



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**

**Σωκρατικοί Λόγοι**

Brasília - DF

2018

PEDRO IVO SOUZA DE ALCÂNTARA

**RAZÃO, PODER, ERRO E JUSTIÇA:**

**Um 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, na linha de pesquisa Origens do Pensamento Ocidental.

Orientação do professor Dr. Rodolfo Lopes.

Brasília-DF

2018

## AGRADECIMENTOS

*Agradeço grandemente,*

*Primeiramente aos meus pais, Celso e Laline, por todo amor e cuidado com que me instruíram e por toda dedicação afetiva que me ajudou a crescer de maneira saudável.*

*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 me inclinando (pelas concordâncias e pelas discordâncias) sempre mais ao interesse pela filosofia e ao orientador Rodolfo Lopes, pelo brilhantismo com o qual me possibilitou ver a obra de Platão por novos ângulos que eu nunca tinha imaginado ser possível.*

*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.*

*Dedico à minha falecida avó, dona Lurdes, e à minha vívida tia Anita, que cuidou da matriarca da família Alcântara que cresceu em Porta Larga-PE, com todo carinho e dedicação exigida e a quem peço desculpa pela distância nos últimos anos, esperando que nela estejam representados os demais familiares que negligenciei por motivos injustificáveis, já que nós somos os responsáveis pela eleição de nossas prioridades.*

*“Πόλεμος βίαιος διδάσκαλος”.*

*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 presente trabalho se debruça sobre o tema da definição da justiça no Livro I da *República*, considerando que a narrativa da trajetória de Sócrates nos textos platônicos é relevante e dialoga com as questões debatidas nos diálogos. O seu foco repousa, portanto, sobre o Livro I da *República* e a relação do texto ali apresentado com a narrativa da morte de Sócrates que também envolve o tema da justiça. A tese fundamental é que se não negligenciarmos os aspectos dramáticos dos Diálogos veremos a reflexão sobre a justiça no Livro I da *República* como, sobretudo, uma reflexão ética. Propõe-se que há no Livro I da *República* uma crítica aos efeitos morais resultantes de perspectivas similares às das personagens Céfalos, Polemarco e Trasímaco em Atenas. Em razão dessa perspectiva, dialogamos brevemente com a hipótese de Jacob Howland, segundo a qual os Livros I e II da *República* seriam direcionados ao logógrafo Lísias, por motivos éticos que se relacionam com a política que marca o fim da Guerra do Peloponeso. Sustenta-se, enfim, que o Livro I da *República* cria a imagem retórica de um Sócrates que tem consciência sobre a necessidade de sustentar um discurso contra a *πλεονεξία* para remodelar os limites das decisões político-jurídicas tão questionáveis quanto as que na história ocasionaram a morte de Polemarco e Sócrates.

Palavras-chave: Filosofia do Direito. Ética. República.

## ABSTRACT

This study concentrates on the definition of justice in Book I of the Republic, considering the Socrates' trajectory in the Platonic texts as a relevant thing which dialogues with the issues debated in the dialogues. Its focus is, therefore, Republic's Book I and the relationship of these text with the narrative of Socrates' death, which also involves the theme of justice. Our point is that: if we do not neglect the dramatic aspects of the dialogues, we will see the subject matter on a justice in Book I of the Republic as an ethical matter. We propose that in Book I of the Republic is a critique of the moral effects resulting from similar perspectives to the characters Cephalus, Polemarco and Thrasymachus in Athens. Due to the perspective, we briefly dialogued with a hypothesis of Jacob Howland, according to Republic's Books I and II would be directed to the logographer Lísias, for ethical reasons that is related to the policy that marks the end of the Peloponnesian War. It is maintained, finally, that Book I of the Republic creates a rhetorical image of a Socrates who is aware of a need to sustain a discourse against a *πλεονεξία* to reshape the limits of the political and juridical decisions as questionable as those which in history have caused the death of Polemarco and Socrates.

Key-words: Philosophy of Law. Ethics. Republic.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
1. A JUSTIÇA NOS ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΪ ΛΌΓΟΙ DE PLATÃO .....	19
1.1. A questão da Justiça no Livro I da República: escopo, justificativa da delimitação e causa da investigação.....	20
1.2. A opção de Platão pelos ΣωκρατικοΪ λόγοι: e sua relação com debate sobre a Justiça do Livro I da República .....	25
1.3. A causa ética da crítica à poesia: e sua relação com debate sobre a Justiça do Livro I da República 29	
1.4. Discurso e prática da personagem Sócrates: e sua relação com o debate sobre a Justiça do Livro I da República .....	39
1.5. A definição de palavras e a função da ἀπορία .....	58
1.6. A Hipótese da Proto-República e importância da questão sobre a justiça .....	64
2. A JUSTIÇA NO LIVRO I DA REPÚBLICA .....	70
2.1. Sócrates, o vitimado: a narrativa da descida ao Pireu e o uso da força contra o filósofo.....	70
2.1.1. Κατέβην, as camadas narrativas nos Diálogos e a opção narrativa da primeira pessoa do singular na República .....	72
2.1.2. Κρείττους, a impotência de Sócrates frente à βία da polis e a necessidade da educação.....	76
2.2. Céfalο, o psicologicamente purificado: justiça pelo medo.....	83
2.3. Polemarco, o belicoso: justiça pela guerra.....	91
2.4. Trasímaco, o realista político: justiça pela abdicação de si .....	99
2.4.1. A posição da personagem Trasímaco e a possível relação com Lísias.....	99
2.4.2. A recepção da figura do sofista .....	114
2.4.3. Objeção a George F. Hourani .....	122
2.5. Sócrates, o apologista da excelência ordenatória da sociedade: a racionalidade da justiça enquanto abdicação.....	129
2.5.1. A definição das técnicas em função da atividade e não da intenção do técnico.....	130
2.5.2. A retórica socrática e o silenciamento de Trasímaco: Justiça própria do sábio e bom .....	133
2.5.3. A potencialidade não plena da injustiça.....	136
2.5.4. O justo como mais feliz: a relação entre tarefa própria e excelência.....	142
CONCLUSÃO .....	146
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA .....	150

## 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 a uma leitura que filósofos do século XX produziram acerca das questões sobre a justiça levantadas nos textos de Platão e a outra tange à metodologia da leitura da obra platônica.

A primeira inquietação se refere, mais especificamente, a determinada tendência do século passado de se ler a *República* desvalorizando seu conteúdo por esse texto supostamente conter uma mensagem de proposta política perigosa. Essa desvalorização reflete até hoje em como se pensa acerca de Platão na academia de direito<sup>1</sup>, em especial em razão de alguns manuais de filosofia do direito na presente data, que muitas vezes apresentam Platão de maneira rasa. A outra inquietação se refere à compreensão evolucionista da obra platônica especificamente quando aplicada à *República*, o que projeta sobre as colocações ali impressas a característica de sede de pensamentos de média maturidade sem se considerar (ou considerando secundariamente) possíveis integrações narrativas entre o texto dessa obra e outras do *corpus platonicum*.

A dupla desvalorização do conteúdo da *República* de um lado por determinada atribuição de sentido 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 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*”<sup>2</sup>. Já pelo

---

<sup>1</sup> 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 que, portanto, para Platão “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 que politicamente se limitaria à divisão de tarefas nos três grupos da *kallipolis*, com uma apologia à contentação dos governados às suas posições de governados.

<sup>2</sup> 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 da obra, que constará na referência bibliográfica entre colchetes. 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 está sendo dito ou esclarecem os trâmites da pesquisa. Com exceção do Alemão, todas as citações diretas no trabalho estarão na língua original. As citações de textos escritos em grego estarão acompanhadas de tradução nossa.

elogio de Russell é de se antever que Popper apresentou Platão como um 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 para caracterizar a filosofia política de Platão quando pretendem atacá-lo descrevendo-o como o primeiro de uma linhagem de pensadores que prega contra a pluralidade no fazer político culminando nas consequências políticas do século XX, que é o que produz a leitura de Popper.

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

Para ela, após o julgamento de Sócrates, Platão é o primeiro a refletir sobre o abismo entre filosofia e política e decepcionado com a morte do mestre tentou reverter a situação fática estabelecendo, em relação à prioridade, a filosofia sobre a política, formando uma hierarquia entre as duas que, ao colocar a filosofia em referência a padrões absolutos, criou, diz ela, “a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates”, que seria 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 (ARENDR, 2002, p. 92).

A autora caracteriza o totalitarismo como negação da pluralidade em uma massificação de pensamento estimulada pela elite e setores insatisfeitos da sociedade. Mesmo que não ataque tão veementemente Platão quanto Popper, fica claro que, para ela, quando a filosofia de Platão, enquanto buscadora 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* é o avesso da imprevisibilidade da ação humana na esfera política diagnosticada pela Arendt na realidade. Consequentemente, 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. 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.

Interpretações da obra platônica como essa que têm algo que podemos chamar de intersecção com a leitura de Popper integram, em alguma medida, uma tradição de colocações *anti-platônica* e essas 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)<sup>3</sup> 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 por serem detentores de sua técnica ampla 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) absoluta e que através dela passa a saber o que é bom para a *polis*, após avançar dialeticamente até a Ideia de Bem<sup>4</sup>, leitura 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 Moderna, por exemplo, Erasmo de Rotterdam publicou o satírico e célebre *Μωρίας Εγκώμιον* (*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)<sup>5</sup>. Nessa obra, mesmo sendo de outra época Platão foi atingido justamente por causa da proposta de relação entre filosofia e governo.

<sup>3</sup> Para citação das obras gregas e latinas clássicas, usamos as marcas identificadoras do léxico grego-inglês de Henry George Liddell e Robert Scott, revisado por Henry Stuart Jones (chamado LSJ). A lista referencial de tais abreviações encontra-se 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 em: <http://www.perseus.tufts.edu>.

<sup>4</sup> Usamos “Formas” com “F” e “Ideias” com “I” em letras maiúsculas acompanhadas da tradução do substantivo dativo “Bem”, “Belo” etc, também iniciada em letra maiúscula para referirmos as entidades apresentadas nos *Diálogos* no que se convencionou chamar “Teoria das Ideias”, sobre a qual fazemos brevíssima discussão no capítulo I.

<sup>5</sup> A obra foi publicada pela primeira vez em Paris ao ano de 1509.

O neerlandês 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 talvez 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, pois cada um escreve tendo em vista as necessidades de seus discursos 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*<sup>6</sup>, foi ao ponto de afirmar nas linhas dos aforismos n° 261 e 473 de *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*<sup>7</sup> que Platão seria um tirano do espírito por causa de sua ânsia pela verdade e que ele se aproximou do despotismo de Siracusa desejando ser seu herdeiro, o que remete 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 anti-trágico, 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 se direcionam à conclusão de que, através da razão, o humano chegaria à verdade, vertida

---

<sup>6</sup> Publicado originalmente em 1872, alterado o título quando da segunda publicação.

<sup>7</sup> Publicado originalmente em 1878.

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 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 e, por outro lado, tais leituras priorizam 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 conseqüente exclusão de tudo que seria irracional, como a arte poética trágica.

Mas essa linha de interpretação 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, deixando de considerar que a poética é utilizada não só na elaboração da obra platônica, que enquanto diálogo é uma obra mimética artística, mas também o enredo da atitude retórica de Sócrates, que eventualmente se apropria da narrativa mítica e poética para suas colocações.

Na linha desse argumento, o brasileiro 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* platônicos<sup>8</sup> desacreditam a arte em nome da moral e da metafísica, mas que essa visão merece alguma consideração crítica, pois 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 estes a série de questões abaixo como perguntas retóricas que acentuam a necessidade de se perceber como 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

---

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

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. Pelo inverso, Benoit quer jogar luzes sobre o oculto por trás da tradição que desde o Livro  $\alpha$  da *Metafísica* de Aristóteles vai soterrando Platão sob as perspectivas de determinados projetos filosóficos que nas mãos do intérprete moderado podem ser transformadas em expressões inquestionáveis das intenções do próprio Platão, ocultando os *Diálogos* por debaixo de leituras consagradas antes mesmo que o intérprete neófito 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 intérprete interessado na obra como se fosse um manual explicativo ou um resumo do que significa o texto de Platão, o que condiciona a visão desse intérprete 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, focando-se em explicações ulteriores de outros autores e não nos próprios *Diálogos* de Platão.

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*, significada em grande parte pela opção de Platão em não ser personagem central<sup>9</sup> em sua própria obra

---

<sup>9</sup> 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

representativa, são excepcionalmente compatíveis com os fundamentos de nossa leitura. E 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 como *anti-platônicos* se entrincheiram em posição de ataque em relação à filosofia de Platão por inteiro e não apenas em relação à *República*, fazendo isso fundamentadas 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*, opção que passa ao largo de uma discussão detida sobre os aspectos dramáticos da obra platônica, optando, como alternativa, por atribuir ao rancor 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.

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 poderia firmar a necessidade de adaptar os mitos (R. 377a e seg.), muito menos caminhar para uma conclusão do diálogo relacionada ao Mito de Er. Então é necessária uma compreensão que cruze os parciais momentos do texto para ser o mais fiel ao conteúdo quanto possível.

---

cena e que no primeiro apenas tal nome aparece para mencionar uma proposta dele de pagar em valores a pena de Sócrates. Platão não aparece como personagem ativa em qualquer circunstância do *corpus*, o que discutiremos melhor no item II do capítulo I.

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 precisam ser entendidas nessa relação complexa do texto que produz significado através de sua completude narrativa.

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 a questão socrática sobre a justiça com parte do contexto literário e histórico em que está inserida a narrativa dramática que seleciona pessoas históricas para serem representadas no diálogo como personagens. Assim, queremos desenvolver uma compreensão do início da *República* que contextualize a discussão sobre a δίκη em relação à atitude que as personagens do texto representam na discussão, considerando o contexto histórico que colabora no processo de significação dessas posições e debates contidos no Livro I.

O tema “o que é justiça” é eixo da nossa análise 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, em discussão 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 a δίκη implica em uma discussão não somente ontológica (da determinação do ser da δίκη e sua relação com a Ideia de Bem), nem somente ontoepistemológica<sup>10</sup> (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 justiça no Livro I claramente se relaciona com o modo pelo qual encaram a posição do humano no mundo, determinando que comportamentos julgam adequados ou inadequados para serem feitos pelo 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,

---

<sup>10</sup> 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 do *Diálogos* como meios vocacionados à permitirem o conhecimento das Formas (SANTOS, 2008).

concebendo ele que o termo *ἀγατόν* em seu sentido originário seria alheio à noção de valor moral.

Isso tudo significa dizer que o que está em debate no Livro I da *República* não é apenas o que é a justiça ela mesma e como desvendar a resposta para essa pergunta, mas também é fulcral (e talvez mais importante que tudo isso) observar como as convicções sobre o significado de justiça reestruturam a vida prática do detentor da convicção, estando certas concepções sob discussão no Livro I por causa da conclusão prática a que elas conduzem, o que torna, nesse caso, a discussão, antes de mais nada, ética.

Portanto, evitando aqui lavrar atestados de verdades psicologistas em relação ao que pensava a figura histórica de Platão, queremos tentar a aproximação do texto do Livro I da *República* que temos hoje com atenção às personagens do texto, destacando a relação entre personagem platônica e as inspirações históricas dessas personagens, bem como o contexto literário das convicções representadas e, para tanto, admitindo alguma unidade narrativa no total do *corpus platonicum* em oposição às análises de divisão por fases de elaboração da obra de Platão, que se distanciam do nosso escopo. Essa opção é aqui tomada por crermos que a estratégia de leitura vinculada à narrativa 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*.

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 definição literária da função da personagem Sócrates, sobretudo para defender que a tomada de posição de sobrevalorizar 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, bem como para apontar em linhas gerais passagens que fortalecem essa hipótese.

Embora pela opção acima referida precisemos citar esporadicamente trechos de outras unidades dos *Diálogos*, como a opção desse trabalho em seu núcleo é se restringir ao Livro I da *República*, ainda ao final do primeiro capítulo trataremos rapidamente da hipótese de que se tenha publicado isoladamente o Livro I antes da conclusão do texto completo que nos chegou da *República*, isso porque, caso se queira se posicionar contra nossas considerações acerca das relações intra-textuais do *corpus*, fica também demonstrado 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.

A justiça é o ponto de partida no Livro I e de chegada no Livro X e 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, em seguida executa uma ἀνάβασις até a ontologia dos livros centrais e por fim um retorno em κατάβασις até as conclusões do texto que retornam 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, a discussão ética sobre a justiça implícita 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 em que se expressa a *República* sobre o papel poético da personagem Sócrates, esclarecendo porque temos que extrapolar esse escopo do Livro I para trabalharmos o significado narrativo das personagens. No ponto posterior (1.3), trataremos curtamente 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. Então, concluindo o capítulo (1.5), falaremos sobre o papel ético do ἔλεγχος, visível no *Teeteto*, que destaca 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*.

Após tal exposição, o capítulo dois entra como núcleo da dissertação. Divido 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 Sócrates (2.5) no Livro I sobre a definição de justiça, colocando em diálogo contextual o texto de Platão e a realidade histórica a que ele se refere.

Com nosso esforço interpretativo, que cremos ser impulsionado pela própria escolha estética e narrativa dos *Diálogos*, conectaremos o Livro I da *República* com a realidade contingente da Atenas do fim do Século V AEC<sup>11</sup> a que se remete a obra pelo uso das

---

<sup>11</sup> No marco do calendário gregoriano (promulgado em 1582 EC e adotado pela marcação ocidental) “AEC” é abreviação que significa Antes da Era Comum, em oposição a “EC”, que significa da Era Comum. Nos casos de citação de datas da Era Comum estamos omitindo o signo de identificação “EC”.

personagens Céfalo, Polemarco, Trasímaco e Sócrates que têm seus nomes de algum modo vinculados à Guerra do Peloponeso.

Em síntese, o presente trabalho provoca um retorno ao texto e sobretudo ao contexto carregado no Livro I da *República* para analisá-lo considerando o caráter narrativo dos *Diálogos* platônicos e em especial os aspectos prosopográficos das personagens da *República* em relação à história que circunscreve as 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 –, como expressões de uma discussão ético-normativa do comportamento humano que se dá a partir de uma reflexão sobre a relação entre força, razão e poder, pois essa relação caracteriza a legitimidade do poder político e os limites da ação política, que por isso interessou à filosofia do direito de Hans Kelsen no século XX e que pelo mesmo motivo interessa à filosofia do direito até hoje.

## **1. A JUSTIÇA NOS ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ DE PLATÃO**

### 1.1. A questão da Justiça no Livro I da República: escopo, justificativa da delimitação e causa da investigação

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”. Entretanto, no Livro I propriamente dito a discussão sobre o tema culmina ao final em ἀπορία, a perplexidade advinda da parcial insolubilidade do problema discutido em razão de ninguém ter dado, naquele ponto, resposta satisfatória para definir o que seria justiça. O silêncio como resultado da ἀπορία é anunciado por Sócrates, no caso, no último trecho do Livro I (R. 354c):

ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἐστίν, σχολῆ εἶσομαι εἴτε ἀρετὴ τις οὔσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὐ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαιμόν ἐστίν ἢ εὐδαιμόν.

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 ὃ ἐστίν (o que é) configura a busca pelo ὄρισμός, palavra que em português significa *delimitação*; a *soma dos limites que definem* ou, ainda; simplesmente *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, p. 242 e 244).

O termo ὄρος aparece diversas vezes na *República* e sua primeira aparição se dá logo que Sócrates enfrenta retoricamente 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 (R. 331d):

οὐκ ἄρα οὗτος ὄρος ἐστίν δικαιοσύνης, ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂ ἄν λάβῃ τις ἀποδιδόναι.

Então, isso não é o que define justiça: dizer a verdade e devolver algo que se possa ter recebido.

Se assumirmos, a partir desse trecho, que o tema central do Livro I da *República* é a definição de justiça, que começa a ser explicitamente debatida após uma conversa aparentemente despreziosa 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 trecho contém 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 registradas 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 (exames contestativos)<sup>12</sup> 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 constrem 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 implicada na própria discussão inconclusiva, porque questões éticas desencadeadas pelo ἔλεγχος de Sócrates apresentam significado fechado sobre a justiça já no Livro I, em que pese a 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 de τὸ δίκαιον, tem relação, portanto, com um projeto interpretativo do texto integral da *República*, 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 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 e 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 extra-

---

<sup>12</sup> Como veremos no capítulo II, em R. 336c Trasímaco imperativamente afirma que Sócrates deveria parar de fazer tais exames contestativos se era seu desejo de fato saber o que é justiça.

temporal 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 imiscuído com o poder político, tornando-se o debate contido no Livro I da *República* relevante (também) para a filosofia do direito.

É de se destacar que apesar do tema interessar ao mundo contemporâneo, é possível evitar ao menos parcialmente o anacronismo da interpretação uma vez que não se pretende aqui expressar nenhuma analogia descabida entre as questões de poder da Atenas do século V AEC e as que ocorrem no Brasil contemporâneo, embora esteja implícito na projeção de pertinência que atribuímos ao texto de Platão que ambos os cenários têm entre si em comum, embora irreduzivelmente diferentes, o fato de que neles há dificuldades para se definir os limites do poder político, tema que se relaciona com as discussões no Livro I da *República*, o que torna a análise desse texto também pragmaticamente importante e o que impulsionou a investigação que, apesar desse motor inicial, pretende de fato retirar um sentido coerente da narrativa e dos diálogos do texto, evitando ao máximo (possível) a projeção das questões que motivaram o trabalho sobre a interpretação que a dissertação produz.

Contudo, alguma projeção 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, 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 nesse início do capítulo I, exponhamos o que motivou nossa investigação e 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 isso 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 que se esforcem para evitá-lo. Por essa razão os não-interpretativistas entendem que seria até mesmo temerário a doutrina jurídica não se debruçar 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 vêm 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 do debate feito na Atenas democrática. As dificuldades apresentadas no Livro I da *República* podem ser utilizadas como um primeiro ponto de debate entre noções acerca de como se define o que é o direito em uma comunidade jurídica, mesmo de nosso tempo. Essa foi parte importante da nossa motivação para essa dissertação.

Por outro lado, fora essa 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 presença inquestionável do destino representado do Sócrates histórico e da respectiva injustiça da sentença que é representada na obra platônica inúmeras vezes, 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*, para que se perceba seu potencial comunicativo pela via não só das discussões, mas também pelas representações narrativas que remetem a fatos históricos. A expressão poética da descrição da vida de Sócrates e suas ações práticas nos *Diálogos* se relaciona com o conteúdo das discussões. Notar isso exige alguma breve análise sobre o que são os *Σωκρατικοί λόγοι*, sobre sua característica poética e sobre o papel ético que esse tipo de escrita tem.

## **1.2. A opção de Platão pelos *Σωκρατικοί λόγοι*: e sua relação com debate sobre a Justiça do Livro I da *República***

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 *μῦμοι*<sup>13</sup> 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 bibliográfica que os *μῦμοι* 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,

---

<sup>13</sup> A palavra *μῦμος* 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, p. 176 e 177).

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 (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 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, 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 (*psiquê*, 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 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 da parte desse tipo de arte que fica implicitamente protegida do ataque pela escolha do autor da *República* em escrever Σωκρατικοί λόγοι, que fatalmente são elaborações conceitualmente miméticas. É preciso, portanto, analisar o que distingue os Σωκρατικοί λόγοι como tipo de texto de 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 (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. ἐν μὲν δὴ τὸ προαίρεσιν δηλοῦν, ποιὸν δὲ τὸ ἦθος τῷ ποιᾶν ταύτην, ἢ δὲ προαίρεσις ποιᾶ τῷ τέλει: διὰ τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσιν οἱ μαθηματικοὶ λόγοι ἦθη, ὅτι οὐδὲ προαίρεσιν (τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα οὐκ ἔχουσιν) , ἀλλ' οἱ Σωκρατικοί: περὶ τοιούτων γὰρ λέγουσιν. ἄλλα δ' ἠθικὰ τὰ ἐπόμενα ἐκάστῳ ἦθει, οἷον ὅτι ἅμα λέγων ἐβάδιζεν: δηλοῖ γὰρ θρασύτητα καὶ ἀγροικίαν ἦθους

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 (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 boa<sup>14</sup> se a deliberação do agente tem como objetivo uma boa realização. Assim, segundo Aristóteles, os Σωκρατικοί λόγοι representam ações ou escolhas de personagens que são 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 (racionalmente prudente), quando na verdade, diz ele, o homem ἀγαθός (bom) é aquele que procura τὸ βέλτιον (o melhor) e não τὸ ὠφέλιμον (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.

<sup>14</sup> 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.

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 bom. Aquilo 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 significa o bem agir, no entender dele, nos ajudam a compreender a finalidade dos *Diálogos*, tendo em vista a constante expressão socrática de que só se faz o mal por ignorância<sup>15</sup>. Essa noção socrática de relação entre o mal e a ignorância presente em mais de um diálogo tenta unir do outro lado do polo o conceito do homem prudente ao conceito do homem bom e essa característica da personagem que aparece em várias partes do *corpus* 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 do diálogo 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 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 apologéticas de determinados conceitos ocorrem dentro de representações em cenas da vida cotidiana numa expressão mimética do real 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 a 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 inalguram o texto da *República* e também o encerram.

---

<sup>15</sup> 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, vide *Socratic Ignorance* de Gareth B. Mathews, publicado em *A companion to Plato* editado por Hugh H. Benson (2006).

### 1.3. A causa ética da crítica à poesia: e sua relação com debate sobre a Justiça do Livro I da *República*

A crítica à poesia deve ser considerada em sua face metafórica, relacionada à ética e em sua face ontológica relacionada às Formas e à Ideia de Bem. Na faceta metafórica, 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 a má conduta representada 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 problema. 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 καλλιπολις. 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 Pirito são representados como responsáveis por raptos, eis que ali Sócrates retoma o argumento do Livro II 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 (mitos, entendidos aqui, sem sentido pejorativo, como narrativas comuns da cultura) da καλλιπολις e mais especificamente as θεολογίαι (discursos sobre o divino). Em razão de os jovens não serem capazes de distinguir uma ὑπόνοια (conjectura) do que não 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 μή, ἀλλ' ἃ ἂν τηλικούτος ὦν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι: ὧν δὴ ἴσως ἔνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἃ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.

ἔχει γάρ, ἔφη, λόγον. ἀλλ' εἴ τις αὖ καὶ ταῦτα ἐρωτῆ 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' οἰκιστὰὶ πόλεως: οἰκιστῶν δὲ τοῦς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν

τοὺς ποιητάς, παρ' οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτόν, 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 ποιῇ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν τραγωδίᾳ.

δεῖ γάρ.

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

τί μὴν;

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, o que poderemos falar?

- E eu disse: Adimanto, não somos poetas eu e você 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 com isso aqui, - disse eu, - 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 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 ao divino ações prejudiciais. Por sua vez, o trecho do Livro III que critica a atribuição aos semi-deuses de atitudes criminosas sintetiza a perspectiva ética na crítica à mimética e faz isso remetendo a essa discussão acima (R. 391e):

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

πῶς γὰρ οὐ;

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

- E isso (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 escutam, isso (representar 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 διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ, ou seja, uma antiga briga entre filosofia e poesia (R. 607b-c) a que ele passa a se referir.

A nível de contextualização, cabe dizer que os exemplos classicamente citados como reflexos comprovados do embate antigo mencionados por Sócrates na *República* são os fragmentos atribuídos a Heráclito de Éfeso (cf. DK22b42), que diz que Homero merecia ser expulso e apanhar e os fragmentos atribuídos a Xenófanes de Cólofon (*vide* DK21 b11, b12, b14, b15, b16, b23), que afirmam que os deuses são humanizados nas poesias de Homero e

Hesíodo fazendo coisas condenáveis<sup>16</sup>, criticando essa atitude dos poetas. A aproximação entre a crítica de Xenófanés e a crítica do Livro II e III da *República*<sup>17</sup> pode pressionar a conclusões precipitadas sobre a influência de Xenófanés em Platão que embora possíveis talvez não tenham respaldo filológico.

Por outro lado, cabe-nos mencionar que no tocante à interpretação desse trecho há quem diga que essa antiga querela sequer existe. 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 é uma invenção retórica.

Para nós, entretanto, tais questões não veêm ao caso 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 a condução à boa conduta em seus discursos (R. 607c):

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

Mesmo assim, apesar de nós de fatos 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 os receberemos, 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.

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 deve ser permitida na *ψυχή* a entrada de determinadas narrativas poéticas, caso, é claro, tais narrativas orientem a *ψυχή* para uma *εὐνομία*, que não pode ser alcançada pela imitação de

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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*.

personagens que se conduzam inadequadamente para longe do bem nem isso seria possível através de narrativas que, por exemplo, façam temer inadequadamente o Hades, como as 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, segundo a discussão no início do Livro III, é fato comportamental ocasionado pelo texto de Homero, o que acaba acovardando os cidadãos. Há uma exaltação para que a poesia seja feita racionalmente nesse sentido.

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 quando não o é fica tomada ironicamente pelo filósofo grego como uma aptidão de advinhos cegos que conduzem mal a alma da cidade. Para tratar desse princípio estético, Nietzsche faz uma analogia ao princípio ético socrático de que a consciência basta para a ação boa.

Entretanto, no caso da personagem de Platão, 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 historicamente com a educação no direcionamento da virtude. Então, a elaboração poética no conselho de Sócrates na *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 e 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 é paralelo à atitude na ética socrática de promover o ser bom através do humano conscientemente (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 fator 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"<sup>18</sup>.

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 e 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 feliz". No ponto nos interessa a função ético-retórica da nova elaboração de Platão.

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 italiano se afasta. Trabalhemos um pouco com a posição de Cornelli.

Cornelli (2010, p. 77) interpreta a crítica de Platão à "alma trágica" através de sua leitura da influência que sofreu Platão da tradição órfico-pitagórica, na qual a  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  é investida

---

<sup>18</sup> 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, 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.

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 (Ilíada XI, 222).

Nesse texto, ele 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-a na sede da ψυχή 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 (CORNELLI, 2010, p. 77).

Nessa linha, a tragédia frequentemente revela o desajuste profundo no interior da ψυχή, desajuste que traz consequências nefastas para a *polis*. Na tragédia, a ψυχή 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 essa conclusão. Os males sociais como a ἔρις (conflito proveniente da discórdia, ou, menos dramaticamente, da discordância) e a στάσις (dissidência que provoca cisma) manifestam-se em comunidade emergindo a partir da individual e pulsante ὕβρις (descomedimento, confiança excessiva) e da πλεονεξία (insaciabilidade), ambas inscritas na ψυχή. 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 crítica à comédia e à tragédia enquanto imitações não úteis à boa educação é feita no Livro III (R. 395a e seg.), sendo proibida para a educação do guardião na καλλίπολις e, logo após, ainda no Livro III, a imitação absoluta é considerada imprópria para toda sua população (R. 397e e seg.). Para Cornelli (2010, p. 81) 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. Essa imitação das atitudes ditas como adequadas é considerada excelente e nas *Leis* é dito metaforicamente que a constituição por eles 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 é o que os trágicos defendem nas entrelinhas de suas cenas algo oposto, algo antagonico à determinada conduta preferida, levando os cidadãos a negarem as normas (Lg. 817b-c):

‘ὄ 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 δὴ δόξητε ἡμᾶς ῥαδίως γε οὕτως ὑμᾶς ποτε παρ’ ἡμῖν ἐάσειν σκιηᾶς τε πῆξαντας κατ’ ἀγορὰν καὶ καλλιφώνους ὑποκριτὰς εἰσαγαγομένους, μεῖζον φθειρομένους ἡμῶν, ἐπιτρέψειν ὑμῖν δημηγορεῖν πρὸς παῖδάς τε καὶ γυναῖκας καὶ τὸν πάντα ὄχλον, τῶν αὐτῶν λέγοντας ἐπιτηδευμάτων πέρι 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 poetas vocês são, 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 permitiremos que vocês se banqueteiem e ao introduzirem na ágora simulações com vozes belas, emitindo também som maior do que o nosso, transformando nosso falar na ágora e se consolidem 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.

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 (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, προσκυνοῖμεν ἄν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδὺν, εἵπομεν δ’ ἄν ὅτι οὐκ ἔστιν τοιοῦτος ἀνὴρ ἐν τῇ πόλει παρ’ ἡμῖν οὔτε θέμις ἐγγενέσθαι, ἀποπέμποιμὲν τε εἰς ἄλλην πόλιν μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίῳ στέφαντες, αὐτοὶ δ’ ἄν τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρώμεθα καὶ

μυθολόγῳ ὠφελίας ἔνεκα, ὃς ἡμῖν τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο καὶ τὰ λεγόμενα λέγει 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 componham 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 que logo mais referenciaremos, 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 (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 também 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 *ὑβρις*, que, apesar de aparentarem ser racionais, intensificam a *ἔρις* e ocasionam *στάσις*, quando observado o reflexo do comportamento individual na estrutura social. 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 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 e 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*<sup>19</sup> foi intencionalmente

<sup>19</sup> 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 circunstância de sua iminente morte e contagiado pelas necessidades retóricas postas pelos seus interlocutores naquele contexto. Isso

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 de colocações espalhadas na obra e por isso trataremos no ponto seguinte de apenas uma parte dessa longa caminhada narrativa: o momento da morte de Sócrates, no qual ele sugere que todo filósofo deve seguir seus passos além de retrospectivamente avaliar sua própria vida se referindo ao que entende como verdadeira filosofia. Tal percurso não é 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 dizer 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: e sua relação com o debate sobre a Justiça do Livro I da *República***

Acima falamos da crítica à poesia na *República* e agora iremos ao nível narrativo a fim de avaliar a personagem Sócrates para apontarmos a sua dupla função ética, primeiro, aquela que se exprime no enredo de sua vida narrada nos diálogos e que carrega um significado prático, depois aquela que emerge propriamente de seus discursos ao defender uma posição filosófica que tange a ética. Fazemos isso, pois esses dois pontos estão presentes no Sócrates que guia a discussão do Livro I da *República*, conferindo-lhe significado.

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 melhor compreendido com a análise dos discursos nos diálogos e, por outro, o significado dos discursos pode ser melhor compreendido pela análise da narrativa das cenas em que se inserem as personagens.

Não só isso, levando em conta que as personagens da obra platônica referem pessoas que existiram historicamente, é plausível, para compor o sentido dos discursos, especular o que das contra-partes históricas das personagens pode 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. Essa passagem fundamenta a

---

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.

hipótese de interpretação que considera a personagem Sócrates no texto de Platão como uma figura de vocação à discussão ética em mimeses ao 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 no enredo, mas mantendo a sintonia com uma colocação de Aristóteles sobre a influência Sócrates sobre Platão.

É perceptível que boa parte do que se chama doutrina de Platão emerge de uma visão unitária do pensamento de Platão criada no seio da interpretação de outros pensadores que por motivos diversos referenciaram e leram Platão com alguma finalidade própria. Quer dizer que quando se fala em “doutrinas de Platão” se está sempre referindo a 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 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 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 certas afirmativas dos textos dos *Diálogos* fazem parte de um grande sistema dogmático de compreender o mundo dado na mente de Platão e que ele teria expresso 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”. 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, com isso fundamentando em Aristóteles a nossa hipótese de que a importância da função ética da personagem não existe apenas nos diálogos ditos socráticos (ou da fase socrática), mas também na *República* e em qualquer outro diálogo em que Sócrates figure.

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 983a20 o texto se volta às causas primeiras e faz uma espécie de organização cronológica dos pensadores que desde Tales falaram de causas primeiras. 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 primeiras 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 na 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, além de apontar que Sócrates seria o primeiro a se concentrar nas definições. Veja-se (Meta. 987a-b):

μετὰ δὲ τὰς εἰρημένους 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 αἰεὶ 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 πρῶτον τὴν διάνοιαν**, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἐτέρων τοῦτο γινόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν: ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, αἰεὶ γε μεταβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' 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 outro lado**, 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 isto 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 (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, os objetos sensíveis existiriam *por participação* (κατὰ μέθεξις) 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 pontos presentes no Livro I da *República*. Damos relevância a essa dissertação de Aristóteles para nossa defesa da 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 que ao serem definidos de dado modo constituem uma determinada maneira de encarar a vida humana. 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, outra em função das escolhas que a personagem faz, sobretudo as relacionadas à sua sentença de morte.

Para análise desse duplo papel ético de Sócrates escolhemos como escopo de análise um trecho do *Fédon*, porque esse trecho é marcado na ordem fictícia dos diálogos como o momento mais maduro da personagem Sócrates, no qual, no último dia de sua vida, ele anuncia que quem quer que seja filósofo deve segui-lo e depois faz uma breve retrospectiva de seu percurso nas investigações filosóficas, narrando as razões de sua mudança para o que ele chamou de *segunda navegação*, sabidamente onde 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 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, contexto que sintetizaremos a seguir.

O diálogo *Fédon* começa com Equécrates perguntando a Fédon se este 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 pelos onze carcereiros 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, porque o poeta Eveno e outros 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 sonhara com algo que o exortava a compor música, mas achava que fazer filosofia era justamente compor a mais alta música. Entretanto, ao aproximar-se da morte e por ter um evento relacionado a Apolo atrasado a data de sua execução, Sócrates decidiu seguir a instrução considerando o conceito clássico 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 também em função da protelação da saída do barco por questões climáticas que atrasaram a sua execução<sup>20</sup>, o que ocorreu por haver uma lei em Atenas que estabelecia que após o 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

---

<sup>20</sup> Fédon narra sobre esse ocorrido logo no início da conversa com Equécrates (Phd. 58a-c).

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, a citação direta é oportuna (Phd. 61b):

ἐννοήσας ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι, εἶπερ μέλλοι ποιητὴς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους, καὶ αὐτὸς οὐκ ἦ μυθολογικός, διὰ ταῦτα δὴ οὓς 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, então a partir desses primeiros que encontrei fiz essas (transposições para o metro).

No instante seguinte, Sócrates diz para Cébes que ele exorte 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 Συμμίας, οἷον παρακελεύη, ἔφη, τοῦτο, ὃ Σώκρατες, Εὐήνω. πολλὰ γὰρ ἤδη ἐντετύχηκα τῷ ἀνδρί: σχεδὸν οὖν ἐξ ὧν ἐγὼ ἤσθημαι οὐδ' ὀπωστιοῦν σοι ἐκὼν εἶναι πείσεται.

τί δέ; ἦ δ' ὅς, οὐ φιλόσοφος Εὐήνος;

ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη ὁ Συμμίας.

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

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

E Símiias disse: - Sócrates, mas que recomendação é essa que você faz a Eveno! A essa altura, muitas vezes eu já encontrei esse homem e, 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 deixa cair a perna na direção do chão e se senta da maneira que continuou 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 entre a exortação de Sócrates para os filósofos seguirem um condenado e a apologia da afirmação de que não é devido violentar-se, 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 a seguir sintetiza a insinuação de Cebes (Phd. 63a):

καὶ ὁ Σιμμίας, ἀλλὰ μὴν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, νῦν γέ μοι δοκεῖ τι καὶ αὐτῷ λέγειν Κέβης: τί γὰρ ἂν βουλόμενοι ἄνδρες σοφοὶ ὡς ἀληθῶς δεσπότης ἀμείνους αὐτῶν φεύγοιεν καὶ ῥαδίως ἀπαλλάττοιτο αὐτῶν; καὶ μοι δοκεῖ Κέβης εἰς σὲ τείνειν τὸν λόγον, ὅτι οὔτω ῥαδίως φέρεις καὶ ἡμᾶς ἀπολείπων καὶ ἄρχοντας ἀγαθοῦς, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖς, θεοῦς.

E Simias disse: - Mas, Sócrates, agora mesmo a mim parece que Cebes está a falar o indubitável. Por que quereria 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 διαγράφωμεν, οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν, ἀλλ' ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσοῦτ' ἦττον ἀκουστέον παισὶ καὶ ἀνδράσιν οὐς 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 de Sócrates naquela altura da discussão da *República* do porquê pelo menos esses versos deveriam ser eliminados da καλλίπολις, a necessidade de evitar que se considere a morte algo terrível (R. 387d):

φαμέν δὲ δὴ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς ἀνὴρ τῷ ἐπιεικεῖ, οὐπὲρ καὶ ἐταῖρός ἐστιν, τὸ τεθνάναι οὐ δεινὸν ἠγήσεται.

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

Do ponto de vista da estrutura mimético-narrativa, ao nível da poesia platônica, é preciso perceber que no diálogo *Fédon* Sócrates consta como personagem e a morte de Sócrates não é descrita como δεῖνος (terrível), embora seja delineada como injusta. A tranquilidade em que se encontra Sócrates acaba por não causar φόβος (medo), o espantoso desconforto com a situação de Sócrates, que talvez por outra narrativa inspiraria no leitor o medo da morte. Ademais, o Fédon no início da conversa com Equécrates tesmtemunha que pelo menos para ele a iminente morte de Sócrates não causou ἔλεος (pena), embora todos, inclusive ele, estivessem tristes com esse último encontro, o que gerava um misto de emoção estranha. Tais são os termos de Fédon (Phd. 58e a 59a):

καὶ μὴν ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος. οὐτε γὰρ ὡς θανάτῳ παρόντα με ἀνδρὸς ἐπιτηδείου ἔλεος εἰσήει: εὐδαίμων γάρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὃ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα, ὥστε μοι ἐκεῖνον

παρίστασθαι μηδ' εἰς Ἅιδου 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 completa a 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 também 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* quando o velho Céfalo fica diante da concretização de sua velhice e consequente consciência da aproximação da morte. Assim, no *Fédon* se constrói mimeticamente em cena a concretização de cena que é coerente com os argumentos presentes no Livro III da *República* feitos contra a poesia que faz temer a morte. Isso é feito no *Fédon* pela representação de uma pessoa que não aparenta temor à morte injustamente provocada e que mesmo diante dela permanece aparentemente calmo.

Não é possível deixar de notar que, ao unirmos esses trechos da *República* e do *Fédon*, 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) que diminui a pena em relação ao destino da vítima e diminui o medo em relação a ter destinos semelhantes. Essa perspectiva perante a fatalidade é inversa à que Aristóteles diz estar presente nas tragédias, obras de arte que, segundo o estagirita, por meio do φόβος (temor) e da ἔλεος (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 fatalidade da morte de Sócrates não causa ἔλεος à personagem Fédon e que está sob debate no início do Livro III da *República* que é preciso cortar os versos poéticos que fazem temer o Hades.

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 ao tribunal por 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 (Apol. 29a-b). Sócrates diz que não teme a morte porque não supõe saber algo sobre ela. 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 leva o destrói, 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 essa tragédia para o homem porque faz com que o homem 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 seja totalmente mísero e desprezível” (κατηγόρου 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 οὐδεὶς φοβεῖται, ὅστις μὴ παντάπασιν ἀλόγιστός τε καὶ ἄνανδρός ἐστιν, τὸ δὲ ἀδικεῖν φοβεῖται: πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἅιδου 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 *psiquê* ao chegar no Hades é o extremo dos males.

Logo após, Sócrates arremata o comentário com a afirmação de que Cálicles considerará a fala seguinte, que explica porque quem sofre injustiça não perde em relação a quem causa, um μῦθος enquanto para Sócrates aquela fala que viria 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 ἢ 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 por negligência entre outras coisas à 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 *psiquê* com a marca do registro da má conduta.

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

τοὺς ἄλλους παρακαλῶμεν, μὴ ἐκεῖνο, ᾧ σὺ πιστεύων ἐμὲ παρακαλεῖς: ἔστι γὰρ οὐδενὸς ἄξιος ὃ 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, ἄξιος, como uma questão axiológica. A necessidade de afastar o discurso de Cálicles se refere ao valor que ele tem para a percepção e 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 de 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 consideram condenável: o se deixar morrer quando era possível escapar.

A questão que o enredo estabelece como causa de toda a conversa sobre a mortalidade da ψυχή e sobre ontologia no *Fédon* é essa suposta incongruência de Sócrates, que afirmou que se violentar é proibido, mas 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 sua vez, o discurso sobre o destino da ψυχή 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 de 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 ψυχή 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 ψυχή é imortal então cumprirá zelar por ela ao passo que se ela não for isso será bom para homens aos injustos (Phd. 107c):

ἀλλὰ τόδε γ', ἔφη, ὃ 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), - óh homens, que é justo manterem em mente. Que, se realmente a *psiqué* 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, seria um presente aos maus terem morrido, do corpo terem se libertando e das maldades da sua *psiqué*. 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 que influem em seu comportamento e Sócrates sustenta que a convicção na mortalidade da alma geraria a conclusão de que a morte seria um presente às pessoas más. Por outro lado, ter a convicção a que ele alude de forma apologética gera, segundo seu argumento, uma consequência lógica para o pensamento, ou seja, encontrar como única salvação própria o ato deliberado de se tornar *βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην* (melhor e mais prudente). Isso é uma conclusão ética que, como dito acima no item 1.2, une a figura daquele que age bem com a figura daquele que prudentemente se comporta, em um ideal de adequação comportamental que une razão à bondade ética.

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 *psiquê*. Conforme leitura estabelecida majoritariamente na tradição o *Fédon* evidenciaria uma série de dogmas de Platão, entretanto, se lermos o texto na sua expressão contextual 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 um retrospecto de Sócrates à 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 conheceu Anaxágoras e seu reconhecimento da causa no νοῦς (mente, faculdade inteligente ou mesmo disposição da alma) e criou novas expectativas que foram enfim reduzidas à descrença novamente quando percebeu que a abordagem de Anaxágoras era também fundamentalmente física.

Após as objeções Cebes sobre a posição de Sócrates de não temer a morte pela sua convicção na imortalidade da ψυχή, Sócrates menciona que dar conta da questão da geração e da corrupção da ψυχή requer uma investigação completa sobre o tema e então Sócrates anuncia que fará um relato de sua experiência com o tema (Phd. 95b-96a). Essa experiência que ele anuncia envolve o embarque na hipótese das Ideias e essa substituição envolve claramente a mudança da perspectiva física para a perspectiva ética. Veja-se a narrativa (Phd. 97a-c):

ἀλλὰ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης, βούλομαι γε.

ἄκουε τοίνυν ὡς ἐροῦντος. ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὃ 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 ἐμαυτὸν 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 αἷμά ἐστιν ᾧ φρονοῦμεν, ἢ ὁ ἀἷρ 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 ἐμαυτῷ 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 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 segundo seu entendimento e o entendimento dos outros (Phd. 97c):

τεκμήριον δέ σοι ἐρῶ ἱκανόν: ἐγὼ γὰρ ἂ καὶ πρότερον σαφῶς ἠπιστάμην, ὡς γε ἐμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν, τότε ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθην, ὥστε ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἂ πρὸ τοῦ ᾧ μὴ εἰδέναι, περὶ ἄλλων τε πολλῶν καὶ διὰ τί ἄνθρωπος αὐξάνεται

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 essas 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, exemplos como esses que bagunçaram as certezas que Sócrates acreditava ter o levaram a constatar sua própria limitação e ignorância (Phd. 97b):

οὐδέ γε δι' ὅτι ἐν γίγνεται ὡς ἐπίσταμαι, ἔτι πείθω ἐμαυτόν, 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 porque o um se torna como o conheiro. 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 forma-de-ser. Ao contrário, esse é um caminho ruim que representa a confusão, em nenhuma hipótese deixo-me ir por ele.

No trecho seguinte, então, lembra Sócrates com entusiasmo de Anaxágoras, considerando a relação do νοῦς (faculdade inteligente) de Anaxágoras com o conceito de βέλτιστον, “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 τῇ αἰτία ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εἶ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, 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 ὅπη γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὐρεῖν, ὅπη βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν: ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκεῖνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ' 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 o um livro de Anaxágoras, que, segundo sabe aquele que me disse, argumenta que a faculdade inteligente é aquilo através da qual a ordem se dá e também que é a causa de tudo. Esse discurso sobre a causa me deu prazer e também pareceu a mim uma direção boa de 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 todo o ordenar e cada local 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 se é, então é preciso descobrir sobre aquilo, ou seja, com a investigação do que o melhor ele mesmo é, ou o seu ser, ou aquilo 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 sobre outras coisas não 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 é do mesmo tipo. (Grifo nosso).

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

ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος ἠόρηκεν αἰτίαν διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ, τὸν Ἀναξαγόραν, καί μοι φράσειεν πρῶτον μὲν πότερον ἢ γῆ πλατεῖα ἐστὶν 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 αὐτήν, ἐπεκδιηγῆσεσθαι ὡς ἄμεινον ἦν αὐτὴν ἐν μέσῳ εἶναι: καὶ εἴ 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 ἐστιν ἕκαστον καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἢ πάσχει. οὐ γὰρ ἂν ποτε αὐτὸν ὦμην, φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμηῆσθαι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὡςπερ ἔχει: ἐκάστῳ οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστῳ βέλτιστον ὦμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγῆσεσθαι ἀγαθόν: καὶ οὐκ ἂν ἀπεδόμην πολλοῦ τὰς ἐλπίδας, ἀλλὰ πάνυ σπουδῆ λαβὼν τὰς βίβλους ὡς τάχιστα οἷός τ' ἦ ἀνεγίγνωσκον, ἵν' ὡς τάχιστα εἰδείην τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον.

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

Refletindo sobre isso feliz pressintia encontrar Anaxágoras como o professor sobre as causas dos seres e sobre a faculdade inteligente de mim mesmo. E a mim mostraria primeiro se a terra é plana ou se é redonda, então mostraria, explicando, além disso, a causa e a força necessária, discursando sobre o melhor entre eles e que aquele que é melhor seria a forma-de-ser daquilo. E se dissesse que estar no centro é o modo-de-ser dela, terá de explicar que estar no centro seria 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 os outros astros, sobre sua velocidade, seu curso e sobre seus outros acontecimentos, em algum lugar e tempo que seria o melhor de cada um no fazer e no sofrer o que sofre. Desse modo, pois, não foi possível naquele momento pressentir, que ele, que afirma que pela faculdade inteligente as coisas se ordenavam, traria umas 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, desse modo poderia conhecer sobre o **melhor** e o pior.

Mas dessa expectativa maralhososa, companheiro, fui me afastando ao passo que o acompanhava, quando ao avançar e conhecer bem o homem afinal não usa pões como definição a faculdade inteligente nem a consultando, mas ao contrário, acusa como causas que organiza as coisas o ar, o éter, a água e muitas outras coisas fora do lugar.

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, enquanto ele também entendeu que a melhor opção seria permanecer na prisão (Phd. 98c-99b):

καί μοι ἔδοξεν ὁμοιότατον πεπονθέναι ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγων ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῶν πράττει, κάπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἐκάστων ὧν πράττω, λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειται μοι τὸ σῶμα ἐξ ὀστέων καὶ νεύρων, καὶ τὰ μὲν ὀστᾶ ἐστὶν στερεὰ καὶ διαφυὰς ἔχει χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τὰ δὲ νεῦρα οἷα ἐπιτείνεσθαι καὶ ἀνίεσθαι, περιαμπέχοντα τὰ ὀστᾶ μετὰ τῶν σαρκῶν καὶ 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 συγκαμφοθεὶς ἐνθάδε κάθημαι: καὶ αὖ περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ὑμῖν ἑτέρας τοιαύτας αἰτίας λέγοι, φωνάς τε καὶ ἀέρας καὶ ἀκοὰς καὶ ἄλλα μυρία τοιαῦτα αἰτιώμενος, ἀμελήσας τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας λέγειν, ὅτι, ἐπειδὴ Ἀθηναίοις ἔδοξε βέλτιον εἶναι ἐμοῦ καταψηφισασθαι, διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ βέλτιον αὖ δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι, καὶ δικαιοτέρον παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην ἢν ἂν κελεύσωσιν: ἐπεὶ νῆ τὸν κύνα, ὡς ἐγὼμαι, πάλαι ἂν ταῦτα τὰ νεῦρα καὶ τὰ ὀστᾶ ἢ περὶ Μέγαρα ἢ Βοιωτοὺς ἦν, ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου, εἰ μὴ δικαιοτέρον ὄμην καὶ κάλλιον εἶναι πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἦντιν' ἂν τάττη. ἀλλ' αἰτία μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον: εἰ δὲ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν καὶ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω οὐκ ἂν οἷός τ' ἦ ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι: ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἢ ποιῶ, καὶ ταῦτα νῶν πράττων, ἀλλ' οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἰρέσει, πολλῇ ἂν καὶ μακρὰ ῥαθυμία εἴη τοῦ λόγου. τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστὶ τὸ αἴτιον τῶ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη 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. Discursos primeiro de que através dessa faculdade inteligente é que eu fico aqui, mas depois que é por se compor meu corpo de ossos e tendões, por ser a ossada dura e ter juntas separadas umas das outras e por coisas como os nervos esticarem e contraírem é que o corpo se colocando sobre a ossada através da carne e da pele segura junto tudo isso, que levanta então os ossos nessas coisas juntas e afrouxando e contraindo os tendões faz dobrar em algum lugar desse modo que agora meus membros estão e que através dessa causa que se dobrou aqui e eu me

sentei. E novamente acerca de nosso diálogo é como se a nós dois estabelecesse chamando nos discursos inúmeras coisas como essa de causas, como o som, o ar, o ouvido, deixando de dizer quais as verdadeiras causas, ou seja, que os Atenenses 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 judicial<sup>21</sup> 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 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 esses discursos são de que sem ter essas coisas, ossos, tendões e coisas assim, isso determina para mim o que não posso fazer, serei dessa opinião: esses discursos são verdadeiros. No entanto, que é por causa disso que faço o que faço e que isso eu pratico, mas não agindo a partir **do melhor**, então muito e grandemente negligente seria um discurso desse. Isso significaria não separar as coisas de acordo com o seu ser, uma outra coisa como causa diferente do que é. Uma coisa sem aquilo 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 (*τὸ ἀγαθόν*) 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 περιτιθεὶς τῇ γῆ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν, ὁ δὲ ὥσπερ καρδῶπῳ πλατεῖα βάθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει: τὴν δὲ τοῦ ὡς οἶόν τε **βέλτιστα** αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, 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 ἀγαθόν** καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται. ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπη ποτὲ ἔχει μαθητῆς ὅτουοῦν ἦδιστ' ἂν γενοίμην: ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὐτ'

<sup>21</sup> 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.

αὐτὸς εὐρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμεν, τὸν δεύτερον [99δ] πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὃ Κέβης;

Por isso, um desses (físicos) confere à terra um redemoinho que através do céu e faz a terra ficar parada. Outro como esse a considera agora como uma vasilha de amassar pão plana suportada no apoio do ar. Dessa maneira, ao se estabelecer essas coisas agora fica abandonada a potência que é o **melhor** ele mesmo, nem procuram esse melhor, nem cogitam ter ele uma força *daimoniaca*<sup>22</sup>. 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, então como dela fui privado, como não deu para encontrar por mim mesmo, nem para aprender através dos outros, como aqueles, então 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?

A considerar simultaneamente o depoimento de Aristóteles e a mimética declaração de Sócrates no *Fédon* de Platão, somos obrigados a valorizar a conclusão de Cícero de que “Sócrates fez descer a filosofia do Céu” (Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo) (Tusc. V, 4, 10) para se dar em expressão mais pragmática e comportamental. 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 para explicar a sua insatisfação com os chamados físicos, o recurso não deve ser visto como mera figura de linguagem. A investigação sobre ὁ βέλτιστος, o superlativo de ὁ ἀγατός, o bom, que o traduz como 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 pode interessar ao intérprete da *República* o trecho que trouxemos à análise em razão da sua possível vinculação com o 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

<sup>22</sup> O termo δαιμόνιος é um adjetivo em grego ático que significa que inspirado por uma *divindade*; *divino*; *extraordinário* ou, ainda, *maravilhoso*. Apenas no grego *koiné*, no vocabulário do cristianismo, que o termo ganha conotação axiologicamente negativa (MALHADAS, DEZOTTI, NEVES, 2006, p. 194).

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.

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. No ponto seguinte 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 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

No *Teeteto*, o prelúdio antes do diálogo central é 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 que presenciou uma conversa de Sócrates com Teeteto jovem, na qual Sócrates disse que Teeteto se tornaria uma pessoa notável, o que Euclides entende que estava provado naquele momento (Tht. 142c). Terpsion fica curioso sobre essa conversa e pergunta a Euclides se ele pode narrá-la, ao passo que Euclides diz que não o poderia fazer de memória, mas que a tem escrita e que com o texto Terpsion teria acesso ao ocorrido. Ao levar Terpsion até as anotações, Euclides põe um escravo para ler, de modo que no *Teeteto* a conversa entre Sócrates, Teeteto e um amigo de Sócrates chamado Teodoro ocorre como a leitura desse livro.

Então, no *Teeteto*, Euclides e Terpsion se calam a partir da leitura do texto de Euclides e o texto 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, ὃ Θεόδωρε, τὰ ἐκεῖ ἄν σε καὶ περὶ ἐκείνων ἀνθρώπων, εἴ τινες αὐτόθι περὶ γεωμετρίαν ἢ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν εἰσὶ τῶν νέων ἐπιμέλειαν ποιούμενοι· νῦν δὲ ἤττον γὰρ ἐκείνους ἢ τούσδε φιλῶ, καὶ μᾶλλον ἐπιθυμῶ εἰδέναι τίνες ἡμῖν τῶν νέων ἐπίδοξοι γενέσθαι ἐπιεικεῖς.

Se em relação àqueles em Cirene mais eu me preocupasse, Teodoro, te perguntaria sobre aquele lugar, indagando se acaso alguns jovens sobre geometria ou 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*<sup>23</sup>. 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. 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

<sup>23</sup> 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.

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, 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 (καλόν τε καὶ ἀγαθόν) e que fora muito louvado pelos seus feitos em combate (περὶ τὴν μάχην) (Tht. 142b6).

No extremo oposto da obra, após a aporética conclusão socrática de que *episteme* não é nem percepção (αἴσθησις), nem opinião verdadeira (δόξα ἀληθῆς), nem opinião verdadeira acompanhada de discurso [racional] (ἀληθοῦς δόξης λόγος προσγιγνόμενο), Sócrates diz se dirigir à Stoa do rei para responder à acusação de Mileto, 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 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, na expressão grega comum de exaltação de excelência utilizada por Euclides, um homem *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 Sócrates que ele seria *ἀτοπώτατός*, o mais deslocado de todos, apenas provocando aporia em seus ouvintes (Tht. 149a):

τοῦτο μὲν οὐ λέγουσι περὶ ἐμοῦ, ὅτι δὲ ἀτοπώτατός 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* (parteiro) do conhecimento (Tht. 151c) que por meio de seu questionamento ele faria Teeteto chegar à verdade sobre a definição, 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 verdade e opinião verdade 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*, usa 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. A chave de justificativa dessa leitura é o trecho do *Fedro* em que Sócrates sustenta que o amigo do saber (*φιλόσοφον*) 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 e para as chamadas doutrinas não escritas que estariam no ápice do sistema platônico para compreensão de sua mensagem<sup>24</sup>.

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 *maieutica* que a personagem Sócrates utiliz 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 o efeito parturiente de sua condução do jovem Teeteto. Isso porque as consequências deduzíveis da convicção de Teeteto no início do diálogo são inúmeras para o fazer prático daquele que a possui 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 convenceu Teeteto de que este não sabe aquilo que pensava saber, o que deve alterar 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 da razão. O exercício de Sócrates verdadeiramente produz um auto senso crítico, que deve modificar a compreensão regulamentar do ser humano sobre suas próprias ações que se tornam demasiadamente temerárias quando ele pensa saber aquilo que de fato não sabe. É exatamente

---

<sup>24</sup> 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.

com esse tipo de conclusão que termina o diálogo, antes de anunciar Sócrates sua saída para conhecer da acusação de Mileto (Tht. 210b-c):

ἐὰν τοίνυν ἄλλων μετὰ ταῦτα ἐγκύμων ἐπιχειρῆς γίγνεσθαι, ὃ Θεαίτητε, ἐάντε γίγνη, βελτιόνων ἔση πλήρης διὰ τὴν νῦν ἐξέτασιν, ἐάντε κενὸς ᾗς, ἦττον ἔση βαρὺς τοῖς συνοῦσι καὶ ἡμερώτερος σωφρόνως οὐκ οἰόμενος εἰδέναι ἅ μὴ οἴσθαι. τοσοῦτον γὰρ μόνον ἢ ἐμὴ τέχνη δύναται, πλεόν δὲ οὐδέν, οὐδέ τι οἶδα ὧν οἱ ἄλλοι, ὅσοι μεγάλοι καὶ θαυμάσιοι ἄνδρες εἰσὶ τε καὶ γεγονασιν: τὴν δὲ μαιεῖαν ταύτην ἐγὼ τε καὶ ἡ μήτηρ ἐκ θεοῦ ἐλάχομεν, ἢ 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, melhor será sua gravidez 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 os outros sabem, os grandes e maravilhosos homens que são e que foram. Essa *maiêutica* 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, 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 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 uma certa concepção 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 em uma estrutura semelhante também culminam em aporia, houve e há quem defenda que essa parte da *República* tem autonomia suficiente para ter sido publicada

separadamente como um Livro completo e que, então, só depois Platão teria completado a *República* para publicá-la na íntegra que hoje conhecemos. É sobre esse problema que trata o próximo ponto.

### **1.6.A Hipótese da Proto-República e importância da questão sobre a justiça**

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

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 esse é um fato que 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 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 sugere a existência da publicação do Livro I da *República* em um texto que doravante será chamado também de *Proto-República*.

O conjunto de argumentos que sustenta essa hipótese serve para ilustrar o peso estrutural do Livro I e nosso confronto da posição de Vlastos servirá posteriormente para esclarecer o que chamamos de “ceticismo leve” da personagem Sócrates.

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 na mudança de Wittgenstein, que hoje a história da filosofia contemporânea se acostumou a dividir em 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 na personagem. Segundo Vlastos isso ocorreria da seguinte maneira<sup>25</sup>:

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 repete em *Górgias* (Grg. 500c).

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

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.

---

<sup>25</sup> 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.

T9: A piedade (crença e respeito por divindade) não é um tema nem mesmo até o Livro IV.

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, eles “não ofereceram longos argumentos para suas visões e ignoraram os argumentos estilísticos em favor dessa (tese)” (VLASTOS, 1991, p. 250).

Vlastos aduz ainda que embora Brandwood advogue a tese de que o Livro I é mera parte da integralidade da *República* seguindo outros autores, o mesmo Brandwood assume que haveria “estilométricas considerações em contrário” (VLASTOS, 1991, p. 249):

Brandwood treats it for stylometric purposes as an integral part of the republic, and thereby keeps the whole of the Republic as a work of Plato's middle period following (Cra., Phd., Smp.), there are, as recognizes, stylometric considerations to the contrary.

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 fazendo uma enganação filosófica, já 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 demonstra o valor pragmático no efeito dissuasivo da interferência de Sócrates, assim como tem valor prático a condução de Sócrates presente no Livro I da *República*.

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 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 elêntico 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 ela é efetivamente apresentada em face de Polemarco ainda no Livro I, não podendo jamais ser tratada a atividade elêntica de Sócrates ali como mero “pastiche”, para usarmos a palavra de Vlastos. Cremos que as questões estilométricas não podem fundamentar essas impressões de Vlastos.

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 carregaria essas impressões capturadas pela medição estilométrica da “primeira fase de diálogos aporéticos” de Platão. Kahn, entretanto, mantém na sua análise o paradigma evolucionista sobre a ordem de composição da obra de Platão. Por outro lado, devemos mencionar que entendemos haver pressupostos demais no paradigma evolucionista de interpretação da obra platônica que é desparado o paradigma de majoritária adesão nos estudos platônicos contemporâneos, embora esteja cada vez mais sob ataques<sup>26</sup> graças sobretudo à confiança que autores depositam na estilometria enquanto ciência.

Em um curioso conflito interno entre os evolucionistas, Kahn (1993, p. 133) ao tratar do tema da *Proto-República* chega a dizer que a divisão em três fases (evolutivas) de desenvolvimento da doutrina de Platão é o sólido ganho das pesquisas estilométricas 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 de uma *Proto-República* na primeira fase.

---

<sup>26</sup> Exemplos de contestadores desse movimento são Holger Thesleff em *Platonic Chronology* (1989); Debra Nails em *The Dramatic Date of Plato's Republic* (1998); e o português José Trindade Santos em *Para ler Platão V. 2* (2008).

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

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 Calicles: 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 esclarecer que temos consciência de sua existência e de nosso isolamento em relação a ela, mas infelizmente não há espaço aqui para avançar para 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.

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 o Livro I intrinsecamente conectado ao resto da *República* e que ela critica como infundada a interpretação que faz inferir que a opção argumentativa do Livro I seria um eco inconsciente de uma fase imatura.

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 proêmio (προοίμιον) do resto da discussão (R. 357a), uma verdadeira *arque*, que, estando no início, condiciona o resto do processo narrativo a que dá origem.

## 2. A JUSTIÇA NO LIVRO I DA REPÚBLICA

### 2.1. Sócrates, o vitimado: a narrativa da descida ao Pireu e o uso da força contra o filósofo

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

κατέβην χθές εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος προσευζόμενός τε τῇ θεῷ 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. προσευζάμενοι δὲ καὶ θεωρήσαντες ἀπῆμεν πρὸς τὸ ἄστυ.

Desci ontem ao Pireu acompanhado de Gláucon, filho de Ariston, 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 essa 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 a 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, visita que acabou em um longo diálogo voltado ao tema da justiça, que se concentra em uma metáfora entre o humano e uma cidade ideal, metáfora que auxilia na tentativa de descobrir o que significa justiça.

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 Céfalo. Polemarco dera a ordem ao escravo e quando chega em cena 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 ὠρημένους 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 ἅστου ὠρηθῆσθαι ὡς ἀπίοντες.

Οὐ γὰρ κακῶς δοξάζεις, ἦν δ' ἐγώ.

ὁρᾷς οὖν ἡμᾶς, ἔφη, ὅσοι ἐσμέν;

Πῶς γὰρ οὔ;

ἦ 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. E 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 atrás.

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 uns 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, as camadas narrativas nos *Diálogos* e a opção narrativa da primeira pessoa do singular na *República***

O verbo Κατέβην (pt. “desci”) 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, 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 Clazomena (que não pode ser confundido com o Céfalo que aparece na *República*)<sup>27</sup> diz encontrar na Ágora com Adimanto e Gláucon, irmãos de Platão, e perguntar-lhes sobre um

---

<sup>27</sup> 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.

relato acerca da conversa que Sócrates tivera em sua juventude com Zenão e Parmênides de Eleia. Portanto, a conversa que será o centro do *Parmênides* é apenas um relato 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 chamar 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 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 ele 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 *Banquete* (Smp. 223b-d) é que a narrativa aponta sua própria falibilidade. Ao final a narrativa de 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 que embora Aristodemo não se lembrasse exatamente da conversa desses que viraram a madrugada acordados, por perder o início 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, Sócrates dos três restou o único acordado.

As camadas no *Banquete* estão inseridas contextualmente em uma circunstância impar. Apolodoro narra 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, pelo menos que 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, considerando essas subcamadas narrativas, 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 o 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 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 prelúdio 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 há apenas um dia da narrativa, o que se marca pelo advérbio *χθές* 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), por uma leitura interrelacional dos *Diálogos* afastam 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 Céfalo 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*.

Embora seja um pouco confuso, basta imaginar que no primeiro dia ocorre o encontro de Sócrates na casa do Céfalo, no segundo dia Sócrates narra o que fez “ontem” a *Timeu* e os outros e essa narrativa seria 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.

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 os 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 para demonstrar como se comportaria uma cidade como a citada no *Timeu* em combate.

Salientamos que a interpretação de existência de alguma relação entre as obras é antiga. Diógenes Laércio (DL. III, 60-61) diz que Aristófanes 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 contada para outros personagens, dentre os 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 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 da polis e a necessidade 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 intaugurada por Heródoto, ao exaltar a *isegoria*<sup>28</sup> 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 era regida pelas tiranias e não tinha grandes feitos. Veja-se (Herodt. V, 78):

Ἀθηναῖοι μὲν νῦν ἠϋξήντο. δηλοῖ δὲ οὐ κατ' ἓν μόνον ἀλλὰ πανταχῆ ἡ ἰσηγορίη ὡς ἔστι χρῆμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννευόμενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιοικεόντων 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, em serem os melhores nas artes da guerra, ao se libertarem da tirania se tornaram os primeiros por longa margem de diferença.

<sup>28</sup> Igualdade de fala. A liberdade dos cidadãos de discutirem e defenderem suas convicções na tomada de decisões políticas.

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. 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.

A intimação proferida por Polemarco no prelúdio da *República* está longe de ser um caso isolado no *corpus* no qual 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 por dizer 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 expande-se 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 πείσαι 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) 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 é que 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, para

Cálicles, 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. κατηγορού τυχῶν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ) (Grg. 486b) e seja condenado, a 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 *psiquês* 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”, a *polis* em seu conjunto considerada. O vaticínio de Cálicles é também uma admoestação à fraqueza de Sócrates que se resume em nada poder fazer para reverter a convicção do órgão julgador. Esse tema volta no Livro VI da *República* (mais especificamente no trecho entre R. 489b a 493d),

Nesse trecho da *República*, após 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 seus argumentos fossem incapazes de respondê-lo. Essas pessoas, diz Adimanto, estariam convencidas de que o filósofo não passa um homem inexpressivo que é bom na arte de dialogar, e que, por isso é considerado desde cedo como pertencente a um grupo de inúteis *pessoas sem valor; imprestáveis* (gr. ἄχρηστος) ou mesmo, por vezes, *perversos* (gr. παμπόνηρος). 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 ἅ νῦν λέγεις: ἡγοῦνται δι' ἀπειρίαν τοῦ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου παρ' ἕκαστον τὸ ἐρώτημα σμικρὸν παραγόμενοι, ἄθροισθέντων τῶν σμικρῶν 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 αὐ ταύτης τινὸς ἐτέρας, οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ' ἐν λόγοις: ἐπεὶ τό γε ἀληθές 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 ὁρᾶν, ὅσοι ἂν ἐπὶ φιλοσοφίαν ὁρμήσαντες μὴ τοῦ πεπαιδευθῆαι ἔνεκα ἀψάμενοι νέοι ὄντες ἀπαλλάττονται, ἀλλὰ μακρότερον ἐνδιατρίψωσιν, τοὺς μὲν πλείστους καὶ πάνυ ἀλλοκότους γιγνομένους, ἵνα μὴ παμπονήρους εἴπωμεν, τοὺς δ' ἐπιεικεστάτους δοκοῦντας ὁμῶς 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 por uma coisa que permite a cada um deles agora poder dizer que já atravessaram pelo discurso esse caminho da ignorância sobre pergunta e resposta e também por esse tipo de pequena 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 trazem o que diriam. Dessa forma, ao estar bloqueado o caminho realizam seu movimento e não têm o que dizerem 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, não os que estão entregues a isso como neófitos, mas os 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 tornam-se 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 μηδ' ἐπαίοντες, ὅτι ἀνάγκη αὐτῷ τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι ἐνιαυτοῦ καὶ ὥρων καὶ οὐρανοῦ καὶ ἄστρον καὶ πνευμάτων καὶ πάντων τῶν τῆ τέχνη 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 ouvido ao verdadeiro comandante, que (é aquele que instrui 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, e a outra, aquela 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 de 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 são ruins, 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 ἀνειλήφαμεν 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, μικρὸν δέ τι ἐκφεύγει, οὓς δὴ καὶ οὐ πονηροῦς, 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 de virmos investigar sobre isso: ‘o que faz muitos serem ruins’. E foi em virtude desse interesse que retomamos à 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 da qual poucos escapam. E paralelo a isso, observaremos mais uma vez os que imitam essa natureza e sua ocupação estabeleceremos. Desse modo, uma vez que a natureza dessas *psiquês* busca alcançar algo que é maior do que elas próprias e de valor diverso, em muitos casos isso soa falso e em todo lugar 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 *psiquê* 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 animais, maior a necessidade de encontrarem condições apropriadas. Pois a maior natureza se destaca em ser pior, caso seja corrompida. A metáfora dizer que para uma *psiquê* corrompida as coisas que a tornam maiores as tornam grandemente piores, o que gera uma necessidade de estabelecer uma boa educação que garanta às *psiquês*, sobretudo às melhores, a sua boa expressão, caso contrário a corrupção das melhores 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 *psiquês* cujas naturezas são as mais bem formadas que por acaso tiveram pedagogias ruins vem a se tornar ruins diferentemente?

Por isso é necessário à *psiquê* 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):

ἦ καὶ σὺ ἡγῆ, ὥσπερ οἱ πολλοί, διαφθειρομένους τινὰς εἶναι ὑπὸ σοφιστῶν νέους, διαφθείροντας δὲ τινὰς σοφιστὰς ἰδιωτικούς, 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, que uns sofistas são corruptores de indivíduos privados e que isso seja digno de ser falado, mas não que esses que fazem esse tipo de discurso sejam os maiores sofistas, a ensinar perfeitamente e fazer ser o que querem os novos, os velhos, os homens e as mulheres?

A ironia 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 *psiquês* irem ao sabor dessa corrente (R. 492b-c) e conclui Sócrates que quando eles falham na persuasão eles apelam a maior das constrições, castigando com a atimia (ausência de empatia), com multas e até com a pena de morte 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 constrição!

- 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 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: “como poderia convencer os que não querem ouvir” (ἦ καὶ δύναισθ' ἄν πεῖσαι μὴ ἀκούοντας;)? Esse anúncio proléptico da discussão do Livro VI já determina os contornos do problema em relação ocorrido na narrativa da vida de Sócrates, que se volta ao problema da educação pública.

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. Em uma sociedade na qual as grandes *psiquês* não são devidamente educadas, a população pode vagar desestruturada o suficiente para causar grandes males como se bem fossem, daí a necessidade da educação.

O final do Livro VI se encaminha justamente na direção de afirmar a necessidade de que a educação dos filósofos envolva o conhecimento da Ideia do Bom. Não enfrentaremos essa questão, dada a limitação do presente trabalho, mas a interpretação dessa prolepse já anuncia os problemas da discussão com Trasímaco como dificuldades que refletem em uma questão tipicamente educacional e ética.

## 2.2. Céfalos, o psicologicamente purificado: justiça pelo medo

Anteriormente estavam em cena Sócrates, Gláucôn, o escravo de Polemarco, o próprio Polemarco, Admanto, 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 Céfalos (R. 328b-c).

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

Diz Lísias (Lys. XII, 4) que seu pai foi convidado por Péricles a ir à Atenas e morou lá por trinta anos. Diz ele que Céfalos sempre compareceu à justiça<sup>29</sup> seja para condenar ou para se defender e nunca cometeu uma falta ou agiu injustamente com os outros durante o período de democracia. 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 Céfalos, 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, causou muito dano à família de Lísias, apresentada no texto como vítima de extrema injustiça.

Na *República*, Céfalos é apresentado como um senhor em idade avançada que na primeira oportunidade de fala exorta simpaticamente Sócrates a comparecer mais ao Pireu para visita-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?

Céfalos responde afirmando que quase todos em sua idade lamentam a velhice sentindo falta dos prazeres da juventude que para eles são grandes bens (R. 329a). É comum nos diálogos

---

<sup>29</sup> Quando no texto grego aparecer o termo δίκη como sinônimo de tribunal ou órgão julgador traduzimos como “justiça”, pois essa metonímia ocorre também no português.

platônicos a aparição dessa maioria que afirma que prazeres e bens são a mesma coisa. No *Filebo*, 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 isso junto ao tratamento ruim de familiares é a causa das reclamações desses muitos, mas, segundo Céfalo, eles erram em ao lamentarem a velhice, pois essa não é 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 esse sofrimento não pode ser a velhice a causa desses sofrimentos que eles anunciam (R. 329a-b).

Céfalo menciona então que encontrou com o poeta Sófocles que, já idoso, considerava, ao contrário do senso comum, 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. Esse ponto de vista Céfalo considera adequado, avaliando que na velhice começa a haver muita paz e liberdade (gr. εἰρήνη καὶ ἐλευθερία) (R. 329c).

Céfalo então inaugura a discussão ética ao afirmar que a verdadeira causa desses dois problemas que causam sofrimento naqueles que reclamam da velhice é o caráter dos homens. Transcreva-se o trecho (R. 329c-d):

ἐπειδὴν αἱ ἐπιθυμίαι παύσονται κατατείνουσαι καὶ χαλάσωσιν, παντάπασιν τὸ τοῦ Σοφοκλέους γίγνεται, 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 κόσμοι καὶ εὐκόλοι ᾖσιν, καὶ τὸ γῆρας μετρίως ἔστιν ἐπίπονον: εἰ δὲ μή, καὶ γῆρας, ὃ Σώκρατες, καὶ νεότης χαλεπὴ τῷ τοιοῦτῳ 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 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 κόσμοι 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 da grande quantidade de bens que possui (R. 329e-330a).

Assim como 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 riqueza 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 dizendo 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 ateniense<sup>30</sup> 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.

A perspectiva do crítico de Temístocles induz à crença de que ser ateniense é a causa do sucesso de Temístocles. Temístocles, por outro lado, com sua retórica demonstra 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 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 é condição suficiente para a boa reputação de Temístocles. Entretanto, o aval parcial de Temístocles significa que ser ateniense é uma condição necessária 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.

---

<sup>30</sup> 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 do cidadão que inveja Temístocles quando este recebeu honras de Esparta que se devem sobretudo ao papel de Temístocle nas batalhas entre gregos e persas.

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

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

O que Temístocles diz é que de fato se Temístocles 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 e por isso é de se 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) 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, εἴ ἔχει ὁ αὐτὸς λόγος, ὅτι οὔτ' ἂν ὁ ἐπιεικῆς πάνυ τι ῥαδίως γῆρας μετὰ πενίας ἐνέγκοι οὔθ' ὁ μὴ ἐπιεικῆς πλουτήσας εὐκόλως ποτ' ἂν ἑαυτῷ γένοιτο.*

Aos que de fato não são ricos, e 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 herdara 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 cogitar que de fato ele tenha herdado a maior parte do que

tem. A pergunta de Sócrates e 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 como obra própria, o que os torna até difícil para a convivência, o que nos parece aliviar a tensão pela crítica ao outro polo da dicotomia que a fala de Sócrates criou (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):

ὁ, ἢ δ' ὅς, ἴσως οὐκ ἂν πολλοὺς πείσαιμι λέγων. εὖ γὰρ ἴσθι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὅτι, ἐπειδὴν τις ἐγγυὸς ἢ τοῦ οἴεσθαι τελευτήσῃν, εἰσέρχεται αὐτῷ δέος καὶ φροντίς περὶ ὧν ἔμπροσθεν οὐκ εἰσήει. οἱ 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 ὧσιν: καὶ αὐτός—ἦτοι ὑπὸ τῆς τοῦ γήρωος ἀσθeneίας ἢ καὶ ὥσπερ ἤδη ἐγγυτέρω ὦν τῶν ἐκεῖ μᾶλλον τι καθορᾷ αὐτά—ὑποψίας δ' οὖν καὶ δείματος μεστὸς γίγνεται καὶ ἀναλογίζεται ἤδη καὶ σκοπεῖ εἰ τινὰ τι ἠδίκησεν. ὁ μὲν οὖν εὐρίσκων ἑαυτοῦ ἐν τῷ βίῳ πολλὰ ἀδικήματα καὶ ἐκ τῶν ὕπνων, ὥσπερ οἱ παῖδες, θαμὰ ἐγειρόμενος δειμαίνει καὶ ζῆ μετὰ κακῆς ἐλπίδος: τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον συνειδῶτι 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 ἂ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον

γνώμαν κυβερνᾷ’.

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

- Se eu dissesse algo como isso não poderia convencer muitos desse discurso... - disse (Céfalo). - Sabe bem, Sócrates, que ao percebermos que estamos perto de completar a nossa jornada, então alarme e 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 *psiquê* da conclusão de que não são verdadeiros e, talvez pela fraqueza da velhice ou porque é como se agora ele estivesse perto desse lugar, grande é o olhar que dá a isso. Torna-se cheio de suspeições e temores. Agora refaz suas contas e analisa se cometeu algum ato injusto. Os que descobriram de si mesmo 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 boa alimentadora dos idosos, como também Píndaro diz. Graciosamente, pois, deixe-me dizer para você, Sócrates, ele que disse 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 estabeleço que os bens adquirem o que é seu maior valor. Não para todos os homens, mas para aqueles adequados e harmoniosos. Para nunca nem involuntariamente 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 tomá-la como senado 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 Céfalos grande e complexa. A primeira coisa que se nota é que Céfalos 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 sofisticada, ao desenvolvimento da noção trágica sobre a porção criativa que o homem tem em relação às narrativas culturalmente estabelecidas, 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 um 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 projetada a ponte entre riquezas e velhice fácil, 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 cometido 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 tanto porque Céfalo anuncia que os homens só lembram dos mitos de Hades quando se aproximam da morte, mas por causa de sua opção conceitual de caracterizar o ato justo como relacionado a uma dívida (ή ὀφειλή), o que por sua vez permite cogitar a possibilidade consertar *a posteriori* a injustiça cometida pelo pagamento da dívida.

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 agir justamente.

Prosseguindo no texto, Sócrates deriva das colocações de Céfalo que se justiça for dizer a verdade e dar a cada um o 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, deveres consistentes em 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 imagem de Céfalo é apresentada provavelmente muito depois dos ocorridos 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 na 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 é, na situação história, parte da causa da morte de Polemarco, o herdeiro de Céfalo. Embora de fato Céfalo seja retratado de forma amistosa na obra sua convicção com uma tonalidade pueril acompanha o caráter de um simpático comerciante abastado que crê que ser justo é uma obrigação que se precisa cumprir para descansar em paz quando a morte se aproximar. Entretanto, os elogios que Sócrates faz a Céfalo e suas colocações sobre a necessidade de ter um bom caráter não devem ser vistas 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. Céfalo não age visando ao bem, mas ao 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 cumulado com a riqueza serviria para garantir uma velhice tranquila, o que é falso pelo exemplo de Polemarco. 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 podemos considerar que ele tinha a riqueza e a boa inclinação de caráter e no dado histórico vemos que mesmo assim ele não teve a velhice tranquila que promete a proposição de Céfalo. Veja-se o trecho de *Fedro* que mencionamos (Phdr. 257b):

ἐν τῷ πρόσθεν δ' εἶ τι λόγῳ σοι ἀπηχῆς εἶπομεν Φαῖδρος 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 ὄδε 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, afim de 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. 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.

### 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 de Siracusa, 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 digo que parece a mim um belo dizer.

Sócrates, porém, afirma que ignora o que Simônides quer dizer com isso e que para ele só parece claro que não Simônides certamente não quereria com isso dizer que 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 aos hostis (gr. ἐχθρός) é devido justamente um mal (R. 332a-b).

Sócrates então aduz que como Simônides é poeta usou expressão enigmática quando optou por falar em naquilo que é devido, pois no lugar de “devido” pensava naquilo que é próprio, aquilo que diz respeito a cada um (gr. προσήκον 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 a dívida. 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 tratar a justiça como uma técnica de função dupla, como são as demais técnicas erísticas.

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 dar as coisas que lhes são próprias, as coisas que lhes são adequadas (R. 332c-d). Quando Sócrates questiona qual seria a arte da justiça, Polemarco responde que seria dar aos amigos ajuda (gr. ὠφέλεια) e aos hostis dar prejuízo (gr. βλάβη) (R. 332c-d).

Sócrates então demonstra que a definição precisa de uma determinação maior através de duas perguntas. Ele questiona quem é o que mais pode trabalhar bem para os amigos e fazer mal para os inimigos em questão de saúde e doença, bem como quem pode fazer isso em relação aos perigos do mar e Polemarco responde que o médico (gr. ἰατρός) 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 hostil não é a justiça, de modo que a definição genérica de Polemarco é insuficiente. A definição precisa então de uma especificidade circunstancial. 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 hostis?

- Em levar a guerra contra e em fazer alianças, a mim de fato parece.

A dualidade das artes erísticas reside no fato de que todo bom combatente deve ser um bom atacante e um bom defensor. Diríamos hoje 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 evita-los. Polemarco, cujo nome curiosamente é constituído da união de termos significa líder de guerra (gr. πόλεμος – guerra / ἄρχω – líder de<sup>31</sup>), define a arte do justo como uma arte bélica.

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.

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 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 o pedreiro como sócio, recebendo também confirmação. Então pergunta Sócrates no que o justo é melhor que o citarista assim como o citarista é melhor 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 (o que é relacionado ao dinheiro) não seria melhor se associar com um tratador de cavalos ou se para tratar de barcos nesse sentido 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):

---

<sup>31</sup> Nominativo singular masculino genitivo.

ὅταν οὖν τί δέη ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ κοινῇ χρῆσθαι, ὁ δίκαιος χρησιμώτερος τῶν ἄλλων;  
ὅταν παρακαταθέσθαι καὶ σῶν εἶναι, ὧ Σώκρατες.

- Quando então que é comumente útil e necessário ao uso de peças de ouro e que o justo é 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* quando ele pergunta se, nesse caso, seria verdade que nos momentos em que a foice, o escudo e a lira são usadas a arte do vinhadeiro do hóplita do músico são úteis, mas se 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 (R. 333d-e).

O curioso desse momento do diálogo é que embora pareça avulsa e injustificada a inclinação de Polemarco à defesa 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 que está circunscrevendo todo o raciocínio da personagem. Se a descrição de Polemarco do justo em tempos de guerra nos remete naturalmente à figura do bom guerreiro, útil para levar o combate aos hostis e útil para fazer aliança com os afins, em tempos de paz, em circunstâncias que nós hoje chamaríamos de civis, o justo remete à figura do bom guarda, ὁ 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 para promover mais uma *reductio ad absurdum* ao discurso de Polemarco, tomando a ofensiva como aquilo que caracteriza essas técnicas tipicamente erísticas. Veja-se (R. 333e):

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

ἔμοιγε δοκεῖ.

ἀλλὰ μὴν στρατοπέδου γε ὁ αὐτὸς φύλαξ ἀγαθός, ὅσπερ καὶ τὰ τῶν πολέμιων κλέψαι καὶ βουλευόμενα 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 Ὀδυσσεύος 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’ Ὅμηρον καὶ κατὰ Σιμωνίδην κλεπτική 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 pelo que o discurso, - disse, - indica.

- Consequentemente, o justo é um ladrão, que, desse modo se mostra e você toma por risco ter aprendido ao lado do 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*<sup>32</sup>. 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 hostil. 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 hostis.

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

No fundo essa *reductio ad absurdum* apenas confere uma adjetivação ao justo que Polemarco não admite, mas como ele permanece irreduzível, o percurso de especificação do justo como o bom guerreiro em tempos de paz e bom guarda (bem como por consequência bom violador de guardas) 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

<sup>32</sup> (Hom. Od. XIX, 395).

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 (amigos, 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 odiemos 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) relacionada à aparência e à imagem (R. 334c).

A possibilidade humana do engano dá à definição de Polemarco baseada na situação prática real uma contradição interna. 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. Só que quando estiver enganado, então ao mesmo tempo será devido fazer o bem para aquele que passa uma boa imagem e não será devido fazê-lo, pois na prática se estará fazendo o bem a quem de fato é perverso. Por outro lado, quando se estiver fazendo o mal para aquele que tiver a imagem de perverso estará sendo feito o correto, mas, quando no engano, a mesma contradição se instaura (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. 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, sua convicção de que se deve causar dano aos perversos poderia gozar de uma sobrevida argumentativa, 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.

O problema posto por Sócrates não é tanto resultado de uma dificuldade lógica, mas uma dificuldade ética advinda da falibilidade humana e que refere a 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, sua morte seria justa pela definição apresentada por Polemarco.

A exortação de que se deve provocar prejuízos aos inimigos e a ajuda aos amigos lembra sobremaneira as convicções que surgiram 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, provocando a perseguição, o acentuamento da *ἔρις* e eventualmente o rompimento da ordem social por *στάσις*.

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 hostil 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 aproveita a entrada do adjetivo *ἀγατός* na definição (R. 335b).

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 mesma raiz semântica.

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 em relação à excelência (gr. *ἀρετή*)<sup>33</sup> dos cães ou 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. 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).

---

<sup>33</sup> O inconveniente de se traduzir *ἀρετή* por virtude é que se perde totalmente a dimensão relacional com o conceito de bom fundamental para boa parte da compreensão não só da *República*, mas também de outras partes de todo o *corpus*.

Essa sequência rápida de colocações estabelece uma relação interessante com a definição de Polemarco, dada pela relação semântica própria dos supramencionados termos e a característica de técnica dada por Polemarco à justiça.

A definição é estabelecida na questão de Sócrates (335a-b):

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

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

- Agora deve-se dizer que ao amigo, que é bom, é justo bem fazer, enquanto que ao hostil, que é mau, é justo prejudicar.

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

Além disso, justiça foi firmada como excelência humana. 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. 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 no sentido moral, mas 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 é justo dar a cada um o que lhe é devido se através isso quer dizer que é devido da parte do justo que ele cause prejuízo aos hostis e ajuda 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 Ismênia de Tebas, 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.

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 διαλεγομένων 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 ὠφέλιμον 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 haja buscando honra com um exame contestativo quando alguém der uma resposta. Sabe disso: que é mais fácil perguntar do que responder. Também você mesmo responda, fale e declare qual o ser do justo. E não me venha me 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, que eu não aceitarei essas bobagens que você fala.

A entrada aprupta de Trasímaco marca um traço da personalidade da personagem, que ao se mover retoricamente de modo análogo abre espaço para o descuido. O que isso significa pode ser visto 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 em relação as quais não se deve dizer 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, 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 de maneira imprecisa o que seria o justo.

Sócrates no passo seguinte pede para que Trasímaco não se zangue com eles e que 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 σὸ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσοις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσοις ἢ ἀποκρῖνοιο, εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ.

Ao escutar isso caiu na gargalhada de maneira muito amarga e falou: - Oh 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 contra uma posição que ele julga infantil justamente por não perceber essa conexão.

Em relação à fala de Trasímaco de que Sócrates não responderia à pergunta, Sócrates afirma que Trasímaco é sábio e tinha conhecimento de que se fosse impedido de dizer aquilo que a justiça pode ser, então não seria possível responder. 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 dose equivale a operações aritméticas que nele resulta (R. 337b-c). Trasímaco ironiza para dizer que não é a mesma coisa e Sócrates retruca que independente disso não parece plausível vetar respostas a quem 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. Sócrates diz que ele merece a pena dos ignorantes nesse caso: aprender (R. 337c-d).

Trasímaco então diz que ele 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 ainda foi 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, segundo Sócrates, era evidente que Trasímaco estava ansioso por falar e ganhar elogios, pois pensava ter uma resposta excelente, mas fingia que não, 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 περιόντα 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 representa: cético, convencido de que sua razão cética 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 sobre o justo de Trasímaco, como já mencionado, é demasiadamente aberta e a afirmativa feita acompanha uma certa presunção acerca da grandeza da própria fala, que é 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 e 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, 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: democracia normas democráticas, tiranias as 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 a margem das normas. Isso então é, oh 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 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 se poderia distinguir dessa forma, 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 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 conveniente ao mais forte e que não ficou claro se Trasímaco está certo (R. 339b). Com isso passa uma impressão

de que o cerne da discussão é uma questão epistemológica ou centrada de fato na correção da definição, mas o teor da conversa deixa nítido que o grande problema na posição de Trasímaco é 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 comum 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, certamente se dá depois de 404 AEC.

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, que 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 ordem dos Trinta para ir a Salamina buscar Leon para que fosse executado sem julgamento, pondo em risco a própria vida em resultado dessa desobediência.

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. E, por sua vez, fica evidente 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, 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), ao mesmo tempo que 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 e em diálogo.

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. 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 de 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 inalgebra 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 vingarão contra a ὕβρις do basileu que se excede, mas 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 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 ética de que o justo se relaciona com interesses dos governantes e que se deve fazer tudo para chegar ao poder caso realmente se deseje ser livre muito provavelmente se intensificou em Atenas com a subida dos Trina ao poder e 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.

Segundo o texto de Dionísio de Halicarnasso (Lys. 6), Teofrásto<sup>34</sup> dizia que Lísias foi iniciado na retórica por Trasímaco<sup>35</sup>. 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, o que ao menos aparentemente dá a impressão de revelar uma relação de professor e aluno entre Trasímaco e Lísias<sup>36</sup>, 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 Lísias<sup>37</sup> histórico a insinuar a origem sofista da convicção de Lísias, muito provavelmente representa ao menos as ideias de muitos que acompanharam os ocorridos na

<sup>34</sup> Sucessor de Aristóteles no Liceu peripatético.

<sup>35</sup> Segundo nota de Ana Alexandre Sousa e Maria Vaz Pinto (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.

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> 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 Erastotenes* de Lísias.

Atenas de 404 AEC e sofreram as consequências daqueles eventos, o que torna a importância do debate no Livro I algo mais amplo do que uma polêmica individual.

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 τινὰς οὐκ ὀρθῶς;

οἶμαι ἔγωγε.

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

οὕτως.

ἂ δ' ἂν 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 desse 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 convenientes para eles mesmos, enquanto o incorreto são 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 inimigo. No caso de Trasímaco, quando ele, além de sua definição de que justo é o conveniente ao mais forte (1), admitiu simultaneamente que (2) o correto para os governantes é estabelecer normas convenientes para eles mesmos, (3) que o governante pode errar e que (4) é justo também fazer o que os governantes estabeleceram que seja feito, o discurso cria a contradição interna que expõe Sócrates.

Sócrates defende que Trasímaco admitiu que é justo fazer o desvantajoso ao mais forte quando o governante erra e 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 ocorrera do jeito que Sócrates dizia, impondo a Trasímaco a seguinte conclusão (R. 340a):

αὐτὸς γὰρ Θρασύμαχος ὁμολογεῖ τοὺς μὲν ἄρχοντας ἐνίστε 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 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 ὡμολόγησεν αὐτὸς ἐνίστε τοὺς κρείττους τὰ αὐτοῖς ἀσύμφορα κελεύειν τοὺς ἥττους τε καὶ ἀρχομένους ποιεῖν. ἐκ δὲ τούτων τῶν ὁμολογιῶν οὐδὲν μᾶλλον τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον δίκαιον ἂν εἴη ἢ τὸ μὴ συμφέρον.

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

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

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

- 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 aquilo é inconveniente a eles próprios devem fazer os inferiores governados. Dessas concordâncias se retira que o que é mais conveniente para o mais forte poderia ser justo ou o que não é vantajoso.

- 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 os participantes da conversa concordam que os governos estabelecem o conveniente para si mesmos, mas Clitofonte diz que aquilo que o governante pensa ser conveniente e estabelece como norma é justo, então todas as normas estabelecidas pelo governo definem o que para os governados é justo, independente delas 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 positivo<sup>38</sup>, 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, ἕαντε συμφέρη ἕαντε μή; οὕτω σε φῶμεν λέγειν;

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

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

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

O argumento de Trasímaco é de que só age como governante aquele que acerta em providenciar para si mesmo o mais conveniente, de modo que quando aceitou a afirmativa de

<sup>38</sup> Para um estudo sobre a evolução histórica do conceito de direito positivo Cf. *Il positivismo giuridico: lezioni di filosofia del diritto* compiladas por Nello Morra a partir do trabalho de Norberto Bobbio (1979/1979) e traduzido por Márcio Pugliesi (2006) sob o título *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*.

que é justo obedecer aos mandamentos dos governantes isso seria comparável a dizer que é saudável ouvir os 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, o que nos levaria a concluir, se seguirmos o raciocínio de Sócrates, 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” (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 é parcela do que define a arte médica), seguir seu conselho é saudável.

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’ οἶμαι λέγομεν τῷ ῥήματι οὕτως, ὅτι ὁ ἰατρὸς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ λογιστὴς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ γραμματιστής: τὸ δ’ οἶμαι 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 ὀἀμαρτάνων ἀμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός: ὥστε δημιουργὸς ἢ σοφὸς ἢ ἄρχων οὐδεὶς ἀμαρτάνει τότε ὅταν ἄρχων ᾖ, 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 artífice, sábio ou governante, nenhum desses que erra seria governante no momento em que erra, apesar de que todo mundo diz 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 um governante é, 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 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 na arte do capitão geram o conveniente para o objeto sobre o qual a arte se aplica, que é comandado por ela e que, nos dizeres de Sócrates, 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). Sintetiza ele (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 mesma.

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. 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 em que, embora os técnicos engordem e cuidem desses animais não fazem isso visando ao bem do gado.

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 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 γῆ διανοεῖσθαι πρὸς τοὺς ἀρχομένους ἢ ὡσπερ ἂν τις πρὸς πρόβατα διατεθεῖ, καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἢ τοῦτο, **ὄθεν αὐτοὶ 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 τὸναντίον, καὶ ἄρχει τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων, οἱ δ' ἀρχόμενοι ποιοῦσιν τὸ ἐκείνου συμφέρον κρείττονος ὄντος, καὶ εὐδαιμόνα ἐκείνον ποιοῦσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἑαυτοὺς δὲ οὐδ' ὀπωστιοῦν. σκοπεῖσθαι δέ, ὡς εὐηθέστατε Σώκρατες, οὕτωςίη χρή, ὅτι δίκαιος ἀνὴρ 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 πλέον ἔχοντα τὸν δίκαιον τοῦ ἀδίκου ἀλλ' ἔλαττον: ἔπειτα ἐν τοῖς πρὸς τὴν πόλιν, ὅταν τέ τινες εισφοραὶ ᾖσιν, ὁ μὲν δίκαιος ἀπὸ τῶν ἴσων πλέον εἰσφέρει, ὁ δ' ἔλαττον, ὅταν τε λήψῃς, ὁ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ πολλὰ κερδαίνει. καὶ γὰρ ὅταν ἀρχὴν τινα ἄρχῃ ἐκάτερος, τῷ μὲν δικαίῳ ὑπάρχει, καὶ εἰ μηδεμίαν ἄλλαν ζημίαν, τά γε οἰκεία δι'

ἀμέλειαν μοχθηροτέρως ἔχειν, ἐκ δὲ τοῦ δημοσίου μηδὲν ὠφελεῖσθαι διὰ τὸ δίκαιον εἶναι, πρὸς δὲ τούτοις ἀπεχθῆσθαι τοῖς τε οἰκείοις καὶ τοῖς γνωρίμοις, ὅταν μηδὲν ἐθέλῃ αὐτοῖς ὑπηρετεῖν παρὰ τὸ δίκαιον: τῷ δὲ ἀδίκῳ πάντα τούτων τάναντία ὑπάρχει. λέγω γὰρ ὅνπερ νυνδὴ ἔλεγον, **τὸν μέγала δυνάμενον πλεονεκτεῖν: τοῦτον οὖν σκόπει, εἴπερ βούλει κρίνειν ὅσῳ μᾶλλον συμφέρει ἰδίᾳ αὐτῷ ἄδικον εἶναι ἢ τὸ δίκαιον.** πάντων δὲ ῥᾶστα μαθήση, 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 σμικρὸν τάλλότρια καὶ λάθρα καὶ βία ἀφαιρεῖται, καὶ ἱερὰ καὶ ὄσια καὶ ἴδια καὶ δημόσια, ἀλλὰ συλλήβδην: ὧν ἐφ' ἐκάστῳ μέρει ὅταν τις ἀδικήσας μὴ λάθῃ, ζημιοῦται τε καὶ ὄνειδι ἔχει τὰ μέγιστα—καὶ γὰρ ἱερόσυλοι καὶ ἀνδραποδισταὶ καὶ τοιχωρύχοι καὶ ἀποστερηταὶ καὶ κλέπται οἱ κατὰ μέρη ἀδικοῦντες τῶν τοιούτων κακουργημάτων καλοῦνται—ἐπειδὴν δὲ τις πρὸς τοῖς τῶν πολιτῶν χρήμασιν καὶ αὐτοὺς ἀνδραποδισάμενος δουλώσῃται, ἀντὶ τούτων τῶν αἰσχυρῶν ὀνομάτων εὐδαιμόνες καὶ μακάριοι κέκληνται, οὐ μόνον ὑπὸ τῶν πολιτῶν ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ὅσοι ἂν πύθωνται αὐτὸν τὴν ὅλην ἀδικίαν ἠδικηκότα: οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικα ἀλλὰ τὸ πάσχειν φοβούμενοι ὄνειδίζουσιν οἱ ὄνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν. 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.

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 uma outra coisa que não o bem dos despostas e de si mesmos... Além disso, você sustenta que os governos nas *polis*, aqueles que verdadeiramente governam têm em mente outra coisa diferente do que se arranja para as ovelhas quando arranjaram o que podem para os governados e 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 e também governante.** Dano sofre 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. Examine, Sócrates, mais ético de todos, 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 pode 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. Se são os

tributos de guerra, o justo em relação a seus iguais arca com mais tributos, o outro, menos, e também é assim sempre em relação aos recebimentos: o primeiro, nada ganha, o outro ganha muito. Também 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 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 à mais perfeita injustiça, a que faz o injusto mais feliz, aquela das mais combatidas pelos que sofrem injustiça e pelos que não podem estar dispostos a apreciar o injustiçar. Essa é uma tirania, não a que leva as pequenas coisas dos outros, secretamente e através da força, ou seja, os bens sagrados e maravilhosos, individuais e do povo, mas sim tudo junto. Sobre cada um dos que tomam parte nisso (os que levam pequenas coisas), sempre que cometem uma injustiça, se não escapam eles perdem a causa e tomam punições, recebendo as maiores censuras: espoliador do sagrado, negociador de escravos, forador de paredes, privador, ladrão os que tomam parte na injustiça dessa forma maliciosa são chamados. Quando alguém avança sobre os bens das cidades e os escraviza para serem vendidos, ao invés de de nomes que envergonham, inversamente o chamam: “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 sofrer e por isso os censuradores censuram a injustiça. Dessa forma, Sócrates, mais potente, mais livre e mais senhorial a injustiça suficiente vem a ser 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 nele mesmo produz vantagem e o conveniente.

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 à *capacidade de ambicionar desenfreadamente*. A ambição caracteriza a injustiça que a personagem Trasímaco louva, não uma ambição que pode levar à prisão e à censura, mas a ambição de chegar ao poder do governo, transformando-se naquilo que desde o começo ele chamou de “*o relativamente mais forte*”.

A posição de Trasímaco é a da valoração 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 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 “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 advindas do próprio *corpus platonium*, o que acaba criando um círculo hermenêutico de Platão a Platão que talvez obscureçam aspectos importantes da primeira sofística, comprometendo até mesmo a interpretação sobre o próprio texto de Platão com uma carga artificialmente pejorativa para com os sofistas.

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* constantes na *Werke in Zwanzig Bänden* (Vol. 18), o filósofo alemão sustenta que os sofistas e Sócrates foram fundamentais para a descoberta da subjetividade. No caso da historiografia, para elas um marco excepcional foi o londrino George Grote que escreveu a imensa publicação nomeada *A History of Greece* entre os anos de 1846-1856 e 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 o autor considera tal visão parte de uma grande má interpretação, o que fez ele dedicar o capítulo LXVII inteiro dessa obra<sup>39</sup>, com mais de cem páginas, aos sofistas e aos teatrólogos, todos alvos de Platão em algum momento (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 em ambos os casos se dá em virtude das potencialidades de influência que o ensino dessas pessoas tem sobre as ações pragmáticas dos cidadãos atenienses.

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. Ésquines afirma inclusive que essa relação era 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 separar

---

<sup>39</sup> Na publicação mais atual feita pela Cambridge University Press dessa obra, tal capítulo se encontra no volume VIII.

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 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, Sócrates também foi chamado de sofista e condenado por sua influência sobre a juventude e 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 estupidifique a figura da personagem, a ponto de transformar o diálogo entre Trasímaco e Sócrates nesse texto apenas um jogo sem qualquer profundidade.

Talvez o exemplo mais marcante dessa rejeição seja a interpretação de Benjamin Jowett, que, no corpo de sua grande compilação de introduções à obra platônica e edição do *corpus* que nomeou *Dialogs of Plato*, em cinco volumes, publicada em 1871, 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.

Deve-se considerar o acerto de Jowett, entretanto, 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 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 tempo<sup>40</sup> e se a isso dermos destaque podemos levantar a hipótese de que não necessariamente a significação 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 a insuficiência de conteúdo apresentada por cada uma dessas personagens.

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 o italiano Mario Untersteiner, que na segunda metade do século XX editou a partir da compilação Diels-Kranz os *testimonianze e frammenti* dos sofistas para o italiano, o que encontrou paralelo no português em 2005 pelo trabalho das já citadas Ana Sousa e Maria Pinto.

Apesar de Kerferd ser um marco importante para desmistificação da figura a pior dos sofistas, entretanto, 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 com essas personagens históricas se deveria ao fato de que o filósofo grego entende 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 de um bem alheio, sendo injustiça, portanto, a promoção de um bem próprio, aquilo que Trasímaco quer ensinar<sup>41</sup>. Embora acreditemos que Kerferd está ao menos parcialmente correto nesse artigo, se

<sup>40</sup> Cf. já citada *Nuvens* de Aristófanes.

<sup>41</sup> Reiterou sua posição em 1964 em *Thrasymachus and Justice: A reply*, e, artigo que acessamos. Não foi possível encontrar o texto de 1947.

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 me 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, no texto que temos hoje, 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 sendo considerados como injustos, punidos por tal, apesar de sua justiça, o que mais uma vez tem relação clara com a condenção de Sócrates.

Isso nos remete não só à morte de Sócrates, mas também à própria admoestação que a personagem Cálicles faz no diálogo *Górgias* a Sócrates por sua dedicação à filosofia, que o fragilizava e o punha na posição de vitimável em relação aos assuntos públicos, de modo que até a morte do “verdadeiro” Sócrates está em jogo no enfrentamento da posição de Trasímaco. É, portanto, indubitavelmente uma questão séria.

Se considerarmos, pois, finalmente o contexto histórico-literário a que nos referimos no início, a questão de Trasímaco ao pôr a justiça como nada mais do que o interesse do mais forte está longe de ser irrelevante. Para ilustrarmos o aspecto literário, usamos dados de Anastácio Borges de Araújo Jr. (UFPE), que demonstrou que o adjetivo comparativo *κρείττον* e suas declinações<sup>42</sup> tem 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).

---

<sup>42</sup> Termo que significa *mais forte que*.

Quanto ao aspecto especificamente narrativo, no prelúdio da *República*, que ocorre no Pireu, imediatamente antes da ida à casa de Céfalos e seus filhos Polemarco e Lísias (que está lá, mas permanece calado), 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 inimigos e defender aos amigos, sendo contestado e convencido por Sócrates de que essa percepção causaria a piora dos cidadãos da 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, que relembra bastante a posição da personagem Polemarco platônica na *República*.

Cabe destacar que Jacob Howland defendeu em 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 pelas armadilhas (ou covardias) e delações são estabelecidos no governo, 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), não sustentam seus atos dessa forma (justamente e com virtude) (...).

Comparemos 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 ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῇ 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 querido, 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 DK78b1, 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 ela foi de fato escrita por Trasímaco para ser usada publicamente, ela claramente refere a disputas internas em Atenas e especificamente ao problema da injustiça produzida pelos governantes. Veja-se (DK, 78 B1):

Παράδειγμα ἐξ ἑνός τῶν δημηγορικῶν λόγων τόδε• ἔβουλόμην μὲν, ὦ ἄθηναῖοι, μετασχεῖν ἐκεῖνου τοῦ χρόνου τοῦ παλαιοῦ [καί τῶν πραγμάτων], ἥνικα σιωπᾶν ἀπέχρη τοῖς νεωτέροισι, τῶν τε πραγμάτων οὐκ ἀναγκαζόντων ἀγορεύειν καί τῶν πρεσβυτέρων ὀρθῶς τήν πόλιν ἐπιτροπεύόντων. ἐπειδὴ δ' εἰς τοσοῦτον ἡμᾶς ἀνέθετο χρόνον δ' δαίμων, ὥστε <ἐτέρων μὲν ἀρχόντων> τῆς πόλεως ἀκούειν, τάς δέ συμφοράς <πάσχειν> αὐτούς καί τούτων τά μεγίστα μὴ θεῶν ἔργα εἶναι μηδέ τῆς τύχης, ἀλλὰ τῶν ἐπιμεληθέντων, ἀνάγκη δὴ λέγειν• ἢ γάρ ἀναίσθητος ἢ καρτερώτατος ἐστίν, ὅστις ἐξαμαρτάνειν ἑαυτόν ἔτι παρέξει τοῖς βουλομένοις, καί τῆς ἐτέρων ἐπιβουλῆς τε καί κακίας αὐτός ὑποσχίσει τάς 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 não eram forçados a falar na Ágora e (tempo) em que (eram) os mais velhos que administravam de modo correto a cidade. Mas então, daquilo, em razão de um *daímon*, caiu-se num tempo de ouvir <a outros que governam> a cidade, 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 falhar permitindo a si próprio ser atingido pelos desejos e conseqüências dos outros, bem como o que se deixar ficar como responsável; culpado das maldades.

Quer dizer, Trasímaco parece aqui insuflar atenienses contra governadores estrangeiros e admoestar 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 dialoga com a realidade política da Atenas no tempo dramático em que é encenada a *República*.

Preenchendo essa lacuna nas interpretações, 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 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 intuições de modo certo, a primeira de que os aspectos dramáticos são fundamentais para a compreensão da obra e a segunda 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 ajudou a derrubar Polemarco no diálogo é algo fundamentada, bem como a posição como um todo.

Julgamos ainda que há mais um fator que pode colaborar com nossa interpretação, o fato de que 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. Isso se dá nos seguintes termos (Tht. 177e):

ἀλλ' ὁ ἄν τοῦτο ὀνομάζει, τούτου δήπου στοχάζεται νομοθετούμενη, καὶ πάντα τοὺς νόμους, καθ' ὅσον οἴεται τε καὶ δύναται, ὡς ὠφελιμωτάτους 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)?

É muito comum considerarmos o famoso *diálogo dos mélios* de Tucídides 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 já defende uma proto *real-política* e talvez seja possível cogitar com fundamentação filológica (vide DK 78B1) que o próprio Trasímaco teve intuições de realismo político que inspiraram Platão na criação de sua personagem.

Com uma soma de fontes primárias podemos abrir a hipótese de que a posição de Trasímaco na *República* - e talvez mesmo de um Trasímaco histórico - é uma relevante consideração de realismo político 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”, nas palavras de Benjamin Jowett, o que nos

faria concluir que o exercício de Sócrates na *República* seria 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 sobre o momento histórico-político de Atenas após a Guerra do Peloponeso, conclusões que estimulam à busca desenfreada do indivíduo pelo poder, diante da realidade ático-peloponésia, o que muito provavelmente devia ser atitude comum naquela época e local.

Perante às 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 o tal poder, sendo alvo disso tanto Polemarco quanto Sócrates, a posição de Trasímaco é provavelmente um reflexo de um pensamento muito comum na Atenas imediatamente em seguida do fim da Guerra Peloponeso, com um apelo muito consistente aos fatos históricos.

Se a posição realista de Trasímaco é séria e diz algo da realidade contingente de Atenas 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*, que é justamente o que boa parte das pessoas quer evitar e sem dúvida contra o que a personagem Sócrates se coloca insistentemente.

#### **2.4.3. Objeção 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 relegou as personagens históricas que carregaram o adjetivo de sofistas<sup>43</sup>, 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 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 canadense George Maximilian

---

<sup>43</sup> Para informações introdutórias sobre o tema, Cf. introdução de Maria José Vaz Pinto ao já citado livro *Sofistas: Testemunhos e fragmentos* (2005).

Antony Grube explicita em relação a seus pares a que figura os termos “Trasímaco da Calcedônia” remetiam: “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 entrada de um animal feroz (R. 336b)<sup>44</sup>, 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.

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 do ato que está inserido no grupo de atos que configuram “obediência às leis”, mas se, e somente se, o ato de obediência resultar no avanço do 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:

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 αὐτῆ συμφέρον... θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι τὸ σφίσι συμφέρον καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα

<sup>44</sup> 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 dever ter algum fundamento no comportamento do Trasímaco histórico, eis que Aristóteles na *Retórica* aponta (Rh. II, 1400b) que Heródico dizia a Trasímaco que é sempre audaz no combate (como indica seu nome: Θρασύμαχον “ἄει θρασύμαχος εἶ”).

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 bem alheio constituem (ἢ 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 por isso a personagem confundiria a definição de justiça com a proposição sintética sobre como se comportam os governos.

Entretanto, devemos notar que a longa fala de Trasímaco iniciada em 338e serve apenas para desfazer a imprecisão sobre a significação dos termos τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον (338c), já que no passo entre a intervenção do ponto número 1 e a do ponto número 2 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, ὃ Θρασύμαχε, τί ποτε λέγεις; οὐ γάρ που τό γε τοιόνδε φῆς;) (R. 338c5-7).

A explicação presente no ponto 2 não é a definição de Trasímaco sobre justiça, mas um esclarecimento acerca do que Trasímaco quer referir quando ele fala em τὸ τοῦ κρείττονος. Para ser preciso, é necessário perceber que a fala do ponto 2 é uma reação imediata à questão de Sócrates acima expressa e, mais especificamente, à sugestão de Sócrates de que “certamente” quando Trasímaco falava em “mais forte” ele não falava em vantagens para um lutador de pancrácio.

É curioso notar que a opção de Trasímaco por usar o comparativo τοῦ κρείττονος, que podemos traduzir por “mais forte que” – ao invés do superlativo “o mais forte” –, abre brecha para a afirmação de Sócrates que sugere uma comparação entre os ali presentes e uma pessoa que seria “mais forte que” eles, o lutador Polídamas. Ou seja, aquilo que circula o que Hourani classificou como proposição sintética 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 ἐστίν τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον”, mas Sócrates põe em questão o que seria “τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον”, então a fala iniciada em 338e visa esclarecer que em toda *polis* cada governo (ἐκάστη ἢ ἀρχή) – e não o grande lutador de pancrácio local – é o que refere τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον 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 estes 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 338e1-3), “declaram que o justo para os governados é o interesse do governo” (ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι τὸ σφίσι συμφέρον, 338e3-5), esse padrão da atividade dos governantes em geral 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 “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 “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 quer dizer em sua fala iniciada em 338e não é que a atividade legiferante dos governantes *define* 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 esta (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 ταῦτόν εἶναι δίκαιον, R. 338e).

Por isso a personagem responde prontamente a objeção de Sócrates em relação à dificuldade que surge do problema da falibilidade do governo legiferante, que já aparece pela segunda vez no diálogo.

Sócrates aponta que se Trasímaco diz que obediência aos que governam é algo justo (πειθεσθαι μέντοι τοῖς ἄρχουσιν δίκαιον φησ 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 lhe é melhor, nesse momento seria justo ao mesmo tempo fazer o vantajoso não obedecendo e obedecer (πειθεσθαι) 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 infinitivo médio πειθομαι, 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 análoga à que tinha estabelecido em relação ao Polemarco (R. 334c-336a).

No caso de Polemarco a estrutura de contestação de Sócrates tem a exata mesma origem argumentativa, pois quando o primeiro condicionou implicitamente a definição de justiça à identificação de quem são amigos, Sócrates indaga se “por acaso não cometem erros os homens sobre isso” (Ἄρ' οὖν οὐχ ἁμαρτάνουσιν οἱ ἄνθρωποι περὶ τοῦτο, R. 334c6). É o verbo ἁμαρτάνω, a possibilidade do engano humano, o trunfo de Sócrates tanto no caso de Polemarco quanto no caso de Trasímaco.

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 personagens<sup>45</sup>, talvez haja mesmo uma intenção cômica desde a repetição da retórica de Sócrates 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 de 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

<sup>45</sup> Cf. *The People of Plato*, de Nails para mais informações prosopográficas das personagens de Platão.

ἐξαμαρτάνοντα ὅταν ἐξαμαρτάνη;», R. 340c6), o que, por sinal, mostra que a dificuldade ainda permanece deslocada para o que é τοῦ κρείττονος numa definição que permanece inalterada pela personagem.

Embora para a mente contemporânea possa parecer que a articulação de Trasímaco nos passos ligados a essa consideração acima não passa de um subterfúgio retórico, na verdade ao andarmos pela obra platônica percebemos que essa não é a única vez que esse tipo de definição ocorre.

Trasímaco sustenta que só é – rigorosamente falando – um governante (ἄρχων, agora já substituindo de vez a expressão *o mais forte* como seu sinônimo) aquele que não erra em estabelecer para si o melhor (μὴ ἀμαρτάνοντα δὲ τὸ αὐτῷ βέλτιστον τίθεσθαι, R. 340a1-2) quando age nesse sentido, assim como o médico não pode “ser” médico pelo erro que comete, no momento em que erra, pois no momento que erra falta-lhe justamente a arte médica que caracteriza o “ser médico” (R. 340d-341a).

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, mas também porque no *Político* Platão faz o Estrangeiro eleata agir do mesmo modo, quando diz que a verdadeira arte política é aquela que sempre acerta, não precisando de leis.

Define o Estrangeiro (Plt. 300c-d):

Καὶ μὴν τὸν γε εἰδὸτα ἔφαμεν, τὸν ὄντως πολιτικόν, εἰ μεμνήμεθα, ποιήσῃ τῇ τέχνῃ πολλὰ εἰς τὴν αὐτοῦ πράξιν τῶν γραμμάτων οὐδὲν φροντίζοντα, ὅποταν ἄλλ' αὐτῷ βελτίω δόξῃ παρὰ τὰ γεγραμμένα ὑφ' αὐτοῦ καὶ ἐπεσταλμένα ἀποῦσιν τισιν.

**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 *aquele que é político* (τὸν ὄντως πολιτικόν) é uma expressão conceitual e que os reais humanos precisam sim criar leis *tendo em vista a rota da verdadeira politeia* (μεταθέοντας τὰ ἀληθεστάτης πολιτείας ἴχνη), também conceitual. Veja-se (Plt. 301d-e):

Νῦν δὲ γε ὅποτε οὐκ ἔστι γιγνόμενος, ὡς δὴ φαμεν, ἐν ταῖς πόλεσι βασιλεὺς οἷος ἐν σμήνεσιν ἐμφύεται, τό τε σῶμα εὐθὺς καὶ τὴν ψυχὴν διαφέρων εἷς, δεῖ δὲ συνελθόντας συγγράμματα γράφειν, ὡς ἔοικεν, μεταθέοντας τὰ τῆς ἀληθεστάτης πολιτείας ἴχνη.

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 o fato de aquele que é verdadeiramente político não precisaria de leis não quer dizer que uma cidade real não precise de lei, mas que alguém que é caracterizado como técnico político só “é mesmo” o que o define no momento em que de fato atua conforme a definição. No mesmo sentido, a definição a que Trasímaco recorre é tal que o mais forte, o governante, o artista na manutenção dessa posição só é de fato artista na manutenção dessa posição (ou seja, só é governante, segundo sua definição) no momento em que acertadamente age em acordo com seus interesses para manter-se o mais forte, manter-se no governo, de acordo com o paradigma de governante.

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 e não Sócrates. Para Trasímaco o justo sempre é - em qualquer *polis* (ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν) - o interesse do mais forte. Por sua vez o adjetivo κρείττων é característico da atividade do governante (ἄρχων) explicitando sua finalidade conceitual. O governante a que se refere Trasímaco não é um governante empírico, mas paradigmático que informa a estruturação da organização de toda e qualquer *polis*.

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 por essas palavras quando Sócrates faz essa 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 o meio de se manter lá. Para Trasímaco, a questão é antropológica, por assim dizer. Eis sua conclusão:

οὕτως, ὃ 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.

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 para si próprio vantajoso e também útil. (R. 344c).

O que está dado pela elaboração trina de Trasímaco é que justo seria o interesse do governo, que a arte de governo seria a arte da busca do interesse próprio para a produção da situação de fato de governança, pois sem ter a governança os atos de busca do interesse próprio são condenáveis, ao passo que tendo a governança a busca 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 proto-realismo político que 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. 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 práticas.

## **2.5. Sócrates, o apologista da excelência ordenatória da sociedade: a racionalidade da justiça enquanto abdicação**

O *ἔλεγχος* de Sócrates que dali segue contra Trasímaco pode ser dividido em 4 etapas que se dão após um breve interlúdio marcado pela tentativa de Trasímaco de sair dali como se a conversa estivesse encerrada. O curioso desse trecho de transição marcado pela tentativa de Trasímaco de se afastar é que na cena 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 βαλανεὺς ἡμῶν καταντλήσας κατὰ τῶν ὄτων ἀθρόον καὶ πολλὸν τὸν λόγον: οὐ μὴν εἶσάν γε αὐτὸν οἱ παρόντες, ἀλλ' ἠνάγκασαν ὑπομείναι 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, mas o obrigaram a ficar, bem como a passar pelas questões relativas ao que foi dito.

Retido Trasímaco, Sócrates afirma que ainda não está convencido de que a injustiça daria mais lucro do que a justiça e diz que mesmo que não o convenceria de que a injustiça é mais lucrativa 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 Sócrates enfiando o discurso em sua *psiqué*. 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, - convenço você? Se com o que agora eu disse você não se convenceu, que posso fazer por você? Pego o discurso e enfio na sua psiqué?

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 convencer quem 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, seja sobre Sócrates, seja sobre Trasímaco, seja 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 que 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 e depois para mostrar justamente isso.

### ***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 de forma rigorosa, a fim de mais uma vez discutir a técnica de governo para esclarecer a finalidade própria da técnica. 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 da ovelha. 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 a 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 e, 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 então 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, o conveniente para o objeto da arte, “o mais fraco” nessa relação. Reproduzamos a conclusão de Sócrates (R. 346e-347a):

οὐκοῦν, ὦ Θρασύμαχε, τοῦτο ἤδη δῆλον, ὅτι οὐδεμία τέχνη οὐδὲ ἀρχὴ τὸ αὐτῇ ὠφέλιμον παρασκευάζει, ἀλλ', ὅπερ πάσαι ἐλέγομεν, τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ παρασκευάζει καὶ ἐπιτάττει, τὸ ἐκείνου συμφέρον ἤττονος ὄντος σκοποῦσα, ἀλλ' οὐ τὸ τοῦ κρείττονος. διὰ δὴ ταῦτα ἔγωγε, ὦ φίλε Θρασύμαχε, καὶ ἄρτι ἔλεγον μηδένα ἐθέλειν ἐκόντα ἄρχειν καὶ τὰ ἀλλότρια κακὰ μεταχειρίζεσθαι ἀνορθοῦντα, ἀλλὰ μισθὸν αἰτεῖν, ὅτι ὁ μέλλον καλῶς τῇ τέχνῃ πράξειν οὐδέποτε αὐτῷ τὸ βέλτιστον πράττει οὐδ' ἐπιτάττει κατὰ τὴν τέχνην ἐπιτάττων, ἀλλὰ τῷ ἀρχομένῳ: ὧν δὲ ἕνεκα, 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, o favorável ao governado prepara e prescreve, o conveniente de cara um dos mais fracos é o que procura, mas não o do mais forte. Por isso que eu, amigo Trasímaco, também disse exatamente que ninguém almeja, com livre escolha, governar nem ser 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 governado. Na conta disso, como parece, ganho salarial deve existir para os que estão destinados a se disporem a governar, ou em moeda, ou em honra, ou em dano se não governar. (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 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 concorda 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 justo é o conveniente para o mais forte, nem que ele esteja errado em dizer que a vida daquele que busca a própria conveniência (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. 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, ὦ Γλαύκων, αἰρή; καὶ πότερον ἀληθεστέρας δοκεῖ σοι λέγεσθαι;

Por isso então eu de modo algum 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 injusto é mais forte do que a do justo. Gláucon, que caminho, então, -disse eu, - você se 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 o 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 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 até sua substituição por Gláucon, Sócrates o chama de volta para continuar a discussão. Inicialmente, Sócrates provoca um recomeço na conversa para dar início a sua contradição (R. 348b):

ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Θρασύμαχε, ἀπόκριναι ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς. τὴν τελείαν 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 os termos justiça e injustiça Trasímaco chama uma delas excelência (gr. ἀρετή) e à outra chama defeito (gr. κακία). Trasímaco diz que sim e que à injustiça chama excelência, por dar 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 maligna (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. ἀγαθοὶ) 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 imaginar 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 ἄγνοῶ 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 ἑταῖρε, καὶ οὐκέτι ῥάδιον ἔχειν ὅτι τις εἶπη. εἰ γὰρ λυσιτελεῖν μὲν τὴν ἀδικίαν ἐτίθεσο, κακίαν μέντοι ἢ αἰσχρὸν αὐτὸ ὠμολόγεις 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 determine 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 tivesse determinado que a injustiça é vantajosa, entretanto que é um defeito ou vergonhosa apesar de ser vantajosa, como fazem alguns outros, poderíamos carregar um dizer como os discursos que costumam fazer. Agora está claro que você fala que ela é bela, forte e que coloca nela todas as outras coisas que nós colocamos na justiça, desde 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 ousada<sup>46</sup>. 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 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 Trasímaco reclama da

<sup>46</sup> Em relação à estranheza da situação, 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 classificarão essa sinceridade de loucura. Aparentemente, a defesa que Trasímaco faz é realmente contra o que o senso comum espera. 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.

imposição de Sócrates a um regime argumentativo que o impede 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. ἢ οὐ μέμνησαι, ὦ Θρασύμαχε;

μέμνημαι, ἔφη: ἀλλ' ἔμοιγε οὐδὲ ἂ νῦν λέγεις ἀρέσκει, καὶ ἔχω περὶ αὐτῶν λέγειν. εἰ οὖν λέγοιμι, εὔ οἶδ' ὅτι μέμνημαι, ἔφη: ἀλλ' ἔμοιγε οὐδὲ ἂ νῦν λέγεις ἀρέσκει, καὶ ἔχω περὶ αὐτῶν λέγειν. εἰ οὖν λέγοιμι, εὔ οἶδ' ὅτι δημηγορεῖν ἄν με φαίης. ἢ οὖν ἔα με εἰπεῖν ὅσα βούλομαι, ἦ, εἰ βούλει ἐρωτᾶν, ἐρώτα: ἐγὼ δὲ σοι, ὥσπερ ταῖς γραυσὶν ταῖς τοῦς μύθους λεγούσαις, 'εἶεν' ἐρῶ καὶ κατανεύσομαι καὶ ἀνανεύσομαι.

μηδαμῶς, ἦν δ' ἐγὼ, παρά γε τὴν σαυτοῦ δόξαν.

ὥστε σοί, ἔφη, ἀρέσκειν, ἐπειδὴ περ 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, então concordamos que justiça é excelência e sabedoria e que justiça 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 igual 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 relatou. É prudente notar que em seguida Trasímaco reclama de uma proibição que não está no texto, consistente no veto de Trasímaco falar da maneira que ele quiser. Essas opções,

considerada a narrativa em primeira pessoa, 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 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 retórica não deve ser negligenciada, até porque o comportamento socrático de impedir os longos discursos dos que debatem com Sócrates e de submeter no discurso curto (gr. βραχυλογία) à necessidade de um jogo de perguntas e respostas não é exclusividade da *República*<sup>47</sup>. A partir de então, na *República* aparentemente de forma intencional, Trasímaco não mais debaterá e apenas responderá servindo 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

---

<sup>47</sup> 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 ao olhar de tal sabedoria, 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 de sua sabedoria pretenciosa. 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.

suficientemente injusta, pois, segundo seu discurso, injustiça se resume à busca desenfreada do bem próprio em força suficiente para resultar no estabelecimento de si mesmo na condição de governante.

A demonstração de Sócrates dessa vez não será tão marcada pela erística e os apontamentos narrativos de que Trasímaco concordava com dificuldade desaparecem. A marcação inicial desse trecho faz referência ao que acabara de ser debatido. Ou seja, 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 ele 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 δυνατώτερον καὶ ἰσχυρότερον εἶη ἀδικία δικαιοσύνης: νῦν δέ γ' ἔφην, εἴπερ σοφία τε καὶ ἀρετὴ ἐστὶν δικαιοσύνη, ῥαδίως οἶμαι φανήσεται καὶ ἰσχυρότερον ἀδικίας, ἐπειδὴ περ 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 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 οὔσα ἄδικος.

- Dessa maneira, eu pergunto exatamente a mesma coisa que naquele momento e sobre aquele assunto que tínhamos quando dialogávamos, ou seja: sobre que tipo de relação existencial por acaso tem a justiça com a injustiça. Pois foi dito em algum lugar que seria a injustiça mais potente e 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 a erro. Nem uma pessoa sequer poderia ainda não ter isso em mente. Mas 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 para si própria 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 hostis (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. A convicção de Trasímaco é também relacionada ao campo militar e ao conflituoso, emergida da consciência de que a mais forte *polis* toma as outras e as governa, premiando os que se submetem e punindo os que são hostis, do mesmo modo que o mais forte político vence os hostis e estabelece a constituição que o convém, punindo os inimigos e premiando os seus apoiadores. Há um certo continuísmo entre o discurso de Polemarco e o de Trasímaco. Trasímaco avança um passo 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 fato empiricamente verificado: a dominação do mais forte, positivamente avaliada por Trasímaco, enquanto a submissão às normas do dominante é negativamente avaliada por ele.

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 tirânico, que nesse trecho do diálogo Sócrates tentará demonstrar que não é tão perfeito quanto Trasímaco afirmara.

Em poucas linhas Sócrates é capaz de contundentemente demonstrar seu ponto: o comportamento baseado na convicção *pleonéxica* que Trasímaco louva não funciona bem se usado em todo instante, considerando que o homem vive em grupo humano (gr. ἕθνος) e depende das pessoas que ele fatalmente ferirá caso ele se comporte procurando satisfazer as próprias necessidades o tempo todo. Em relação a Polemarco, Sócrates conseguiu convencê-lo de que não é devido ao homem excelente causar danos a quem quer que seja, mas isso evidentemente não persuadiria alguém como Trasímaco. Agora Sócrates tentará demonstrar que o comportamento louvado por Trasímaco, que implica em causar danos em todos que ficam no caminho com a finalidade de aumentar os próprios deleites não necessariamente causa essa

finalidade desejada por Trasímaco de expansão própria ao máximo. 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 κλέπτas 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, faz uma síntese da conclusão daquele momento e anuncia o último exame do Livro I que irá fazer, exame 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 tem importância para a personagem por causa de sua vocação ética (R. 352b-d):

ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὰ λοιπά μοι τῆς ἐστιάσεως ἀποπλήρωσον ἀποκρινόμενος ὡσπερ καὶ νῦν. ὅτι μὲν γὰρ καὶ σοφώτεροι καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι πράττειν οἱ δίκαιοι φαίνονται, οἱ δὲ ἄδικοι οὐδὲ πράττειν μετ' ἀλλήλων οἴοι τε—ἀλλὰ δὴ καὶ οὗς φαμεν

ἐρρωμένως πώποτε τι μετ' ἀλλήλων κοινῇ πράξει 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 μήτοι καὶ ἀλλήλους γε καὶ ἐφ' οὓς ἦσαν ἅμα ἀδικεῖν, δι' ἣν ἔπραξαν ἅ ἔπραξαν, ὥρμησαν δὲ ἐπὶ τὰ ἄδικα ἀδικία ἡμιμόχθηροι ὄντες, ἐπεὶ οἳ 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 χρῆ 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 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 para pesquisar de depois, 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.

Com esse discurso Sócrates sustenta que a máxima injustiça não poderia jamais conduzir à máxima vida “mais 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 (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 do problema da injustiça para a coesão social no caso de Protágoras<sup>48</sup> 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 Chrstina de Souza, a partir de uma leitura que interliga a figura de Protágoras sobretudo se utilizando do *Teeteto* e do *Protágoras*, o sofista defenderia que todos podem ser virtuosos de modo que no escopo da política vigoraria não a competência técnica, mas a competência do *logos*, igualitária em relação a todos 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* (DK80B6) é o discurso da maioria<sup>49</sup>, então a transformação do discurso fraco (minoritário) em forte (majoritário) não significa enganar baseado no senso de que não há verdade objetiva, mas a abertura democrática para a reversão da consciência hegemônica para 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 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). Pois esse será o

<sup>48</sup> Personagem e tópico da obra platônica não é exatamente o Protágoras histórico, embora seja plausível especular que a personagem se assemelha ao Protágoras histórico, no qual os escritos foram inspirados. Para mais de nossa posição em relação ao uso mimético de figuras históricas na obra de Platão, cf. capítulo I.

<sup>49</sup> 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 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” 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 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 que não parece tão grande considerada a respeitabilidade com que Protágoras é apresentado no *Protágoras*, comparável à respeitabilidade com a qual Parmênides aparece no *Parmênides*. Se não resta dúvida que o autor dos diálogos marca bem a sua diferenciação em relação a outras correntes e pensadores, talvez devêssemos ser cautelosos em relação a leituras que extremam dicotomias entre o Sócrates de Platão e a filosofia Platônicas de um lado e de outras personagens e correntes que são alvo de crítica e comentário na obra de Platão.

assunto do último ponto de Sócrates a favor da justiça no Livro I. 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: a relação entre tarefa própria e excelência**

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 característica de excelência humana da conclusão de que ela é uma geradora do bem viver, que apareceu desde a discussão com Polemarco. Entretanto, como reconhece Sócrates que o termo justiça não foi definido, isso obriga-o à conclusão de que não poderia dizer se ela é de fato uma excelência humana e o diálogo acaba aporético no 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 ὁτουοῦν 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 ἀποτέμεις καὶ σμίλη καὶ ἄλλοις πολλοῖς;

πῶς γὰρ οὐ;

ἀλλ' οὐδενὶ 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 ἀπεργάζεταιται.

- Examine mesmo (o discurso), disse.

- Examino, - disse eu, - e diga para mim: a você parece haver uma tarefa para o cavalo?

- 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 algum 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 ser 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 nenhuma delas poderia me parecer tão bela como uma foice para fazer isso.

- Verdade.

- Acaso, então, não determinaremos a isso como a tarefa dela?

- Determinaremos então.

- Creio que agora você melhor entenderia exatamente já que entendeu ao ser questionado se não é a tarefa de cada coisa aquilo que é feito 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 ἐκάστω ᾧπερ 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. – Portanto também não parece a você que há uma excelência para cada tarefa que alguém determina? Podemos ir lá para trás: 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 nos objetos as concepções de “bem”, enquanto advérbio de adequação finalística ou utilitária e de “bem”, enquanto adjetivação do substantivo que se liga a uma atitude prático-comportamental. Se a foice corta bem a videira, a foice é boa para cortar a videira, a foice tem uma excelência que corresponde a esse corte que deve ser buscada pelo humano que tiver como finalidade o corte da videira.

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 para cortar a videira e que cuida da foice para a preservação dessa excelência. Essa adequação entre Ser-excelente e Deve-ser<sup>50</sup> humano reflete a busca de Sócrates pelo melhor (gr. βέλτιστον) enquanto causa (que vimos no *Fédon*). Isso na *República* culminará, nos livros centrais, nos quais ocorre a ascese até a Ideia de Bem (gr. τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν) (R. 508e). Estando privado da excelência o objeto realiza mal suas tarefas. Sendo a justiça uma excelência da *psique*, então ela é fundamental para uma vida boa.

Para caminhar para essa conclusão, Sócrates questiona se são tarefas da *psique* administrar (gr. ἐπιμελεῖσθαι), governar (gr. ἄρχειν), deliberar (gr. βουλευεσθαι), 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):

<sup>50</sup> A divisão entre Ser e Dever-Ser é consagrada na ontologia de Hans Kelsen. Em Kelsen o Ser se refere aos fatos, as entidades reais, enquanto o Dever-Ser se refere à perfeição adequada que por algum motivo é buscada pelo humano.

ἀνάγκη ἄρα κακῆ ψυχῆ 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 psique defeituosa, defeituosamente venha a governar e a administrar, e para a boa tudo isso vem a praticar bem.

- É necessário.

- Portanto, se concordamos que a justiça vem a ser uma excelência da *psiquê*, 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 *psiquê* 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 do avesso.

Entretanto, é o próprio Sócrates a admitir que durante o diálogo ele deixou 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 que a injustiça excelência (embora tenha ganho o consentimento de Trasímaco nesse sentido por via de toda a articulação retórica que apresentamos). Terminando assim, 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 acerca da justiça por vezes desconstruindo posições práticas que muito provavelmente remetem a convicções de atenienses que após a Guerra do Peloponeso e às 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. Postas em questão as colocações de Céfalo, Polemarco e Trasímaco fica nítido que há uma preocupação ética relacionada à busca e reestruturação da definição por parte da atividade da personagem Sócrates.

No início do Livro II, 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 a injustiça dá mais felicidade, considerando que o melhor injusto finge bem que é justo e o justo

acaba mesmo taxado de injusto, o que remete, como já dissemos, à condenação de Sócrates e a morte de Polemarco, dito convertido à filosofia no *Fedro*.

A *República* como um todo deve ser considerada com uma consideração a cerca da realidade histórica ateniense e da vocação ética da personagem Sócrates, sem ignorar que a construção da *καλλίπολις* que aparecer na continuação desse enredo tem esse Livro como ponto de partida, no qual Sócrates busca defender a justiça.

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, como se vê pela sua própria indicação no *Fédon* e pelo exercício de leitura do Livro I da *República*, menos a ver com deter o conhecimento e mais com produzir um alinhamento ético através do discurso<sup>51</sup>.

## 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 do amor pelo saber) sobre a política. Entretanto, o texto do Livro I da *República* e a função da personagem Sócrates na obra platônica dá alguns elementos para desconfiarmos da interpretação de que filosofia para essa personagem de Platão deva significar o domínio de alguma espécie de verdade 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.

Os elementos estruturais do *corpus platonium* ao redor do enredo da vida e especialmente morte de Sócrates indicam que a *μίμησις* que Platão cria da filosofia de Sócrates é bastante voltada a função ética quando da busca das definições. Mesmo o *Fédon*, marcado por discussões sobre a mortalidade da alma e das formas é formulado a partir da discussão sobre a adequação da conduta de Sócrates perante a própria condenação a morte.

---

<sup>51</sup> No *Fedro*, inclusive, a retórica relacionada à filosofia é apresentada como *ψυκαγωγία* (Phdr. 261a e 271d) uma educação, um redirecionamento da *psiquê* através do discurso. O que tem mais a ver com ética do que com epistemologia.

Essa função ética na prática do diálogo significa que a reorganização conceitual que Sócrates promove a partir de suas escolhas e do 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, como bem demonstra o 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 ele se encerra.

No tocante ao texto, Sócrates, narrador em primeira pessoa na *República*, aparece logo ao início sendo obrigado a ficar no Pireu, ao menos no nível da brincadeira, uma provocação que anuncia já o teor de boa parte da discussão do Livro I: a relação da constrição com o justo e o motivo pelo qual as pessoas agem com justiça ou não, se por interesse próprio ou por força externa.

A conversa sobre a justiça que atravessa as convicções de Céfalos, Polemarco e Trasímaco serve a uma reflexão sobre como essas convicções informam o agir prático. Embora Céfalos saia de cena sem mostrar ter sido convencido de que sua convicção acerca do justo é insuficiente e embora Trasímaco tenha aparentemente desistido da conversa, anunciando que passaria até o final apenas concordando com o que Sócrates dissesse, as reflexões dessa personagem 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* é uma mensagem a Lísias, que buscava vingança contra o assassinato de seu irmão Polemarco, sendo uma provocação a uma transformação de atitude. Nós defendemos que tal questão é um tanto obscura embora bastante plausível e por outro lado exaltamos que o efeito retórico admoestador que na hipótese bem articulada de Howland poderia existir em face do contemporâneo Lísias é indubitavelmente 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 pensem de modo parecido com o que pensam as personagens Céfalos, Polemarco e Trasímaco.

O discurso de Sócrates sempre se volta à busca das excelências, considerando a causa mesma do universo e da ação humana o melhor e a consciência acerca do melhor respectivamente. 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 louvam explicitamente, ou implicitamente, determinadas condutas a partir desse suposto conhecimento.

Os problemas acerca de como bem definir a justiça persistem até à modernidade. Hoje é bastante claro que os usos das definições podem alterar os usos da prática civil e da prática jurídica, podendo até mudar a aplicação da justiça apenas pela reestruturação do conteúdo semântico através de um discurso significativo de doutrinadores ou da jurisprudência que, alterando o significado dos textos reverte uma prática jurídica. Fosse esse tipo de fenômeno menos perceptível ou não à época do autor da *República*, não foi ele omissivo nesse quesito, pois no Livro I as definições que portam os personagens refletem determinada postura 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.

Por sua vez, para análise das obras platônicas é oportuno 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 conteúdo expressivo que não deve ser desconsiderado na análise de pontos fulcrais da filosofia de Platão, como é o caso do tema da justiça, que se relaciona com a morte de Sócrates tão presentificada em inúmeros momentos da obra sobretudo porque, ao que tudo indica, Platão lê a condenação de Sócrates como algo injusto e 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 o seguirem em seu caminho e em sua pesquisa que foi modificada após conhecer correntes filosóficas que nunca focavam na compreensão sobre o melhor. Essa perspectiva sobre o melhor anda sempre ao lado de Sócrates e não é diferente no Livro I da *República* em que Sócrates evidencia seu interesse na promoção do bem através de uma excelência humana, o que está presente em sua função retórica de confrontar as colocações de Céfalos, Polemarco e Trasímaco que parecem não discursar a favor da conduta na direção da construção de uma sociedade melhor.

Como se pode notar, embora culmine o percurso do Livro I em conclusão aporética, pode ser entendido esse livro como um grande discursar sobre princípios ordenatórios da conduta que se exprimem através das definições que as personagens atribuem às palavras. 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, o que deve ser feito, conforme seu discurso, para ter uma velhice tranquila não temendo punições após a morte.

Polemarco apresenta uma definição relacionada a guerra que fatalmente desemboca em um revanchismo contra adversários que culminaria na ininterrupta guerra mesmo em estado de paz com outras *polis*. A dissuasão de Polemarco representa a dissuasão daqueles que usam o poder político da *polis* para perseguir inimigos causando o estado de constante guerra civil. Segundo interpretação plausível de Jacob Howland tal texto talvez fosse dirigido contra Lísias que tenta conquistar a execução de seus inimigos 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 da *polis*. Talvez tal personagem representando as dinâmicas modificações normativas que deve ter sofrido Atenas após a derrota da Guerra no Peloponeso e a rápida entrada e saída dos Trinta. A visão de Trasímaco sobre a política implica em uma exortação a que todos tentem pôr seu partido 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 termine aporético, a confrontação promovida às convicções das outras personagens tem uma função persuasiva ética para dissuasão dos comportamentos implícitos incentivados por cada convicção semântica exposta 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 a justiça feitos por Gláucon e Adimanto e que se baseiam em reconsiderar a posição de Trasímaco com o adicional de que da metáfora do anel de Gíges, que serve à afirmativa de que os verdadeiros injustos ocultam a própria injustiça. 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 e à apologia de Sócrates à justiça, nem que o significado que essa personagem presumidamente dá à função da filosofia é antes ética do que “científica”.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

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.

BLOOM, Allan. **The republic of Plato**: translated with notes and an interpretive essay by. 2<sup>a</sup> ed. Basic Books, 1991.

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<sup>o</sup> 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.

FERRARI, G. R. F (org.). **The Cambridge Companion to Plato's republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Tradução de Flávio Paulo Maurer. Petrópolis: 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.

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 Letras, 1992.

PEREIRA FILHO, Gérson. 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.

PERINE, Marcelo. Estudos platônicos: leituras entre o escrito e o não escrito. In PERINE, Marcelo (org.). **Sobre o ser o parecer**: entre o belo e o bem. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 9-26.

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.

ROBINSON, T. M. **A psicologia de Platão**. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

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.

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.

STRAUSS, Leo. **The city and man**. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

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.

VLASTOS, Gregory. **Socrates**: Ironist and moral philosopher. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

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.

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.