expressas na *República*.

Embora não se saiba exatamente em que ponto da guerra do Peloponeso está a declaração citada por Dionísio de Halicarnasso ou se tal declaração foi de fato escrita por Trasímaco para ser usada publicamente, é possível afirmar que ela claramente se refere a disputas internas em Atenas e especificamente ao problema da injustiça produzida pelos governantes. Veja-se (*DK. 78b1*):

Παράδειγμα ἐξ ἑνός τῶν δημηγορικῶν λόγων τόδε• ‘ἐβουλόμην μὲν, ὃ ἄθηναῖοι, μετασχεῖν ἐκείνου τοῦ χρόνου τοῦ παλαιοῦ [καὶ τῶν πραγμάτων], ἥνικα σιωπᾶν ἀπέχρη τοῖς νεωτέροις, τῶν τε πραγμάτων οὐκ ἀναγκαζόντων ἀγορεύειν καὶ τῶν πρεσβυτέρων ὀρθῶς τὴν πόλιν ἐπιτροπεύοντων. ἐπειδὴ δ’ εἰς τοσοῦτον ἡμᾶς ἀνέθετο χρόνον δ’ δαίμων, ὥστε <ἐτέρων μὲν ἀρχόντων> τῆς πόλεως ἀκούειν, τὰς δὲ συμφορὰς <πάσχειν> αὐτοὺς καὶ τούτων τὰ μέγιστα μὴ θεῶν ἔργα εἶναι μηδέ τῆς τύχης, ἀλλὰ τῶν ἐπιμεληθέντων, ἀνάγκη δὴ λέγειν• ἢ γὰρ ἀναίσθητος ἢ καρτερώτατος ἐστίν, ὅστις ἐξαμαρτάνειν ἑαυτὸν ἔτι παρέξει τοῖς βουλομένοις, καὶ τῆς ἐτέρων ἐπιβουλῆς τε καὶ κακίας αὐτὸς ὑποσχίσει τὰς αἰτίας.

Querida eu, Atenienses, participar daquele tempo de outrora <e das práticas (de outrora)>, em que prevalecia o calar-se aos jovens, (tempo) das práticas nas quais eles (os jovens) não eram forçados a falar na ágora e (tempo) em que (eram) os mais velhos que administravam de modo correto a cidade. Mas então, daquela situação, em razão de um *daímon*, caiu-se num tempo de ouvir <a outros que governam> a cidade (aparentemente estrangeiros), as infelicidades nós mesmos <sofremos> e

desses fatos a maior (infelicidade) não é obra dos deuses, nem da sorte, mas dos administradores, é forçoso dizer. Pois ou é **insensível** ou é o mais resistente (καρτερώτατος) aquele que falha permitindo a si próprio ser atingido pelos desejos e conspirações dos outros, bem como **o que se deixar ficar como responsável; culpado das maldades.** (Grifo nosso).

Quer dizer, nesse trecho atribuído a Trasímaco, parece que ele insufla atenienses contra governadores estrangeiros e admoesta os que se deixam ser marcados como injustos pelo governo estabelecido. Desse modo, há de se considerar que a participação de Trasímaco é fundamental para o estabelecimento das dificuldades do diálogo, que se relacionam com a realidade política da Atenas tanto do tempo dramático em que é encenada a *República* quuanro do tempo da publicação do texto, o aparentemente muito presente problema do domínio do governo pela força.

Indo contra as interpretações que reduzem a posição dessa personagem da *República* ao ridículo, chama atenção a leitura de Francis Edward Sparshott que foi publicada em 1957 no artigo *Plato and Thrasymachus*. Nela Sparshott ressalta logo nas primeiras linhas que a identificação de Platão com a personagem Sócrates pode ser precipitada, mas “mais importante que isso”, diz ele, é perceber que no *Protágoras* e no *Parmênides* Sócrates sequer tem o monopólio das boas ideias (SPARSHOTT, 1957, p. 54).

Esse prelúdio argumentativo de Sparshott conflui e atinge duas de nossas intuições de modo certo. A primeira intuição é a já mencionada noção de que os aspectos dramáticos são fundamentais para a compreensão da obra platônica e a segunda intuição é a de que no caso específico da *República* é um equívoco reduzir Trasímaco a uma criança na argumentação, sob pena de se perder a profundidade da discussão, pois, por exemplo, a saída de Trasímaco para o “problema do erro” que é levantado por Sócrates e que ajudou a derrubar a convicção de Polemarco no diálogo é algo bem fundamentado, bem como a sua posição como um todo.

Julgamos ainda que há mais um fator que pode colaborar com nossa interpretação de que sua posição é fundamentada. A mesma afirmação “de Trasímaco” de que as pessoas põem as disposições da *polis* em benefício próprio ou ao menos algo bem próximo dela aparece na boca do Sócrates no diálogo *Teeteto*, quando lá Sócrates trata de definições oficiais para as palavras. Isso se dá nos seguintes termos (*Tht.* 177e):

ἀλλ' ὁ ἂν τοῦτο ὀνομάζει, τούτου δήπου στοχάζεται νομοθετουμένη, καὶ πάντας τοὺς νόμους, καθ' ὅσον οἴεται τε καὶ δύναται, ὡς ὠφελιμοτάτους ἑαυτῇ τίθεται· ἢ πρὸς ἄλλο τι βλέπουσα νομοθετεῖται;

Mas independente do que for designado como nome, (a *polis*) ao fazer normas obviamente vai à direção do seguinte, e em todas as normas, sob quaisquer grandezas que se esperem e também potências: (ela) põe as que são benéficas a ela mesma. Ou para outra coisa olham os agentes normativos (legiferantes)?

Evidentemente Sócrates não está falando da mesma coisa, mas os discursos são claramente próximos.

Além disso, é muito comum considerarmos o famoso *diálogo dos mélios* de Tucídides como a primeira e isolada intuição de realismo político no ocidente clássico, mas nos parece lícito afirmar que no Livro I da *República* a personagem Trasímaco defende também um protótipo de realismo político (nas relações políticas internas de uma *polis* e não nas relações exteriores) e talvez seja possível cogitar com fundamentação filológica⁴⁸ que o próprio Trasímaco teve intuições de realismo político em política interna que inspiraram Platão na criação de sua personagem.

Com uma soma dessas fontes primárias podemos abrir a hipótese de que a posição de Trasímaco na *República* - e talvez mesmo de um Trasímaco histórico – seja uma relevante consideração de realismo político em política interna que antecipa Maquiavel em séculos.

Se assim o é, a necessidade de refutação pelo Sócrates platônico não se faz em razão de Trasímaco sustentar “argumentos de criança”, para insistirmos na crítica das palavras de Benjamin Jowett, pois reduzir a posição de Trasímaco a isso nos faria concluir que o exercício de Sócrates na *República* seria baseado em uma conversa para crianças, pois todo desenrolar da obra surge a partir do problema levantado por Trasímaco.

Pelo contrário, a fala de Trasímaco traz no seu bojo duras e consistentes conclusões que, na data da publicação da *República*, poderiam ser pragmaticamente muito convincentes, considerando os atenienses do momento histórico e político de Atenas após a Guerra do Peloponeso. E essa posição precisa estar em análise porque essas conclusões estimulam a busca desenfreada do indivíduo pelo poder, diante da realidade daquele cenário de potencial Guerra civil.

No ponto histórico, diante das agruras sofridas por quem não tem o poder político, como é o caso de Polemarco, morto pelos Trinta, e de Sócrates, morto pela democracia reestabelecida logo em seguida, e diante de como o discurso sobre o justo é frágil ou mesmo instrumento retórico nas mãos de quem detém tal poder, a posição da personagem Trasímaco de Platão é provavelmente um reflexo da necessidade de dialogar com um pensamento latente

⁴⁸ A depender, é claro, da validade da interpretação que dermos para o citado trecho *DK. 78b1*.

em Atenas imediatamente após o fim da Guerra do Peloponeso, com um apelo muito consistente aos fatos históricos.

Se a posição realista da personagem Trasímaco é séria e diz algo da realidade contingente das consciências em Atenas que poderiam ler a *República*, então é aí que está a necessidade do ἔλεγχος socrático, pois a retórica de Trasímaco estimula a um eterno estado daquilo que a personagem Sócrates cogita evitável e que, com o perdão do duplo anacronismo, podemos chamar hoje ou de *anomia* ou de *estado permanente de guerra de todos contra todos* pela busca dos próprios interesses, que é justamente o que boa parte das pessoas quer evitar e sem dúvida contra o que a personagem Sócrates se coloca insistentemente nesse e em outros diálogos.

2.4.3. *Objecção a George F. Hourani*

Graças a uma determinada leitura do *Sofista* de Platão e de considerações de Aristóteles presentes no livro IV da *Metafísica* e nas *Refutações Sofísticas*, boa parte do Ocidente caracterizou pejorativamente as personagens históricas que carregaram o adjetivo de sofistas⁴⁹, atribuindo-lhes uma posição de mero anteparo ignorante ao desenvolvimento da filosofia.

Sugerimos que não só na história, mas também as personagens sofistas na obra platônica ganharam essa pecha prejudicial (ou *pré-judicial*) que compromete a análise dos intérpretes e com Trasímaco não foi diferente.

Em um artigo que trata sobre detalhes historiográficos da retórica de Trasímaco, publicado em *The American Journal of Philology*, o clacissista George Maximilian Antony Grube explicita que em relação a seus pares os termos “Trasímaco da Calcedônia” remetiam a uma negativa figura que é resumida na *República*: “*We all know Thrasymachus of Chalcedon as the tough and violent apostle of the doctrine that might is right in the first book of Plato's Republic*” (GRUBE, 1952, p. 251). É necessário destacar que a figura do “apóstolo violento e durão” emerge da própria disposição dramática que Platão faz da figura histórica.

Até o nome da personagem coincide com sua disposição dramática. Θρασύμαχος é um composto de termos que significam “audaz em batalha” (θρασύς – audaz / μαχῆ – em batalha) e, com sua entrada espalhafatosa narrada por Sócrates como comparável à paralisante

⁴⁹ Para informações introdutórias sobre o tema, Cf. introdução de Maria José Vaz Pinto ao já citado livro *Sofistas: Testemunhos e fragmentos* (2005).

entrada de um animal feroz (*R.* 336b)⁵⁰, Trasímaco é na *República* a encarnação dramática de uma disposição violenta de espírito, o que deve ter sua importância na perspectiva do intérprete da obra, mas não deve servir para uma simplista e dicotômica conclusão em relação ao papel da personagem no diálogo em oposição à figura do filósofo Sócrates.

Hourani tende a essa conclusão partindo da compreensão de que a definição da personagem sobre o que é ato justo seria ao menos parcialmente legalista. Hourani entende que significaria *justo*, para Trasímaco, uma espécie de legalismo condicionado. Em resumo, “justo” seria a predicação de todo ato que esteja inserido no grupo de atos que configuram “obediência às leis”, mas se, e somente se, o ato de obediência resultar no interesse do mais forte (HOURANI, 1961, p. 120).

O trabalho de Hourani, o nosso e o de outros tantos intérpretes da *República* sobre a posição de Trasímaco se originam em uma dificuldade dada diretamente no texto pela opção dramática de Platão. O imbróglio emerge em torno de três afirmações atribuídas a Trasímaco que dificilmente são compatibilizáveis, as quais nós enumeramos abaixo como pontos 1, 2 e 3 conforme exposição de Franco Trabattoni (2011, p. 87):

1. O justo não é outra coisa senão a vantagem daquele que é mais forte (τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, *R.* 338c2–3);
2. De fato põe as normas cada governo em favor do próprio interesse (...). Ao pô-las, proclamam para os governados que esse justo é o conveniente para os primeiros e os que vão contra são repreendidos como sendo fora-da-lei e injustos (...). Isso, portanto, é, meu querido, o que digo ser, em absolutamente todas as *polis*, o justo (...) (Τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆς συμφέρον(...) θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι τὸ σφίσι συμφέρον καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα (...). τοῦτ' οὖν ἐστίν, ὃ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, *R.* 338e-339a);
3. Como está longe do justo e da justiça, do injusto e da injustiça, de modo que falha em compreender que justiça e o justo constituem um bem alheio (ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, *R.* 343c3-4).

A interpretação de Hourani privilegia a argumentação do ponto número 2, fazendo inferir que ali estaria o argumento que Trasímaco quis trazer ao diálogo desde o início e que por isso a personagem confundiria a definição de justiça com a proposição sintética sobre como se comportam os governos.

⁵⁰ Para uma leitura de que o Trasímaco histórico era diplomático e alguma coisa diferente da figura que Platão apresenta na personagem de sua obra, cf. *Thrasymachus The Diplomat* de Stephen A. White (1995). Vale lembrar, de qualquer modo, como também lembra Stephen logo no início de seu artigo, que mesmo que haja exagero na personagem de Platão a imagem criada deve ter algum fundamento no comportamento do Trasímaco histórico, eis que Aristóteles na *Retórica* aponta (*Rh.* II, 1400b) que Heródico dizia a Trasímaco que ele era sempre audaz no combate (como indica seu nome: Θρασύμαχον “ἀεὶ θρασύμαχος εἶ”).

Entretanto, devemos notar que a longa fala de Trasímaco iniciada em *R.* 338e serve apenas para desfazer a imprecisão sobre a significação dos termos τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον (*R.* 338c), já que no passo entre a intervenção do ponto número um e a do ponto número dois Sócrates havia questionado Trasímaco da seguinte maneira: “O interesse do mais forte, você diz, a justiça é. E com isso, Trasímaco, o que você quer dizer?” (τὸ τοῦ κρείττονος φῆς συμφέρον δίκαιον εἶναι. καὶ τοῦτο, ὦ Θρασύμαχε, τί ποτε λέγεις;, *R.* 338c5-7).

A explicação presente no ponto dois não é a definição de Trasímaco sobre justiça, mas um esclarecimento acerca do que Trasímaco quer referir quando ele fala em τοῦ κρείττονος. Para ser preciso, é necessário perceber que a fala do ponto dois é uma reação imediata à questão que Sócrates expressa acima e, mais especificamente, uma resposta à sugestão de Sócrates, como dissemos, talvez irônica, de que “certamente” quando Trasímaco falava em “mais forte” ele não falava em vantagens para um lutador de pancrácio. Ou seja, aquilo que circula o que Hourani classificou como proposição sintética e que seria o centro da preocupação de Trasímaco não se confunde com o ato de definição de Trasímaco sobre o que é o justo.

Em síntese, a definição de Trasímaco seria “τὸ δίκαιον ἐστὶν τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον”, mas Sócrates põe em questão o que seria “τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον”, então a fala do ponto dois iniciada em *R.* 338e visa esclarecer que em toda *polis* cada governo (ἐκάστη ἢ ἀρχή) – e não o grande lutador de pancrácio local – é ao que ele se refere quando ele menciona τοῦ κρείττονο (pt. do mais forte) e as estruturas que formatam o que é justiça seriam determinadas ontologicamente pelos interesses desses governos, que, por força da constituição necessária da atividade política em geral, arbitriam penas aos violadores de seus interesses, pondo esses últimos na ilegalidade e como injustos.

Perceba que em momento nenhum do passo *R.* 338e-339a Trasímaco diz que justos seriam os que obedecem as leis, mas sim que os governantes, tendo posto a lei (νόμους... θέμεναι, *R.* 338e1-3), “declaram que o justo para os governados é o interesse do governo” (ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι τὸ σφίσι συμφέρον, *R.* 338e3-5), esse padrão da atividade dos governantes adviria, por sua vez, de uma essência estrutural do que seria a atividade de governo em todos os lugares, em todos os tempos, ou seja, uma espécie de “governo paradigma”, que informa a realidade em todo tempo e lugar.

Tanto a questão estava deslocada para o que seria “o mais forte” que a fala imediatamente seguinte de Sócrates se direciona justamente à proibição de dizer que o justo é o interesse (gr. συμφέρον), feita a ele no início da entrada de Trasímaco, e a curiosa

permissão que Trasímaco dá a si mesmo para usar τὸ συμφέρον com o pequeno acréscimo de “do mais forte” (gr. τοῦ κρείττονος) para definir o justo.

A ordem do diálogo faz perceber que Trasímaco é constante em sua afirmação de que justo é o conveniente ao governo. O que ele expressa em sua fala iniciada em *R.* 338e não é que a atividade legiferante dos governantes *definiria* o que é justo, como parece interpretar Hourani, mas que a atividade legiferante politicamente regular se subsume em relação às determinações da definição, sendo que a definição estaria na esfera da configuração essencial das atividades políticas, operando acima da variedade contingencial e, como ele mesmo diz, “em todas as *polis*” (ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταὐτὸν εἶναι δίκαιον, *R.* 338e).

Por isso a personagem Trasímaco responde prontamente a objeção de Sócrates em relação à dificuldade que surge do problema da falibilidade do governo legiferante. Sócrates aponta que se Trasímaco diz que obediência aos que governam é algo justo (πειθεσθαι μέντοι τοῖς ἄρχουσιν δίκαιον φῆς εἶναι, *R.* 339b7-8) e se Trasímaco concorda que os que governam em cada cidade, ao invés de infalíveis, cometem erros (Πότερον δὲ ἀναμάρτητοί εἰσιν οἱ ἄρχοντες ἐν ταῖς πόλεσιν ἐκάσταις ἢ οἷό τι καὶ ἀμαρτεῖν, *R.* 339c1-2), então ele estaria em contradição, já que no momento em que o governo falhar (διαμαρτάνειν) na avaliação do que é melhor para ele, nesse momento seria justo ao mesmo tempo fazer o vantajoso não obedecendo e obedecer (gr. πείθεσθαι), fazendo o que não é vantajoso para o governo legiferante.

Perceba que antes desse específico ἔλεγχος de Sócrates, que se inicia em *R.* 339b7, não aparece o verbo da voz média πείθομαι, que significa “obedecer”, na conversa entre os dois, ou seja, isso não faz parte do discurso de Trasímaco.

Entretanto, Trasímaco homologa a afirmativa de Sócrates de que é justo obedecer (*R.* 339b9), abrindo espaço para Sócrates iniciar uma tentativa de condução à ἀπορία que é análoga à que tinha estabelecido em relação ao Polemarco (*R.* 334c-336a).

É curioso (e provavelmente tem tom cômico) o fato de que após essa argumentação usada contra Trasímaco, paralela à que derrubou a posição de Polemarco, o próprio Polemarco pronuncia-se a favor da afirmação de Sócrates, defendendo que a definição de Trasímaco teria virado ao contrário, como quem anuncia antes de todos, graças à experiência própria, a derrota do interlocutor de Sócrates (*R.* 340a1-2).

Mas, como já dissemos, Clitofonte discorda e pretende formular uma apologia às afirmações de Trasímaco, provocando um micro debate que quebra no meio o dueto que já se alongava entre Sócrates e Trasímaco.

Se considerarmos a relação das pessoas que inspiram Clitofonte e Trasímaco enquanto personagens⁵¹, talvez haja mesmo uma intenção cômica desde a repetição da retórica de Sócrates utilizada primeiro contra Polemarco e depois contra Trasímaco até a insatisfatória ajuda de Clitofonte, haja vista que a inusitada entrada de Clitofonte (R. 340a-c) para “salvar” Trasímaco é peremptoriamente negada pelo próprio Trasímaco logo em seguida (R. 340c).

De toda essa quebra da narrativa o importante a se notar é que Trasímaco não desiste de sua posição, atravessando todo percurso do diálogo do Livro I defendendo sua afirmação inicial do que justo seria: τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. A sua expressão é relevante (R. 341a3-5):

ὥστε ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον δίκαιον λέγω, τὸ τοῦ κρείττονος ποιεῖν συμφέρον.

Da forma como desde o início eu dizia eu digo do justo, que é fazer o interesse do mais forte.

Para dar conta da condução feita por Sócrates à contradição que se substancia na incompatibilidade entre as afirmações de que os homens são falíveis e que justo é obedecer sempre aos governantes, Trasímaco elabora a pergunta retórica: “Mas como mais forte você crê que por mim é chamado aquele que erra quando ele erra?” (ἀλλὰ κρείττω με οἶει καλεῖν τὸν ἐξαμαρτάνοντα ὅταν ἐξαμαρτάνῃ;, R. 340c6), sobre a qual já falamos e que, por sinal, mostra que a dificuldade ainda permanece deslocada para o que é τοῦ κρείττονος e que a definição inicial permanece inalterada pela personagem.

Seria equivocado sugerir que Platão faz Trasímaco tomar a linha argumentativa de afirmar que o técnico só é técnico quando age em conformidade com sua arte como mera estratégia retórica desesperada, não só porque a afirmação de Trasímaco não é ilógica, como tentamos demonstrar anteriormente, não só porque a conclusão de que os instituidores de normas parecem agir nos seus interesses aparece na boca de Sócrates no *Teeteto*, como também já dissemos, mas ainda porque no *Político* Platão faz o Estrangeiro eleata argumentar de modo parecido, quando ele diz que a verdadeira arte política é aquela que sempre acerta, não precisando de leis, o que, fora de contexto, parece ser um estímulo ao ilegalismo.

Define o Estrangeiro (*Plt.* 300c-d):

Καὶ μὴν τὸν γε εἰδότα ἔφαμεν, τὸν ὄντως πολιτικόν, εἰ μεμνήμεθα, ποιήσῃ τῇ τέχνῃ πολλὰ εἰς τὴν αὐτοῦ πρᾶξιν τῶν γραμμάτων οὐδὲν φροντίζοντα, ὅποταν ἄλλ' αὐτῷ βελτίω δόξῃ παρὰ τὰ γεγραμμένα ὑφ' αὐτοῦ καὶ ἐπεσταλμένα ἀποδοῖσιν τισιν.

⁵¹ Cf. *The people of Plato*, de Nails para mais informações prosopográficas das personagens de Platão.

Aquele que é essencialmente político se inspirará na maioria dos casos unicamente em sua arte e **não se preocupará, de modo algum, com a lei escrita** se lhe parecer que um novo modo de agir valerá mais, na prática, do que as prescrições redigidas por ele e promulgadas para o tempo de sua ausência. (Grifo nosso).

Contudo, mais a frente o mesmo eleata evidencia que os termos “*aquele que é político*” (gr. τὸν ὄντως πολιτικόν) são uma expressão conceitual apenas e que os reais humanos precisam sim criar leis *tendo em vista a rota da verdadeira politeia* (gr. μεταθέοντας τὰ ἀληθεστάτης πολιτείας ἔχνη), também conceitual. Veja-se (*Plt.* 301d-e):

Νῦν δέ γε ὅποτε οὐκ ἔστι γινόμενος, ὡς δὴ φαμεν, ἐν ταῖς πόλεσι βασιλεὺς οἷος ἐν σμήνεσιν ἐμφύεται, τό τε σῶμα εὐθὺς καὶ τὴν ψυχὴν διαφέρων εἷς, δεῖ δὴ συνελθόντας συγγράμματα γράφειν, ὡς ἔοικεν, μεταθέοντας τὰ τῆς ἀληθεστάτης πολιτείας ἔχνη.

Entretanto, já que na realidade **as cidades não se assemelham a uma colmeia, produzindo reis reconhecidos como únicos por sua superioridade de corpo e de alma, é necessário**, ao que parece, **que os homens se reúnam e façam leis procurando seguir os traços da verdadeira Politeia**. (Grifo nosso).

Fica evidente que a afirmativa sustentada pelo Eleata de que *aquele que é verdadeiramente político não precisaria de leis* não conduz à conclusão de que em uma cidade real não seria necessário lei, porque há uma distancia entre o conceito ideal e a prática real. No mesmo sentido, a definição a que Trasímaco recorre é tal que “o mais forte” que não erra é expressão conceitual e tal expressão não deve conduzir à conclusão de que um governante real não erra.

No momento em que o governante erra, ele não está agindo conforme o que faz e define a atividade do mais forte. No caso da *República* Livro I quem inicia tentando trabalhar com conceitos que referenciam o não contingente em definições com pretensão a estabilidade atemporal é Trasímaco.

Trasímaco sustenta que seria universal a pressão das disputas de poder no sentido de constituir necessariamente a atividade política de sucesso e que concretiza governos de fato no sentido da busca pelo interesse próprio. Por isso Trasímaco não aceita a comparação de Sócrates entre a arte do governo e a arte da medicina, chegando a jocosamente responder a Sócrates chamando-o de infantil quando Sócrates faz esse tipo de comparação.

Para Trasímaco é a arte do pastoreio que implica na real analogia com a arte do governo, em que o artista cuida dos objetos da arte apenas com o fim próprio de obter ganho sobre esses objetos, o que transforma a arte política em uma eterna disputa de poder na qual a

busca pelo interesse próprio é o meio de chegar ao topo e a justiça dos governados um meio de se manter lá. Para Trasímaco, a questão é antropológica, por assim dizer. Eis sua conclusão (R. 344c):

οὕτως, ὃ Σώκρατες, καὶ ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν **ἰκανῶς γιγνομένη**, καὶ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, τὸ μὲν τοῦ κρείττονος συμφέρον τὸ δίκαιον **τυγχάνει ὄν**, τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ συμφέρον.

Assim sendo, Sócrates, mais vigorosa, mais livre e mais senhorial a injustiça é do que a justiça **se vir-a-ser suficientemente**, e como eu dizia desde o começo, o interesse do mais forte **por ocasião acaba sendo** o justo. O injusto é para si próprio vantajoso e também útil. (Grifo nosso).

O que está dado pela elaboração trina de Trasímaco é que (1) justo seria como chamam o ato do governado de acordo com o interesse do governo, que (2) a arte de governo seria a arte da busca do interesse próprio para a produção e manutenção da situação de fato de governança, pois sem ter a governança os atos de busca do interesse próprio são condenáveis pelo público, ao passo que, (3) tendo a governança, a busca desenfreada dos interesses próprios se torna, inclusive aos olhos dos outros, condição legítima de manutenção na posição de governo (R. 344b-c).

A síntese da posição exposta por Trasímaco de R. 338c a R. 344c é uma espécie de realismo político não relativo às relações internacionais, mas à própria lógica interna da *polis*. Essa visão culmina em uma atitude ética egoísta, baseada na *πλεονεξία*, que traduzimos como ambição desenfreada. É frente a essa dificuldade que Sócrates se põe, aí está o alvo do ἔλεγχος de Sócrates contra Trasímaco. O comportamento a que conduz a perspectiva de Trasímaco é mais alvo do que qualquer problema de lógica. Mesmo a proposta reformada pela alegoria do anel de Gíges no Livro II e que assombra as personagens que continuam debatendo até o fim do diálogo é uma continuação dessa perspectiva. Sócrates visa no Livro I mudar o comportamento que segue às conclusões da articulação da linguagem criada por Trasímaco.

2.5. Sócrates, o apologista da excelência: a racionalidade da justiça enquanto abdicação

O ἔλεγχος de Sócrates que segue a partir daí contra Trasímaco pode ser dividido em quatro etapas. Elas se dão após um breve interlúdio marcado pela tentativa de Trasímaco de sair de cena como se a conversa estivesse encerrada. O inusitado desse trecho de transição

marcado pela tentativa de Trasímaco de se afastar é que nesse momento ele é forçado a ficar após tanto louvar a tirania e a inclinação ética de se fazer o que quiser. Vejamos (R.344d):

ταῦτα εἰπὼν ὁ Θρασύμαχος ἐν νῶ εἶχεν ἀπιέναι, ὥσπερ βαλανεύς ἡμῶν καταντλήσας κατὰ τῶν ὧτων ἄθρόον καὶ πολὺν τὸν λόγον· οὐ μὴν εἴασάν γε αὐτὸν οἱ παρόντες, ἀλλ' ἠνάγκασαν ὑπομεῖναι τε καὶ παρασχεῖν τῶν εἰρημένων λόγον.

Isso dito, Trasímaco tinha em mente se afastar, como um empregado de casa de banhos que derrama água sobre nossos ouvidos ao lançar tamanho discurso. Os que estavam conosco, porém, não permitiram e o obrigaram a ficar, bem como a passar pelas questões relativas ao que foi dito.

Retido Trasímaco, Sócrates afirma que ainda não acha que a injustiça daria mais lucro do que a justiça, pedindo para que Trasímaco convença a ele e aos outros que eventualmente não foram convencidos de suas colocações (R. 345a-b).

Nesse ponto, Trasímaco se mostra claramente indisposto a continuar a conversa, perguntando se deveria convencer a Sócrates enfiando o discurso em sua *psykhê*. São esses os termos de Trasímaco (R. 345b):

καὶ πῶς, ἔφη, σὲ πείσω; εἰ γὰρ οἷς νυνδὴ ἔλεγον μὴ πέπεισαι, τί σοι ἔτι ποιήσω; ἢ εἰς τὴν ψυχὴν φέρων ἐνθῶ τὸν λόγον;

- E como, - disse, - convenco você? Se com o que agora eu disse você não se convenceu, que posso fazer por você? Pego o discurso e enfio na sua *psykhê*?

A curiosíssima cena se dá com Trasímaco sendo exatamente alvo dramaticamente dos termos da brincadeira de Polemarco contra Sócrates no início do Livro I. Trasímaco é impedido de sair por uma maioria, naturalmente mais forte e que se impõe. Trasímaco então reclama com Sócrates que não pode convencê-lo, se Sócrates não fora convencido por seu discurso, o que nos remete à fala de Polemarco sobre a impossibilidade de convencer quem não quer ouvir. Esse detalhe cênico da obra mostra que independente da disposição de espírito da personagem, a influência do poder e os limites da persuasão se aplica a todos, tendo efeito sobre Sócrates, sobre Trasímaco ou sobre qualquer um.

De fato, a força é suficiente para impedir o direito de ir e vir e de fato também só é possível persuadir quem está disposto à persuasão. Esses fatos narrativamente demonstrados complementam a função retórica de Sócrates contra Trasímaco no Livro I, o que envolverá a demonstração de que em uma sociedade na qual as pessoas agem como Trasímaco às convoca para agir os objetivos da *πλεονεξία* não são tão bem realizáveis quanto Trasímaco parece acreditar que seriam. Em uma sociedade na qual todos agem guiados pela *πλεονεξία*, qualquer um, inclusive Trasímaco, pode ser alvo da tirania da vontade alheia.

Com a obstrução de Trasímaco, Sócrates pode manter com ele o diálogo para usar sua retórica. Então ele mostra a falha pragmática da *πλεονεξία* se ela objetiva alcançar o fim que Trasímaco defende que ela cumpra.

2.5.1. A definição das técnicas em função da atividade e não da intenção do técnico

A partir daí Sócrates retoma a discussão sobre a definição das artes, a fim de mais uma vez discutir a técnica de governo para esclarecer a finalidade própria dessa técnica, substituindo a conclusão de Trasímaco de que a arte do governo se relaciona à busca do interesse próprio. Dessa forma, Sócrates leva a conversa na direção de distinguir os ganhos provenientes da atividade de cada arte e aquilo em razão do que cada arte se determina como tal (R. 345b-e).

Sócrates afirma que, em termos ditos “precisos” (mimetizando a exigência de rigor de Trasímaco em passo anterior da conversa), quando o pastor está de fato executando a arte de pastorear ele está sim voltado ao bem-estar da ovelha, ainda que tire outras vantagens disso, pois a arte é definida não pela vantagem que se retira em função da atividade, mas pela atividade, que no caso consiste no adequado cuidado e organização do rebanho de ovelhas. Do mesmo modo, a medicina não é definida pelo salário do médico, ainda que um médico cure visando mesmo o salário e não a cura.

Assim, a medicina enquanto arte propriamente dita visa à produção de saúde e apenas subsidiariamente ocasiona o recebimento de salário. Da mesma forma, a arquitetura visa à construção da casa e o recebimento de salário é apenas acessório. A arte do governo, por analogia, trata dos problemas da cidade e não do interesse próprio do governante, razão pela qual quem está no governo inclusive exigem salários. Então, finaliza Sócrates, é por isso que as pessoas do governo devem receber salários em dinheiro, em honras ou em castigo, no caso de recusarem participar do governo quando devem fazê-lo (R. 345e-347a).

Sócrates conclui que toda técnica produz o conveniente para o objeto da técnica e não para o autor da técnica, razão pela qual normalmente os técnicos exigem algo em troca quando executam suas técnicas que providenciam o conveniente para o objeto da arte, “o mais fraco” nessa relação. Reproduzamos essa conclusão de Sócrates (R. 346e-347a):

οὐκοῦν, ὃ Θρασύμαχε, τοῦτο ἤδη δῆλον, ὅτι οὐδεμία τέχνη οὐδὲ ἀρχὴ τὸ αὐτῆ ὠφέλιμον παρασκευάζει, ἀλλ', ὅπερ πάσαι ἐλέγομεν, τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ παρασκευάζει καὶ ἐπιτάττει, τὸ ἐκείνου συμφέρον ἢ ττονος ὄντος σκοποῦσα, ἀλλ' οὐ τὸ τοῦ κρείττονος. διὰ δὴ ταῦτα ἔγωγε, ὃ φίλε Θρασύμαχε, καὶ ἄρτι ἔλεγον μηδένα ἐθέλειν ἐκόντα ἄρχειν καὶ τὰ ἀλλότρια κακὰ μεταχειρίζεσθαι ἀνορθοῦντα, ἀλλὰ

μισθὸν αἰτεῖν, ὅτι ὁ μέλλων καλῶς τῇ τέχνῃ πράξειν οὐδέποτε αὐτῷ τὸ βέλτιστον πράττει οὐδ' ἐπιτάττει κατὰ τὴν τέχνην ἐπιτάττων, ἀλλὰ τῷ ἀρχομένῳ: ὧν δὴ ἔνεκα, ὡς ἔοικε, μισθὸν δεῖν ὑπάρχειν τοῖς μέλλουσιν ἐθελήσειν ἄρχειν, ἢ ἀργύριον ἢ τιμὴν, ἢ ζημίαν ἐὰν μὴ ἄρχῃ.

Então, Trasímaco, já está claro que nenhuma técnica, nem mesmo a de governo prepara o favorável para ela mesma, mas, como há muito dizíamos, (produz) o favorável ao governado (bem como o) prepara e prescreve. O conveniente de cada um dos mais fracos é o que ela persegue e não o do mais forte. Por isso que eu, amigo Trasímaco, também disse exatamente que, com livre escolha, ninguém almeja governar nem ser o restaurador que lida com os males dos outros, e por isso exige ganho salarial, eis que **o destinado a belamente praticar uma técnica nunca pratica o melhor para si mesmo** nem prescreve o melhor sobre a técnica que prescreve, mas ao que é governado por ela. Na conta disso, como parece, ganho salarial deve existir para os que estão destinados a ficar a disposição de governar, (um salário) ou em moeda, ou em honra, ou em dano se não governarem. (Grifo nosso).

Nesse ponto Gláucon intervém dizendo nunca ter ouvido falar desse tipo de pagamento com punição. Sócrates diz que os bons (gr. οἱ ἀγαθοὶ) não querem bens (gr. χρῆμα) nem honra (gr. τιμή) e como não querem receber salários para não serem vistos como mercenários, então precisam ser obrigados a governar. Do contrário os bons vão ao governo apenas porque sabem que o maior dos castigos é ser governado por alguém inferior (R. 347b-c).

Se existisse uma cidade de bons homens, diz Sócrates, poderia haver uma disputa para ver quem fica fora do poder. Como a atividade típica do governo é promover o bem-estar do subordinado, sustenta Sócrates, então de forma alguma ele concordaria que o justo é o vantajoso para o mais forte.

Enfim, Sócrates diz que essa questão fica para depois e que ele entende que muito mais importante é debater se a vida do homem injusto é ou não melhor do que a vida do homem justo (R.347c-e).

Nesse ponto Sócrates reestruturou a definição da técnica do governo para apontá-la como propriamente vinculada à finalidade de produzir a conveniência dos governados, mas isso não significa ainda que Trasímaco esteja errado em dizer que o justo é conveniente para o mais forte, nem que Trasímaco esteja errado quando diz que a vida daquele que busca a própria conveniência até a conquista da posição de governo (que para Trasímaco é o que define a vida do injusto) é a “mais vigorosa, mais livre e mais senhorial” do que a de qualquer outro.

Então, embora Sócrates diga que não concorda com a conclusão de Trasímaco de que justiça é o conveniente ao mais forte, ele diz que mais importante que aquilo seria debater a afirmação de Trasímaco de que o injusto é mais feliz que o justo, mudando o foco da discussão. São os termos (R. 348e):

τοῦτο μὲν οὖν ἔγωγε οὐδαμῆ συγχωρῶ Θρασυμάχῳ, ὡς τὸ δίκαιόν ἐστιν τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. ἀλλὰ τοῦτο μὲν δὴ καὶ εἰς αὐθις σκεψόμεθα: πολὺ δέ μοι δοκεῖ μείζον εἶναι ὃ νῦν λέγει Θρασύμαχος, τὸν τοῦ ἀδίκου βίον φάσκων εἶναι κρείττω ἢ τὸν τοῦ δικαίου. σὺ οὖν ποτέρως, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Γλαύκων, αἰρή; καὶ πότερον ἀληθεστέως δοκεῖ σοι λέγεσθαι;

Por isso então eu de modo nenhum faço coro com Trasímaco na conclusão de que justo é o conveniente ao mais forte. Mas a isso voltaremos depois para examinarmos. A mim parece ser muito maior o que agora diz Trasímaco: que a vida daquele que ele diz (ser) injusto é mais forte do que a do justo. Gláucon, que caminho, então, -disse eu, - você tomaria? E qual dos dois parece a você dizer o mais verdadeiro?

A essa altura já é com Gláucon que conversa Sócrates e Trasímaco permanece calado, só retornando ao diálogo quando Sócrates expressamente o chama de volta à conversa. Sócrates pergunta se Gláucon se convenceu de que o injusto tem uma vida melhor pela enumeração de coisas positivas que fizera Trasímaco, mas Gláucon diz que não está convencido do discurso de Trasímaco (R. 348a).

Sócrates então convoca Gláucon para ao mesmo tempo julgar e defender a causa da justiça, o que é no mínimo curioso, porque, pelo menos em termos jurídicos, pressupõe-se que o órgão julgador deva ser imparcial e que ele não tome parte como apologista de um dos lados antes da análise (R. 348a-c). Mas o que se deve observar é justamente que Sócrates não convoca a uma análise imparcial. A convocação de Sócrates é uma convocação à defesa valorativa da vida justa. A pretensão é de fato apologética, por motivos práticos que vão se delineando ao longo da defesa de Sócrates nos três próximos momentos de seu ἔλεγχος.

2.5.2. A retórica socrática e o silenciamento de Trasímaco: Justiça própria do sábio e bom

Após a demonstração de franco desinteresse em continuar na conversa por parte de Trasímaco e sua substituição por Gláucon, Sócrates o chama de volta para continuar a discussão. Inicialmente, Sócrates realiza um recomeço na conversa para dar início a sua refutação (R. 348b):

ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Θρασύμαχε, ἀπόκριναι ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς. τὴν τελέαν ἀδικίαν τελέας οὔσης δικαιοσύνης λυσιτελεστέραν φῆς εἶναι;

- Fale de fato, - disse eu, - Trasímaco, como distinguiu para nós no começo. Diz ser a perfeita injustiça mais útil do que é a mais perfeita justiça?

Sócrates pergunta se entre a justiça e a injustiça Trasímaco chama uma delas de excelência (gr. ἀρετή) e a outra chama de defeito (gr. κακία). Trasímaco diz que sim e que à injustiça chama excelência, porque ela dá melhores resultados e à justiça chama defeito. Sócrates então pergunta se Trasímaco acha que justiça é um defeito e Trasímaco responde que não, mas que ela é uma nobre ingenuidade (gr. γενναῖος εὐήθειαν) (R. 348c).

Sócrates questiona se Trasímaco chama injustiça de disposição malígina (gr. κακοήθειαν), mas Trasímaco diz que não, chama-a de discernimento para tomar boas decisões (gr. εὐβουλίαν). Seguindo essa linha, Sócrates questiona se parece a Trasímaco que os injustos são bons (gr. ἀγαθοί) e prudentes (gr. φρόνιμοί) e Trasímaco dá uma resposta condicionada, confirmando que sim apenas no caso daqueles que executam uma injustiça tão perfeita que os capacite a tomar cidades inteiras, mas não em caso de pequenos ladrões, como, diz Trasímaco, poderia achar Sócrates (R. 348d).

Sócrates diz que entendeu do que falava Trasímaco e anuncia a estranheza em relação à ousadia de tratar a injustiça como excelência e prudência (R. 348e-349a):

τοῦτο μὲν, ἔφην, οὐκ ἀγνοῶ ὃ βούλει λέγειν, ἀλλὰ τόδε ἐθαύμασα, εἰ ἐν ἀρετῆς καὶ σοφίας τιθεῖς μέρει τὴν ἀδικίαν, τὴν δὲ δικαιοσύνην ἐν τοῖς ἐναντίοις.

ἀλλὰ πάνυ οὕτω τίθημι.

τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, ἤδη στερεώτερον, ὃ ἐταῖρε, καὶ οὐκέτι ῥάδιον ἔχειν ὅτι τις εἶπη. εἰ γὰρ λυσιτελεῖν μὲν τὴν ἀδικίαν ἐτίθεσο, κακίαν μέντοι ἢ αἰσχρὸν αὐτὸ ὁμολόγεις εἶναι ὥσπερ ἄλλοι τινές, εἴχομεν ἂν τι λέγειν κατὰ τὰ νομιζόμενα λέγοντες: νῦν δὲ δῆλος εἶ ὅτι φήσεις αὐτὸ καὶ καλὸν καὶ ἰσχυρὸν εἶναι καὶ τᾶλλα αὐτῷ πάντα προσθήσεις ἃ ἡμεῖς τῷ δικαίῳ προσετίθεμεν, ἐπειδὴ γε καὶ ἐν ἀρετῇ αὐτὸ καὶ σοφία ἐτόλμησας θεῖναι.

- Acerca disso, - disse eu - não ignoro o que quer dizer, mas me surpreendeu que determinasse a injustiça como parte da sabedoria e da excelência, e a justiça como o contrário.

- Mas é assim mesmo que determino.

- Essa posição, - disse eu, - de agora é mais áspera, companheiro, e não mais será fácil ter o que falar. Se você tivesse determinado que a injustiça fosse vantajosa, entretanto que fosse um defeito ou vergonhosa apesar de ser vantajosa, como fazem alguns outros, poderíamos sustentar um dizer como os discursos que costumam fazer. Agora está claro que você diz que ela é bela, forte e que coloca nela todas as outras coisas que nós colocamos na justiça, já que se aventurou a estabelecê-la como excelência e sabedoria.

A colocação de Sócrates expõe que a posição de Trasímaco já para aquela época é incomum e ousada⁵², mas a ousadia não implica em erro. Por sua vez, a tentativa de desmontar essa convicção de vocação prática por parte de Sócrates no momento seguinte é claramente retórica e conduz Trasímaco ao ridículo por um jogo de palavras e manipulação de exemplos até fazer Trasímaco concluir que o justo é próprio do bom (gr. ἀγαθός) e do sábio (gr. σοφός), enquanto o injusto é próprio do deseducado (gr. ἀμαθής) e do defeituoso (gr. κακός) (R. 349c-350d).

O *reductio ad absurdum* é resultado de elaboração retórica, revelando que Sócrates tem domínio dessa arte. Sócrates faz uma longa comparação entre as dicotomias justiça/injustiça e músico/não-músico para chegar a esse resultado. Cabe destacar que a esse momento Sócrates diz que Trasímaco ia concordando com dificuldade e que Trasímaco reclamava da imposição de Sócrates a um regime argumentativo que impede Trasímaco de proferir os discursos da maneira que deseja (R. 350c-e). Veja:

ὁ δὲ Θρασύμαχος ὡμολόγησε μὲν πάντα ταῦτα, οὐχ ὡς ἐγὼ νῦν ῥαδίως λέγω, ἀλλ' ἐλκόμενος καὶ μόγις, μετὰ ἰδρωτὸς θαυμαστοῦ ὅσου, ἅτε καὶ θέρους ὄντος—τότε καὶ εἶδον ἐγὼ, πρότερον δὲ οὐπω, Θρασύμαχον ἐρυθριῶντα— ἐπειδὴ δὲ οὖν διωμολογησάμεθα τὴν δικαιοσύνην ἀρετὴν εἶναι καὶ σοφίαν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν τε καὶ ἀμαθίαν, εἶεν, ἦν δ' ἐγὼ, τοῦτο μὲν ἡμῖν οὕτω κείσθω, ἔφαμεν δὲ δὴ καὶ ἰσχυρὸν εἶναι τὴν ἀδικίαν. ἦ οὐ μέμνησαι, ὦ Θρασύμαχε;

μέμνημαι, ἔφη: ἀλλ' ἔμοιγε οὐδὲ ἂν νῦν λέγεις ἀρέσκει, καὶ ἔχω περὶ αὐτῶν λέγειν. εἰ οὖν λέγοιμι, εὔ οἶδ' ὅτι μέμνημαι, ἔφη: ἀλλ' ἔμοιγε οὐδὲ ἂν νῦν λέγεις ἀρέσκει, καὶ ἔχω περὶ αὐτῶν λέγειν. εἰ οὖν λέγοιμι, εὔ οἶδ' ὅτι δημηγορεῖν ἄν με φαίης. ἦ οὖν ἔα με εἰπεῖν ὅσα βούλομαι, ἦ, εἰ βούλει ἐρωτᾶν, ἐρώτα: ἐγὼ δὲ σοι, ὥσπερ ταῖς γραυσὶν ταῖς τοῦς μύθους λεγούσας, 'εἶεν' ἐρῶ καὶ κατανεύσομαι καὶ ἀνανεύσομαι.

μηδαμῶς, ἦν δ' ἐγὼ, παρά γε τὴν σαντοῦ δόξαν.

ὥστε σοί, ἔφη, ἀρέσκειν, ἐπειδήπερ οὐκ ἔἴς λέγειν. καίτοι τί ἄλλο βούλει;

οὐδὲν μὰ Δία, ἦν δ' ἐγὼ, ἀλλ' εἴπερ τοῦτο ποιήσεις, ποίει: ἐγὼ δὲ ἐρωτήσω.

Trasímaco homologou tudo isso, não facilmente como eu agora estou contando, mas depois que arrastado e trabalhosamente, com suor em quantidade maravilhosa, já que é verão. Nessa hora eu vi pela primeira vez o que nunca tinha visto, Trasímaco ficando corado. Portanto, concordamos que justiça é excelência e sabedoria e que

⁵² Em relação à estranheza da situação, cabe-nos destacar que no *Protágoras* (Prot. 323a-b) a personagem homônima diz que quando se trata de justiça mesmo que o indivíduo seja injusto, se ele confessar isso publicamente as pessoas classificarão essa sinceridade de loucura. Aparentemente, a defesa que Trasímaco faz é realmente contra o que o senso comum daquela época esperaria, pelo menos enquanto uma declaração pública. Talvez por isso o Livro II da *República* comece com a tentativa de resgatar a visão de Trasímaco com o adicional de que o injusto normalmente oculta que é injusto, preocupação que não aparece no Livro I na posição de Trasímaco.

injustiça é defeito bem como ignorância. - Pois bem, - eu disse, - isso ficou insepulto: falávamos também que a injustiça é forte. Ou não recorda, Trasímaco?

-Recordo, - disse, - mas a mim o que diz agora ainda não é consenso e ainda tenho o que dizer sobre isso. Mas se eu dissesse, bem sei que declararia que isso seria um falar populista como os que fazem na Ágora. Ah! Então ou me é permitido falar do mesmo modo que eu quero, ou, se quer perguntar, pergunta e eu direi para ti “que assim seja”, como para as velhas que contam mitos. Também concordarei e balançarei a cabeça.

- De modo nenhum! - Disse eu, - a não ser que essa seja sua própria opinião.

- Consequentemente, a ti, - disse ele, - ei de fazer essa concessão, já que não me deixa falar. E que outra coisa mais você quer?

- Nada, por Zeus! - Disse eu, - mas se realmente é isso que vai fazer, faça. Eu interrogarei.

A narrativa de Sócrates nos mostra um ponto importante. Sócrates diz que Trasímaco concordou com tudo isso, mas que sempre essa concordância não se deu da maneira fácil como ele relata. É prudente notar que em seguida Trasímaco reclama de uma proibição que não está no texto a não ser por essa menção. A proibição consiste no veto contra Trasímaco dele falar da maneira que ele quiser. Considerada a narrativa em primeira pessoa, essas opções mostram os efeitos da constrição de Trasímaco não só na cena, impedido de ir embora, mas também na narrativa da discussão propriamente dita, impedido de falar como deseja, sendo capturado pelo sistema de curtas perguntas e respostas de Sócrates.

O primeiro passo do convencimento de Sócrates em relação às benesses da justiça é marcado textualmente por essas ambiguidades, que levam à dúvida em relação ao que o autor quis expressar com elas. De nossa parte basta marcá-las para demonstrar que esse primeiro passo da retórica de Sócrates a favor da justiça mostra que Trasímaco, que tanto louva a tirania como libertadora, passa essa parte do texto reclamando das constrições que recebe, desde o impedimento de sair de cena até o impedimento retórico que alega sofrer ao seu modo de expressão.

Se a *reductio ad absurdum* de Sócrates nesse trecho é mais retórica do que lógica, a cena que envolve o diálogo em que ela está inserida demonstra a Trasímaco (e principalmente ao leitor) que qualquer um pode ser alvo dos jogos retóricos aos quais Trasímaco tanto se julgava imune no início do diálogo. Não é possível com certeza dizer o que pensava o autor da *República* ao escrever o trecho, mas a marcação textual de que Trasímaco se sentia alvo da de constrições não deve ser negligenciada, até porque o comportamento socrático de impedir

os longos discursos dos que debatem com ele e de submeter no *discurso curto* (gr. βραχυλογία) à necessidade de um jogo de perguntas e respostas não é exclusividade da *República*⁵³. A partir de então, Trasímaco não mais debaterá e apenas responderá, servindo, agora sim, de anteparo para que Sócrates ponha suas questões como bem entender.

2.5.3. A potencialidade não plena da injustiça

Como é de se perceber pelo último trecho citado (R. 350c-e), Sócrates passará a discutir a afirmação de Trasímaco de que a injustiça é forte (gr. ισχυρός). Esse é o centro da axiologia do discurso de Trasímaco. É por acreditar que a injustiça promove o crescimento do indivíduo que melhor a utiliza que Trasímaco é um defensor da vida injusta, quando ela é suficientemente injusta, pois, segundo seu discurso, injustiça se resume à busca desenfreada do bem próprio em força suficiente que deve culminar no auge ao estabelecimento de si mesmo na condição de governante.

A demonstração de Sócrates que seguirá dessa vez não será tão marcada pela erística. Não só isso, os apontamentos narrativos de que Trasímaco concordava apenas com dificuldade desaparecem. A marcação inicial desse trecho faz referência ao que acabara de ser debatido no trecho anterior, pois Sócrates diz que, uma vez demonstrado que injustiça é ignorância, fácil será compreender que ela não é mais forte do que justiça. Essa marcação poderia nos soar bastante insuficiente, porém Sócrates ressalta que não quer uma demonstração tão simples quanto essa e então começa a fazer de fato a demonstração central do problema da convicção de Trasímaco. Esse início se dá nos seguintes termos (R. 350e-351b):

τοῦτο τοίνυν ἐρωτῶ, ὅπερ ἄρτι, ἵνα καὶ ἐξῆς διασκεψώμεθα τὸν λόγον, ὁποῖόν τι τυγχάνει ὄν δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν. ἐλέχθη γάρ που ὅτι καὶ δυνατότερον καὶ ισχυρότερον εἶη ἀδικία δικαιοσύνης: νῦν δέ γ', ἔφην, εἴπερ σοφία τε καὶ ἀρετὴ ἐστὶν δικαιοσύνη, ῥαδίως οἶμαι φανήσεται καὶ ισχυρότερον ἀδικίας, ἐπειδήπερ ἐστὶν ἀμαθία ἢ ἀδικία— οὐδεὶς ἂν ἔτι τοῦτο ἀγνοήσειεν—ἀλλ' οὐ τι οὕτως ἀπλῶς, ὃ Θρασύμαχε, ἔγωγε ἐπιθυμῶ, ἀλλὰ τῆδέ πη σκέψασθαι: πόλιν φαίης ἂν ἄδικον εἶναι

⁵³ Daniel R. N. Lopes (2014) em seu ensaio introdutório que acompanha a tradução do *Górgias*, comenta fartamente o tom cômico da utilização por parte de Sócrates da restrição ao discurso longo contra Polo e como a figura de Sócrates, preocupada com as convicções morais de seu tempo aparece para o senso comum de sua época como um cômico. Assim como Cálicles no caso do *Górgias*, Trasímaco representa os sábios em oposição a um “tolo” Sócrates, um homem que defende que fazer injustiças é pior do que sofrê-las. A submissão de Trasímaco à retórica de Sócrates é também um questionamento da sua sabedoria pretenciosa de Trasímaco, inclusive nas artes retóricas. Se Trasímaco cai nesse tipo de jogo retórico, talvez a convicção que ele porta sobre a justiça seja tão demolível quanto seu poder retórico apresentado na primeira parte da discussão.

καὶ ἄλλας πόλεις ἐπιχειρεῖν δουλοῦσθαι ἀδίκως καὶ καταδεδουλωῦσθαι, πολλὰς δὲ καὶ ὑφ' ἑαυτῆ ἔχειν δουλωσαμένην;

πῶς γὰρ οὐκ; ἔφη. καὶ τοῦτό γε ἡ ἀρίστη μάλιστα ποιήσει καὶ τελεώτατα οὐσα ἄδικος.

- Dessa maneira, eu pergunto exatamente a mesma coisa que naquele momento e sobre aquele assunto que tínhamos quando dialogávamos (anteriormente), ou seja: que tipo de relação por acaso tem a justiça com a injustiça. Pois foi dito em algum lugar que seria a injustiça mais potente e mais forte do que a justiça. Agora, - disse eu, - se realmente sábia e excelente é a justiça, de modo claro, me parece, se manifestaria também como mais forte do que a injustiça, uma vez que é ignorância e erro. Nem uma pessoa sequer poderia ainda não ter isso em mente. Esse jeito seria um caminho, Trasímaco. Eu quero, porém, examinar desse modo: você afirmaria que a cidade injusta é a que vem a por a mão sobre as outras cidades e que escraviza de modo injusto e vem a manter sob escravidão bem como a que veio a ter muitas escravizadas.

- Como não? - Disse. - E isso a mais excelente, que é injusta, também fará mais perfeitamente.

Esse momento da conversa é semelhante ao final da conversa de Sócrates com Polemarco em que Sócrates diz que o modo de pensar que Polemarco até então defendia era próprio de pessoas como Perdicas, Xérxes ou Ismêneas de Tebas (R. 336a). A considerar essa relação, é possível dizer que, ao menos na interpretação de Sócrates da fala de Polemarco, ela se aproxima da fala de Trasímaco enquanto louvor à atitude expansionista e tirânica de governantes como esses.

Pela fala de Sócrates naquele trecho, é como se a visão de Polemarco fosse um protótipo da visão de um tirano que agrada aos cortesãos internos e partidários no exterior (fazendo bem aos amigos) enquanto causa prejuízos a todos os que não homologam suas vontades, tornando-se adversários (gr. ἐχθρός). É possível que Trasímaco seja representado na casa de Polemarco justamente como um educador que conduz às convicções que Sócrates interpretou como próximas às de pessoas como Xérxes.

Esse, portanto, é o momento do Livro I em que Sócrates tentará mostrar de uma só vez que o rumo militarista do raciocínio de Polemarco e a convicção *pleonéxica* de Trasímaco, que, por sua vez, parece um desdobramento consciente do militarismo de Polemarco, são ambas problemáticas do ponto de vista da eficiência na busca dos resultados finais dos próprios raciocínios.

A convicção de Trasímaco é relacionada em primeiro momento à política interna da *polis*, mas também relacionada ao campo militar e ao conflito de relações exteriores no governo da *polis*, pois emerge do seu discurso que a mais forte *polis* toma as outras *polis* e as governa, premiando os que se submetem e punindo os que são adversários, do mesmo modo que o mais forte político vence os adversários e estabelece a constituição que o convém, punindo os inimigos e premiando os seus apoiadores.

Há certo continuísmo entre o discurso de Polemarco e o de Trasímaco. Mas Trasímaco avança um passo além na medida em que ele sai da esfera da análise de fato e conscientemente atribui um valor a determinadas condutas humanas que se relacionam ao domínio do mais forte. Esse domínio é positivamente avaliado por Trasímaco, enquanto a submissão às normas do dominante é negativamente avaliada por ele como atitude do espírito fraco.

O problema do discurso de Trasímaco, diga-se mais uma vez, não se resume a uma soma de equívocos lógicos, mas sim à sua vocação de incentivo ao comportamento *pleonéxico* e tirânico. Nesse trecho do diálogo Sócrates tentará demonstrar que tal comportamento não é pragmaticamente tão perfeito quanto Trasímaco tentou afirmar.

Em poucas linhas Sócrates é capaz de contundentemente demonstrar seu ponto: o comportamento baseado na convicção *pleonéxica* que Trasímaco louva não funciona bem se percebermos o fato de que o homem vive em grupo humano (gr. ἔθνος) e que ele depende das pessoas que fatalmente ferirá caso se comporte procurando satisfazer as próprias necessidades o tempo todo. Em relação ao Polemarco, Sócrates conseguiu convencê-lo de que não é um dever do homem excelente causar danos a quem quer que seja, mas esse discurso de Sócrates evidentemente não persuadiria alguém como Trasímaco, razão pela qual a análise pragmática se torna necessária. O início do trecho onde Sócrates sustenta isso é o seguinte (*R.* 351c-e):

εὖ γε σὺ ποιῶν: ἀλλὰ δὴ καὶ τόδε μοι χάρισαι καὶ λέγε: δοκεῖς ἂν ἢ πόλιν ἢ στρατόπεδον ἢ ληστὰς ἢ κλέπτας ἢ ἄλλο τι ἔθνος, ὅσα κοινῇ ἐπὶ τι ἔρχεται ἀδίκως, πρᾶξαι ἂν τι δύνασθαι, εἰ ἀδικοῖεν ἀλλήλους;

οὐ δῆτα, ἦ δ' ὅς.

τί δ' εἰ μὴ ἀδικοῖεν; οὐ μᾶλλον;

πάνυ γε.

στάσεις γάρ που, ὦ Θρασύμαχε, ἢ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἢ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν; ἦ γάρ;

Você está agindo bem. Mas me faça também essa caridade e diga: acharia que a cidade ou o acampamento militar ou os piratas ou os ladrões ou algum outro grupo

humano, que como sociedade vai em direção de algo de modo injusto, poderia passar por isso e ser potente se injustiçassem uns aos outros?

- Certamente não, - disse ele.

- Se não se injustiçassem? Não teriam mais?

- Perfeitamente.

- Pois em qualquer lugar, Trasímaco, a injustiça causa dissidências, bem como providencia ódio e brigas de uns contra os outros. E a justiça provoca concordância e amizade, ou não?

A pretensão de Sócrates é não só mostrar os efeitos sociais da injustiça, mas também, através de uma analogia, propor que, no nível individual, se o ser humano é injusto ele deve provocar divisão interna, uma revolta interna (gr. *στασιάζειν*) e provocar divergências em si mesmo (gr. *διαφέρεσθαι*), se tornando incapaz de agir com a potência que lhe é própria (*R.* 351e-252a).

Enfim, Sócrates encerra essa etapa da conversa agradecendo a Trasímaco pelo fato de ter se tornado tão dócil na conversa, fazendo uma síntese da conclusão daquele momento e anuncia o último exame que irá fazer no Livro I. Esse exame será necessário, segundo ele, porque o tema se refere ao importante tema de como levaremos nossas vidas. O longo trecho merece transcrição direta e é a parte do Livro I que deixa mais claro que o tema debatido ali até esse momento tem importância para a personagem por causa de sua vocação ética (*R.* 352b-d):

ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὰ λοιπὰ μοι τῆς ἐστιάσεως ἀποπλήρωσον ἀποκρινόμενος ὥσπερ καὶ νῦν. ὅτι μὲν γὰρ καὶ σοφώτεροι καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι πράττειν οἱ δίκαιοι φαίνονται, οἱ δὲ ἄδικοι οὐδὲ πράττειν μετ' ἀλλήλων οἴοί τε—ἀλλὰ δὴ καὶ οὓς φαμεν ἐρρωμένως πρόποτέ τι μετ' ἀλλήλων κοινῇ πράξαι ἀδίκους ὄντας, τοῦτο οὐ παντάπασιν ἀληθὲς λέγομεν: οὐ γὰρ ἂν ἀπείχοντο ἀλλήλων κομιδῇ ὄντες ἄδικοι, ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἐνῆν τις αὐτοῖς δικαιοσύνη, ἣ αὐτοὺς ἐποίει μήτι καὶ ἀλλήλους γε καὶ ἐφ' οὓς ἦσαν ἅμα ἀδικεῖν, δι' ἣν ἔπραξαν ἅ ἔπραξαν, ὥρμησαν δὲ ἐπὶ τὰ ἄδικα ἀδικία ἡμιμόχθηροι ὄντες, ἐπεὶ οἱ γε παμπόνηροι καὶ τελέως ἄδικοι τελέως εἰσὶ καὶ πράττειν ἀδύνατοι—ταῦτα μὲν οὖν ὅτι οὕτως ἔχει μανθάνω, ἀλλ' οὐχ ὡς σὺ τὸ πρῶτον ἐτίθεσο: εἰ δὲ καὶ ἄμεινον ζῶσιν οἱ δίκαιοι τῶν ἀδίκων καὶ εὐδαιμονέστεροί εἰσιν, ὅπερ τὸ ὕστερον προυθέμεθα σκέψασθαι, σκεπτέον. φαίνονται μὲν οὖν καὶ νῦν, ὡς γέ μοι δοκεῖ, ἐξ ὧν εἰρήκαμεν: ὅμως δ' ἔτι βέλτιον σκεπτέον. **οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρὴ ζῆν.**

- Vá de fato, - disse eu, - e preencha-me com o restante do banquete respondendo como fez até agora. Revelamos que os mais sábios, os melhores e os mais poderosos no agir são os justos. Os injustos nada vêm a praticar estando uns com os outros.

Mas se também dissemos que aqueles que já alguma vieram a realizar algo poderoso em sociedade uns com os outros são totalmente injustos, não dissemos nisso o verdadeiro, pois não poderiam ter se mantido juntos sendo injustos. Pelo contrário, é claro que eles foram unidos a alguma justiça que os fazia pelo menos não agirem com injustiça uns contra os outros. Assim, praticaram o que praticaram fazendo injustamente algumas injustiças, sendo meio-vilões, eis que os totalmente ruins, perfeitamente injustos também são incapazes de agir perfeitamente. Entendo, então, que desse modo isso se sustenta e não como você determinou primeiramente. E se vivem os justos melhor do que os injustos e se são mais felizes, é isso que estabelecemos isso para pesquisar e isso deve ser considerado. Então, como me parece do que dissemos, as coisas manifestaram-se assim até agora. Mesmo assim, ainda isso deve ser considerado melhor. **Pois não é sobre uma matéria qualquer que é o discurso, mas sobre em que sentido se deve viver.** (grifo nosso).

Com esse discurso Sócrates está defendendo que a máxima injustiça não poderia jamais conduzir à vida maximamente “vigorosa, mais livre e mais senhorial”, pois mesmo grupos que se conduzem pela ambição desenfreada (gr. *πλεονεξία*), como piratas, não podem apenas negligenciar os interesses alheios, já que entre eles a injustiça faz faccionar (gr. *στασιάζω*) e desunir (gr. *διαφέρεσθαι*) os homens (*R.* 352a2).

É interessante notar como esse trecho do discurso de Sócrates se adequa ao discurso de Protágoras sobre a justiça no diálogo homônimo (trecho iniciado em *Prot.* 320c-d). Invocando o mito de Prometeu e Epimeteu, Protágoras àquela altura sustentou que os humanos destituídos de habilidades de sobrevivência por causa de um equívoco de Epimeteu não conseguiam sobreviver e nem podiam se unir já que não detinham a arte política. Para a salvação humana, Zeus mandou Hermes instaurar o senso de justiça e a vergonha, fazendo com que os homens passassem a se unir a partir da existência de laços de amizade.

O diagnóstico sobre o problema da injustiça para a coesão social no caso de Protágoras⁵⁴ no *Protágoras* e de Sócrates na *República* se não são exatamente iguais são muito próximos. No caso de Protágoras, o papel dos sábios é ensinar e direcionar os homens para suas excelências (gr. *ἀρεταί*).

Segundo Elaine Christina de Souza, a partir de uma leitura que interliga a figura de Protágoras através das fontes em que ele é mencionado, sobretudo, se utilizando ela do *Teeteto* e do *Protágoras*, o sofista defenderia que todos podem ser virtuosos, de modo que no

⁵⁴ O Protágoras personagem da obra platônica não é exatamente o Protágoras histórico, embora seja plausível especular que a personagem se assemelha ao Protágoras histórico, pois é no Protágoras histórico que os escritos platônicos foram inspirados. Para mais de nossa posição em relação ao uso mimético de figuras históricas na obra de Platão, cf. capítulo I.

escopo da política vigoraria não a competência técnica, mas a competência do *logos*, igualitária em relação a todos os homens.

Assim, seria função dos sofistas educar para o que de fato parece melhor, estando subentendido na concepção protagórica a possibilidade de mudança. Se o discurso forte a que se refere a *Arte da Erística* (DK. 80b6) é o discurso da maioria⁵⁵, então a transformação do discurso fraco (minoritário) em forte (majoritário) não tem qualquer relação com a ideia de que seria permitido reverter os valores com base no senso de que não há verdade objetiva, mas sim a abertura democrática para a reversão de consciências hegemônicas prejudiciais à cidade, para que na mudança das consciências ocorra o melhoramento da cidade (SOUZA, 2010, p. 132-133).

O Sócrates da *República*, por sua vez, está justamente usando sua capacidade discursiva para mudar a consciência dos ouvintes em relação a qual é a melhor vida a ser seguida, tentando convencer os ouvintes de que a justiça é uma excelência e que ela deve ser almejada como algo a se procurar para viver a vida bem.

O Sócrates da *República* não só usa o argumento sobre a justiça constante no diálogo *Protágoras*, mas de fato age nos moldes daquilo que Protágoras assume como função do sábio (*Prot.* 318e-319a): incentivar os cidadãos ao comportamento excelente, ao ensiná-los a bem deliberar (gr. εὐβουλία) e esse será o assunto do último ponto de Sócrates a favor da justiça no Livro I da *República*. Sócrates apresentará a justiça como uma excelência que, como tal, garante a boa deliberação e, por consequência, a vida feliz.

2.5.4. O justo como mais feliz: tarefa própria, excelência e felicidade

Nessa última parte do Livro I Sócrates pauta o justo pela relação com o conceito de ἀρετή e o adjetivo ἀγαστός, retomando as questões que aproximam a justiça pela sua

⁵⁵ Essa definição, que, segundo a autora, é dada por Gilbert Romeyer-Dherbey em *Les Les Sophistes: Que sais-je?*, é bem diferente da explicação que emerge da representação de Aristófanes em *As Nuvens* (Nu. 880-1000), obra na qual o “discurso fraco” significa o discurso injusto e transformar o “discurso fraco” em “discurso forte” significa fazer parecer justo o que de fato é injusto. Não se pode perder de vista a função cômica da peça de Aristófanes e que uma possível significação “errada” na obra de Aristófanes para os termos “discurso forte” e “discurso fraco” pode configurar justamente o ἄτοπος inesperado que causa o riso. Ademais, chama atenção que Aristófanes apresente Sócrates como um proponente da possibilidade de transformar um “discurso fraco” em “discurso forte”, a indicar uma possível relação de continuidade entre Sócrates e Protágoras que é normalmente impensável, sobretudo a partir de determinada leitura da obra platônica de separação diametral entre filosofia e sofisma. Mas essa diferença não parece tão grande se considerada a respeitabilidade com que Protágoras é apresentado no *Protágoras*, comparável à respeitabilidade com a qual Parmênides aparece no *Parmênides*. Se não resta dúvida sobre o fato de que o autor dos *Diálogos* marca bem a sua diferenciação em relação a outras correntes e pensadores, mais cautelosos devemos ser em relação a leituras que extremam dicotomias entre o Sócrates de Platão junto à filosofia Platônica de um lado e de outro as outras personagens e correntes que são alvo de crítica e comentário na obra de Platão.

característica de excelência humana da conclusão de que ela é uma geradora do bem viver. Essas relações foram antevistas desde o final da discussão com Polemarco.

Entretanto, no final do Livro I como reconhece Sócrates que o termo justiça não foi definido, isso o obriga à conclusão de que não poderia dizer se ela é de fato uma excelência humana e o diálogo acaba aporético nesse Livro I (R. 353e-354b). Agora, concentremo-nos no trecho que precede à conclusão aporética.

No início desse trecho Sócrates retoma o tema da discussão que empenhou contra Polemarco (R. 335b), utilizando-se da figura do cavalo e sua excência. Nesse momento Sócrates tem a intenção de estabelecer uma relação conceitual entre tarefa própria, excelência e escolha adequada, que configura a boa deliberação. Veja-se (R. 352d-353a):

σκόπει δὴ, ἔφη.

σκοπῶ, ἦν δ' ἐγώ. καί μοι λέγε: δοκεῖ τί σοι εἶναι ἵππου ἔργον;

ἔμοιγε.

ἄρ' οὖν τοῦτο ἂν θεῖς καὶ ἵππου καὶ ἄλλου ὄτουοῦν ἔργον, ὃ ἂν ἢ μόνῳ ἐκείνῳ ποιῆ τις ἢ ἄριστα;

οὐ μανθάνω, ἔφη.

ἀλλ' ὧδε: ἔσθ' ὅτῳ ἂν ἄλλῳ ἴδοις ἢ ὀφθαλμοῖς;

οὐ δῆτα.

τί δέ; ἀκούσῃς ἄλλῳ ἢ ὤσιν;

οὐδαμῶς.

οὐκοῦν δικαίως ἂν ταῦτα τούτων φαμὲν ἔργα εἶναι;

πάνυ γε.

τί δέ; μαχαίρα ἂν ἀμπέλου κληῖμα ἀποτέμοις καὶ σμίλη καὶ ἄλλοις πολλοῖς;

πῶς γὰρ οὐ;

ἀλλ' οὐδενί γ' ἂν οἶμαι οὕτω καλῶς ὡς δρεπάνῳ τῷ ἐπὶ τούτῳ ἐργασθέντι.

ἀληθῆ.

ἄρ' οὖν οὐ τοῦτο τούτου ἔργον θήσομεν;

θήσομεν μὲν οὖν.

νῦν δὴ οἶμαι ἄμεινον ἂν μάθοις ὃ ἄρτι ἠρώτων, πυνθανόμενος εἰ οὐ τοῦτο ἐκάστου εἶη ἔργον ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται.

- Examine mesmo (o discurso), disse.

- Examino, - disse eu, - e diga para mim: a você parece haver uma tarefa para o calavo?
- A mim de fato.
- Acaso então determinaria como tarefa do cavalo ou de qualquer outra coisa, aquilo que só a ele seria cabível fazer ou que apenas com algo desse tipo se pode fazer do melhor modo?
- Não entendo, - disse.
- Mas e dessa maneira: você poderia ter outra coisa para enxergar além dos olhos?
- Certamente não.
- E então? Escutaria com outra coisa além dos ouvidos?
- De modo nenhum.
- Portanto, justamente diremos serem essas as tarefas dessas coisas?
- De fato, sem dúvida.
- E então? Com um facão, você poderia cortar um pedaço da videira, bem como com uma faca e muitas outras coisas?
- Pois como não?
- Mas me parecer que nenhuma delas poderia ser bela como uma foice para fazer isso.
- Verdade.
- Acaso, então, não determinaremos a isso como a tarefa dela?
- Determinaremos então.
- Creio que agora você entenderia melhor, já que entendeu ao ser questionado se não é a tarefa de cada coisa aquilo que é realizado somente por essa coisa ou por ela é feito mais belamente do que por outras.

É como se Sócrates estivesse identificando um τέλος para cada objeto e esse τέλος fosse relativo à melhor utilidade do objeto, para a qual corresponde uma excelência. Continua o texto (R. 353b):

εἶεν, ἦν δ' ἐγώ. οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἐκάστῳ ὅπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται; ἴωμεν δὲ ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν: ὀφθαλμῶν, φαμέν, ἔστι τι ἔργον; ἔστιν.
 ἄρ' οὖν καὶ ἀρετὴ ὀφθαλμῶν ἔστιν;
 καὶ ἀρετὴ.

- Pois bem, - disse eu. - Então também não parece a você que há uma excelência para cada tarefa que alguém determina? Podemos ir lá para trás (nesse trecho): dissemos que dos olhos há uma tarefa?

- Há.

- Então há uma excelência dos olhos?

- Também uma excelência.

Sócrates questiona a Trasímaco se é pela excelência (gr. ἀρετῆ) que algo realiza bem a sua tarefa (gr. εὖ ἐργάζεται), enquanto pelo defeito (gr. κακία) realiza de modo ruim (gr. κακῶς), obtendo concordância dele (R. 353c). A essa altura Sócrates está reunindo no seu discurso as concepções de ἀγαστός. Sócrates usa o termo com conotação de advérbio de adequação finalística ou utilitária (o que é bom para fazer, o que faz bem) e adjetivação do substantivo que se liga a uma atitude prático-comportamental (é bom ou faz bem aquele que usa o item bom para fazer, ou o item que faz bem algo). Por exemplo, se a foice corta bem a videira, então a foice é boa para cortar a videira, por isso, seria certo afirmar que a foice é o objeto excelente para essa finalidade. Por sua vez, o humano que tiver como finalidade o corte da videira deve buscar uma foice para essa tarefa que lhe é própria e a mais excelente dentre as foices, agindo bem ou de maneira boa.

Desse modo, sendo a foice em questão prático-utilitária a melhor opção para a tarefa de cortar a videira, então é boa a ação que escolhe a foice (e a mais excelente entre elas) para cortar a videira, bem como é boa a ação que cuida da foice para a preservação dessa excelência. Há uma excelência do objeto em relação a uma finalidade e o comportamento de buscar a prática com o objeto excelente é a atitude adequada. Ética.

Essa adequação entre Ser-excelente e Deve-ser humano reflete na busca de Sócrates pelo melhor (gr. βέλτιστον) enquanto causa (que vimos no *Fédon* no Capítulo I). Isso na *República* culminará no discurso dos livros centrais, em que ocorre o filósofo deve executar uma ascese até a Ideia de Bem (gr. τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν) (R. 508e)⁵⁶.

⁵⁶ A divisão entre Ser e Dever-Ser é usada na ontologia e na epistemologia do direito de Hans Kelsen, que está no contexto do neokantismo, ou seja, sob a influência dos escritos de Kant, quem separou *Sein* (Ser) e *Sollen* (Dever) na sua reflexão conceitual. Em Kelsen (2009, p. 5), no campo ontológico, o Ser se refere aos fatos, as entidades reais, enquanto o Dever-Ser se refere à pretensão de adequação que, por algum motivo, é buscada pelo humano, que forma a normatividade humana. Já no campo epistemológico em relação ao direito o Ser se refere à ciência descritiva do direito e o Dever-Ser a uma pretensão normativa sobre as práticas do direito. Estamos sugerindo que em Platão (mais especificamente pela leitura do *Fédon* e da *República*) as noções de *excelência*, *bem* e *melhor* são tão alheias à dicotomia kantiana quanto poderiam ser, de modo que elas misturam noções factuais e normativas.

Estando privado da excelência o objeto realiza mal suas tarefas. Se os debatedores chegaram à conclusão de que a justiça é uma excelência da *psykhê*, então ela é fundamental para uma vida boa daquele que possui *psykhê* e então buscar a justiça se torna um imperativo.

Para caminhar na direção dessa conclusão, Sócrates questiona se são tarefas da *psykhê* administrar (gr. ἐπιμελεῖσθαι), governar (gr. ἄρχειν), deliberar (gr. βουλευέσθαι), bem como muitas outras atividades como essas e viver (gr. ζῆν) (R. 353d). Sócrates a essa altura do Livro I trabalha justamente a dicotomia entre bom e ruim com relação ao êxito na prática (R. 353e):

ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν.

ἀνάγκη.

οὐκοῦν ἀρετὴν γε συνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν;

- Então é necessário que uma *psykhê* defeituosa venha defeituosamente a governar e administrar e em relação à boa (*psykhê*) tudo isso ela vem a praticar bem.

- É necessário.

- Portanto, se concordamos que a justiça vem a ser uma excelência da *psykhê*, a injustiça é um defeito.

Com a confirmação de Trasímaco em relação a isso Sócrates pode enfim concluir que quem tem justiça vive bem, de modo excelente, sendo feliz, enquanto quem não tem essa excelência da *psykhê* fatalmente administrará defeituosamente a vida, viverá mal e acabará infeliz (R. 353e-354a), o que não traz vantagem alguma, sendo colocada a posição de Trasímaco em defesa da πλεονεξία do avesso.

Entretanto, é o próprio Sócrates a admitir que durante o diálogo ele deixara de definir o que seria justiça, não podendo então dizer se ela é ou não uma sabedoria, defeito ou ignorância, ou se, enfim, é ou não vantajosa, já que não é possível dizer se a justiça é excelência se nem sabemos definir o que ela é (embora Sócrates tenha recebido o consentimento de Trasímaco nesse sentido por via de toda a articulação retórica que apresentamos). E, por isso, o diálogo do Livro I acaba aporético.

O que se deve notar é que embora de fato o texto do Livro I termine inconclusivo acerca do que é a justiça e de quais suas características, todo o exercício do diálogo levanta pontos e questões sobre a justiça por vezes desconstruindo posições práticas que muito provavelmente remetem a convicções latentes de atenienses que talvez tenham se intensificado após a Guerra do Peloponeso com as mudanças de constituição oriundas da

rápida entrada e saída dos Trinta tiranos em 404 AEC. Por isso, o texto tem uma função retórica que se aproxima da função expressa no *Teeteto* para a arte da parturiência, que Sócrates diz herdar da mãe: a função de dissuasão prática.

Postas em questão as colocações de Céfalo, Polemarco e Trasímaco fica nítido que há uma preocupação ética relacionada à busca e reestruturação da definição quando a personagem Sócrates atua.

Entretanto, no início do Livro II da *República* Gláucon não se dá por satisfeito com a desistência de Trasímaco e junto de seu irmão Adimanto insiste que Sócrates deve defender a justiça da hipótese de que a injustiça dá mais felicidade, considerando dessa vez que o melhor injusto finge bem que ele é justo e o justo acaba mesmo marcado como injusto. Isso nos remete à condenação de Sócrates, como já dissemos.

A *República* como um todo deve ser vista como uma obra produzida dentro da história, em diálogo com a realidade histórica ateniense e com a vocação ética da personagem Sócrates, sem ignorar que a construção da *καλλίπολις* que aparece na continuação desse enredo tem o Livro I como ponto de partida, no qual Sócrates busca defender a atitude justa.

A proposta de relação entre política e filosofia nos Livros centrais deve ser interpretada considerando o que a personagem Sócrates trata como projeto de compreensão do mundo, o que tem menos a ver com a detenção de um conhecimento definitivo sobre a realidade e mais com produzir um alinhamento ético através do discurso contra atitudes que a razão pode identificar como perigosas ao convívio e ao bem viver⁵⁷.

⁵⁷ No *Fedro*, inclusive, a retórica relacionada à filosofia é apresentada como *ψυκαγωγία* (*Phdr.* 261a e 271d) uma educação, um redirecionamento da *psykhê* através do discurso. O que tem mais a ver diretamente com ética do que com epistemologia e ontologia que nós sugerimos que possam ser acessórios ao objetivo ético, diante dessa leitura relacional com o contexto da narrativa dos diálogos socráticos de Platão.

CONCLUSÃO

As leituras críticas do século XX à *República* de Platão no tocante à proposta de relação entre a filosofia e a política em regra privilegiam a interpretação da filosofia como uma arte de obter conhecimento e atribuem à proposta uma intenção de dominação da ciência (ou da filosofia), enquanto saber, sobre a política. Entretanto, o texto do Livro I da *República* e a função da personagem Sócrates na obra platônica dão alguns elementos para desconfiarmos da interpretação de que filosofia para essa personagem de Platão deva significar o domínio de alguma espécie de verdade sobre a atividade técnico-administrativa.

Ao se interpretar os *Diálogos*, é prudente atentar ao fato de que as discussões dos textos estão inseridas em um enredo narrativo que também guarda possíveis esclarecimentos de sentido em relação ao conteúdo do que é debatido. A crítica à poética na obra platônica não deve ser vista como obstáculo para esse tipo de abordagem. Essa crítica é reveladora da importância que o autor dá para o potencial retórico das artes miméticas, sendo os *Diálogos* uma franca apropriação de meio mimético para mudar o modo de encarar o mundo através do discurso escrito.

Os elementos estruturais do *corpus platonicum* ao redor do enredo da vida e especialmente a morte de Sócrates indicam que a μίμησις que Platão cria da filosofia de Sócrates é bastante voltada à função ética quando da busca das definições por ele executada nos *Diálogos*. Mesmo o *Fédon*, marcado por discussões sobre a mortalidade da alma e sobre as Formas é formulado a partir da discussão sobre a adequação da conduta de Sócrates perante sua própria condenação à morte.

Essa função ética na prática do diálogo significa que a reorganização conceitual que Sócrates promove a partir de suas escolhas e de seu ἔλεγχος mesmo nos casos de condução à ἀπορία promove a remodulação da prática humana, a partir da tomada de consciência dos possíveis equívocos de raciocínio e falsas implicações presentes em determinadas convicções sobre definições, como se pode interpretar do final do *Teeteto*.

Dessa forma, independente do que se queira crer acerca da hipótese sobre a suposta publicação isolada do Livro I, isso não interfere no significado desse trecho da obra, que tem significação própria, mesmo diante da ἀπορία em que se encerra o Livro I.

No tocante ao texto, Sócrates é narrador em primeira pessoa na *República* e aparece logo ao início sendo obrigado a ficar no Pireu. Mesmo que essa obrigação seja mera brincadeira, essa provocação anuncia já o teor de boa parte da discussão do Livro I: a relação da possibilidade de constrição pela força com a definição do que é justo.

A conversa sobre a justiça que atravessa as convicções de Céfalo, Polemarco e Trasímaco serve a uma reflexão sobre como essas convicções informam o agir prático. Embora Céfalo saia de cena sem mostrar ter sido convencido de que sua convicção acerca do justo é insuficiente e embora Trasímaco não tenha aparentemente desistido da sua posição na conversa, pois ele anuncia que passaria até o final apenas concordando com o que Sócrates dissesse, as reflexões dessas personagens continuam impressas para o leitor refletir e confrontar convicções.

Segundo a leitura de Jacob Howland aqui mencionada, todo texto do Livro I e do Livro II da *República* seria uma mensagem para Lísias, que buscava vingança contra o assassinato de seu irmão Polemarco pelo governo dos Trinta Tirandos. Nós defendemos que tal questão é um tanto obscura para termos certeza se a hipótese de Howland corresponde aos fatos históricos, embora seja bastante plausível. Isso nos leva à conclusão cética de suspensão do juízo sobre o tema, ao menos até maiores pesquisas sobre o assunto. Por outro lado, exaltamos que o efeito retórico admoestador que há na hipótese bem articulada de Howland poderia existir em face não só a Lísias, mas em face de qualquer leitor da *República*, sendo tal efeito atemporal, atingindo e provocando admoestação e reflexão em todos os que pensem parecido com o que presumidamente pensaria Lísias a partir do *Contra Erastótenes* ou em relação a todos os que acreditem em algo parecido ao que pensam as personagens Céfalo, Polemarco e Trasímaco.

Por sua vez, o discurso de Sócrates sempre se volta à busca das excelências. Considera Sócrates *o melhor* e *o bem* a causa mesma do universo e a consciência acerca do *melhor* a causa da ação humana. Sócrates aparece no Livro I não como um cientista dono da verdade, mas como um exortador à prática da justiça, ainda que não tenha (ou não apresente) o domínio completo da definição e apenas tangencie a compreensão sobre tema através da crítica das posições daqueles que presumem ter esse conhecimento e que louvam explicitamente, ou implicitamente, determinadas condutas a partir desse suposto conhecimento que eles acreditam ter.

Os problemas acerca de como bem definir a justiça persistem até na Idade Contemporânea. Hoje é bastante claro que os usos das definições podem alterar os usos da prática civil e da prática jurídica, podendo tais usos até mudar a aplicação da justiça apenas pela reestruturação do conteúdo semântico, o que é hodiernamente feito através de discursos ressignificativos de doutrinadores ou da jurisprudência que, alterando o significado dos textos pela interpretação, reverterem toda uma prática jurídica.

Fosse esse tipo de fenômeno do uso da linguagem talvez menos perceptível (ou não) à época do autor da *República*, fato é que esse autor não foi ele omissivo no entendimento desse fenômeno, pois no Livro I as definições que portam os personagens refletem determinadas posturas perante a vida que se aplicadas em escala política podem modificar os usos práticos de todo o agir de uma sociedade.

Embora o Livro I da *República* seja um diálogo aporético, ele é, por si só, centro de complexa discussão sobre o tema da justiça, especialmente na relação da justiça com a razão, com a força e com o erro humano. O conteúdo é campo fértil para várias reflexões, como reflexões históricas, éticas e jurídicas.

Já no que se refere às obras platônicas, é oportuno concluirmos pela confirmação da importância de dar visibilidade para a opção do autor de expressar sua reflexão filosófica sob a forma de Σωκρατικοί Λόγοι. Essa opção de análise faz com que possamos observar que as cenas narradas nos diálogos podem guardar conteúdos expressivos que não devem ser negligenciados quando pretendemos elaborar análises de pontos fulcrais da filosofia de Platão, como é o caso do tema da justiça. O tema da justiça se relaciona com a morte de Sócrates tão presente em inúmeros momentos da obra, sobretudo porque, ao que tudo indica, Platão lê a condenação de Sócrates como algo injusto e então ele representa em diversas oportunidades como a personagem age em contraponto a esse fato injusto, inclusive do ponto de vista teórico.

Assim, o Sócrates do *Fédon* nos dias finais de sua vida exorta os ouvintes a seguirem seu caminho e naquele mesmo dia ele diz que sua pesquisa foi modificada após conhecer e se iludir com correntes filosóficas que nunca focavam na compreensão sobre o melhor. Essa perspectiva ontológica sobre o melhor anda sempre ao lado de Sócrates e se relaciona com a perspectiva ética na medida em que a adequação das ações humanas se dá pela compreensão sobre a excelência de cada objeto e a concretização da excelência humana, como se pode ver no final do Livro I da *República*. Por isso a função retórica de Sócrates no Livro I da *República* é, entre outras, confrontar as colocações de Céfalos, Polemarco e Trasímaco que parecem não discursar a favor da conduta na direção da construção de uma sociedade melhor, distanciando o humano de sua conduta excelente.

Como se pode notar, embora culmine o percurso do Livro I em conclusão aporética, esse Livro pode ser entendido como um grande discursar sobre reconsideração de discursos e definições sobre a justiça que exprimem modos de agir perante o mundo. Céfalos expressa uma definição de justiça relacionada com o conceito de dívida, que revela uma maneira de encarar o mundo na qual se considera que a riqueza ajuda a ter bom caráter e ser justo, e, conforme

seu discurso, o justo serve para ter uma velhice tranquila e para não se temer punições após a morte. Possivelmente uma convicção geral simples e corriqueira em Atenas.

Polemarco apresenta uma definição relacionada à guerra. Sua posição transparece uma compreensão da sociedade relacionada à noção de conflito que culminaria na ininterrupta guerra interna mesmo em estado de paz. A dissuasão de Polemarco representa a dissuasão daqueles que usam o poder político da *polis* para perseguir adversários causando um estado de constante guerra civil. Segundo a interpretação plausível de Jacob Howland, tal texto talvez tenha sido dirigido contra Lísias, que tentou conquistar a execução de seus adversários em juízo quando da queda dos Trinta Tiranos.

A posição de Trasímaco é uma expressão menos pueril de uma visão muito próxima da posição de Polemarco. Trasímaco define a justiça em relação aos interesses do poder instituído da *polis*. Talvez tal personagem represente as dinâmicas modificações normativas que deve ter sofrido Atenas após a derrota da Guerra no Peloponeso e a rápida entrada e saída dos Trinta, uma realidade vivenciada pelo autor da obra. A visão de Trasímaco sobre a política implica em uma exortação a que todos tentem colocar sua facção a qualquer custo no poder, pois, para essa personagem, só o detentor do poder é realmente livre.

Sócrates, por sua vez, tenta por várias maneiras convencer que a justiça enquanto virtude deve existir no indivíduo como uma excelência humana vocacionada à promoção da melhora dos cidadãos. Mesmo que Sócrates não defina justiça e o diálogo no Livro I termine aporético, a confrontação promovida às convicções das outras personagens tem uma função persuasiva ética para dissuasão dos comportamentos implícitos incentivados pelas convicções semânticas expostas por cada uma dessas personagens. Por sua vez, todo resto da *República*, a partir da criação da *καλλίπολις*, é a tentativa de confrontar os ataques à justiça feitos por Gláucon e Adimanto e que se baseiam em reconsiderar a posição de Trasímaco com o adicional da metáfora do anel de Gíges, que serve à afirmativa de que os verdadeiros injustos ocultam a própria injustiça e os justos muitas vezes acabam creditados como injustos, recebendo punições.

Para uma compreensão do sentido da proposta de relação entre filosofia e política na *República* por parte da personagem Sócrates é necessário não perder de vista que o texto central se vincula a essa conversa inicial. Por tudo isso, defendemos que o significado que essa personagem presumidamente dá à função da filosofia é uma função ética, de remodulação da ação a partir da reflexão sobre a definição antes de ser uma função “científica” que serviria para a determinação inquestionável de proposições definitivas acerca do significado de um termo como justiça para com isso fazer o governo da *polis*.

As discussões do Livro I da *República* mostram pela encenação dramática que no processo tipicamente filosófico de discussão conceitual as convicções estabelecidas sobre enunciados apofânticos pode haver implicitamente a crítica à inadequação de uma maneira de se portar perante o mundo, uma crítica ética.

BIBLIOGRAFIA

ALLAN, Willian. In: GREGORY, Justina. **A companion to Greek tragedy**. Oxford: Blackwell, 2005, p. 71-82.

ANNAS, Julia. **An introduction to Plato's republic**. Oxford: Claredon Press, 1981.

ARAÚJO JR. Anastácio Borges de. Os sentidos de kreíton no Livro I da República de Platão. In XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele (orgs.). **A República de Platão: outros olhares**. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 197-208.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. 12 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **A dignidade da política**. Tradução de Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues. 3 ed. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

_____. **A origem do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Verdade e política**. Tradução de Manuel Alberto. Publicado em 1967. Disponível em: <http://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2014/11/Verdade-e-pol%C3%ADtica.pdf>. Acesso em: 20 Mar. 2017.

BARROSO, Luis Roberto. **Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito: o triunfo tardio do direito constitucional no Brasil**. *Revista de direito administrativo*. 240, Abr./Jun. p. 1-42, 2005.

BENOIT, Alcides Hector Rodrigues. **A Odisseia de Platão**. São Paulo: Annablume, 2017.

_____. **Existem os dogmas de Platão?**. *Trans/Form/Ação*. 18, 1995, 79-93.

_____. **Platão e as temporalidades**. São Paulo: Annablume, 2015.

_____. **Platão e Nietzsche: A trama dramática da metafísica**. *Letras Clássicas*, n. 2, p. 115-126, 1998.

_____. **Sócrates: o nascimento da razão negativa.** São Paulo: Moderna, 1996.

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito.** Tradução de Mário Pugliesi. São Paulo: Ícone, 2006.

BOLZANI FILHO, Roberto. Acadêmicos versus pirrônicos. *Sképsis*. Ano IV, n° 7, p. 5-55, 2011.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional e teoria da Constituição.** Coimbra: Almedina, 1988.

CHERNISS, Harold. **The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy.** Journal of the History of Ideas. V. 12, n. 3 p. 319-345. 1951.

CORNELLI, Gabriele. **Platão aprendiz do teatro: A construção dramática da filosofia política de Platão.** p. 69-81. *Revista do programa de pós-graduação em arte.* Brasília. V. 9, n. 2. Jun./dez. 2010.

ERLER, Michael. **Platão.** Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método.** Tradução de Flávio Paulo Maurer. Pretópolis: Vozes, 1997.

GROTE, George. **A history of Greece: volume 8.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GRUBE, G. M. A. **Thrasymachus, Theophrastus, and Dionysius of Halicarnassus.** *The American Journal of Philology.* V. 73, n. 3, p. 251-267, 1952.

HEIDEGGER, Martin. **A doutrina de Platão sobre a verdade.** Tradução de Jeannete Antonios Maman, *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.* V. 100, p. 335-359, jan./dez. 2005.

HOURANI, George F. **Thrasymachus' definition of justice in Plato's "Republic".** *Phronesis.* V. 7, n. 2, p. 110-120, 1962.

HOWLAND, Jacob. **Plato's Reply to Lysias: Republic 1 and 2 and Against Eratosthenes.** *The American journal of philology*. V. 125, n. 2, p. 179-208, 2004.

JOWETT, Benjamin. **The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions.** Oxford, Oxford University Press, 1872.

KAHN, Charles H. **Composition in the Republic:** or Why book 1 was never a separate dialogue. *The classical quarterly*. V. 43, n. 1, p. 131-142, 1993.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito.** Tradução de João Baptista Machado 8ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

KERFERD, G. B. **The Sophistic Moviment.** Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. **Thrasymachus and Justice:** A reply. *Phronesis*. V. 9, n. 1, p. 12-16, 1964.

KRAUT, Richard (org). **Platão.** São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

LESHER, J. H. **Xenophanes of Colophon:** Fragments, a text and translation with commentary. Toronto: University of Toronto, 1992.

LOPES, R. N. Daniel. **Górgias de Platão:** tradução ensaio introdutório e notas. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MADALHAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário grego-português.** 5 v. São Paulo: Ateliê, 2006-2010.

MORAVCSIK, Julius. **Platão e Platonismo:** Aparência e realidade na ontologia na epistemologia e na ética. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006.

MATHEWS, Charles M. The socratic Elenchus. In: BENSON. Hugh H. **A companion to Plato.** Oxford: Blackwell, 2006, p. 103-118.

MARMELSTEIN, George. **Curso de Direitos Fundamentais.** 5ª Ed. São Paulo: Atlas, 2014.

NADER, Paulo. **Introdução ao estudo do direito.** 37ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

NAILS, Debra. **The dramatic date of Plato's Republic**. *The classic journal*. V. 93, n. 4, p. 383-396, 1998.

_____. **The people of Plato**. A prosopography of Plato and other socratics. Indianapolis: Hackett, 2002.

NEVES, Marcelo. **Entre Hidra e Hércules**: princípios e regras constitucionais como diferença paradoxal do Sistema jurídico. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

NICHOLSON, P. P. **Unravelling Thrasymachus' Arguments in "The Republic"**. *Phronesis*. V. 19, n. 3, p. 210-232, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Tradução: J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Lestras, 1992.

PEREIRA FILHO, Géron. Pontos e contrapontos na filosofia política da República e das Leis. In XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele (orgs.). **A República de Platão**: outros olhares. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 127-136.

PINTO, Maria José Vaz; SOUZA, Ana Alexandre Alves de. **Sofistas**: testemunhos e fragmentos. Lisboa: Imprensa nacional-casa da moeda, 2005.

PLATO. **A república**: [ou sobre a justiça, diálogo político]. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POPPER, Karl Raimund. **The Open Society and Its Enemies**. Oxfordshire: Routledge Classic, 2011.

ROSEN, Stanley. **Plato's republic**: a study. Yale: Yale University Press, 2005.

ROTTERDAM, Erasmo. **Elogio da Loucura**. Tradução de Deocleciano Torrieri Guimarães. São Paulo: Rideel, 2003.

SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão**: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SCHMITT, Carl. **O conceito de Político**. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SHOREY, Paul. Introduction. In: **The Republic**. PLATO. Tradução de Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

SOUZA, Eliane Christina de. O logos unificador de Protágoras. In: CORNELLI, Gabriele (Org.). **Representações da cidade antiga**: categorias históricas e discursos filosóficos. Coimbra: Archai, 2010.

SPARSHOTT, F. E. **Plato and Thrasymachus**. *University of Toronto Quarterly*. V. 27, n. 1, oct. p. 54-61, 1957.

STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**: constituição, hermenêutica e teorias discursivas. 5ª ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. **A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão**. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **Platão e a escritura da filosofia**: análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico. Tradução de Milton Camargo. São Paulo: Loyola, 2009.

THESLEFF, Holger. **Platonic Chronology**. *Phronesis*. V. 34. n. 1, p. 1-26, 1989.

TRABATTONI, Franco. Quantas teses sustenta Trasímaco no Livro I da república?. Tradução de Dennys Garcia Xavier. In XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele (orgs.). **A república de Platão**: outros olhares. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 87-98.

VEGETTI, Mario. **Um paradigma no céu**: Platão Político, de Aristóteles ao século XX. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 1999.

_____. Antropologie della *πλεονεξία* in Platone. In: MIGLIORI, Maurizio; VALDITARA, Linda M. Napolitano. **Plato Ethicus**: la filosofia è vita. Brescia: Morcelliana, 2008.

VLASTOS, Gregory. **Socrates**: Ironist and moral philosopher. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WHITE, Stephen A. **Thrasymachus the Diplomat**. *Classical Philology*. 90:307-27. 1995.

WOLF, Ursula. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2013.