

Alexandre Alves Barboza

**O DESFECHO APORÉTICO DO LIVRO I
DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**

Trabalho de Conclusão do Curso de
Especialização em Temas Filosóficos da
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientador: Marcelo P. Marques

Belo Horizonte
2013

*Se não sei o que é a justiça, dificilmente saberei
se ela é uma virtude ou não
e se quem a tem não é ou é feliz...*
Platão. República I 354c

RESUMO

Este trabalho objetiva analisar as discussões acerca da “justiça” contidas no Livro I da *República* de Platão, de forma a verificar, no movimento dialético da conversa entre Sócrates e seus interlocutores, aspectos miméticos e sofísticos nas definições de “justiça” propostas por Polemarco e por Trasímaco. A intenção é identificar as possíveis relações entre as respectivas definições de “justiça” e a crise de valores morais e políticos da Atenas do final do século V a.C., pós guerra do Peloponeso. A partir destas análises, o foco do presente trabalho será voltado para o resultado *aporético* que encerra o livro I.

Palavras-chave: Justiça; injustiça; virtude; vício; diálogo; dialética; *aporía*.

ABSTRACT

This paper aims at analyzing the discussions about "justice" in Book I of Plato's *Republic*, in order to verify, in the dialectical movement of the dialogue between Socrates and his interlocutors, the mimetic and sophistic aspects of the definitions of "justice" proposed by Polemarchus and Thrasymachus. The intention is to identify possible relations between their definitions of "justice" and the moral and political value crisis typical of late 5th cent. BC Athens, after the Peloponnesian War. From these analyses, the conclusion of this paper focuses on the *aporetic* outcome that closes book I.

Keywords: Justice; injustice; virtue; vice; dialogue; dialectic; *aporía*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1. <i>Mimesis</i> e a concepção de justiça defendida por Polemarco	10
2. Sofística e a definição de justiça defendida por Trasímaco	16
3. Entre <i>Mimesis</i> e Sofística: crise política e <i>aporía</i>	24
CONCLUSÃO	30
REFERÊNCIAS	31

INTRODUÇÃO

A justiça é daqueles assuntos que mexem fundo no espírito humano, daqueles em que é raro quem não tenha uma opinião formada e muito mais raro quem não queira opinar a respeito. A concepção de justiça está de tal modo entranhada na natureza humana que a simples ideia de injustiça basta para que um sentimento de revolta se instale na maioria das pessoas. Não podemos afirmar ser a justiça um destes assuntos cujo conhecimento se dá única e exclusivamente pelas vias da cultura, vez que, frequentemente, homens simples e incultos carregam noções mais exatas de justiça que homens doutos, possuidores de grande cabedal de conhecimento. Fato é que, desde que dois ou mais seres humanos dialoguem, é impossível conceber que possam se relacionar sem a elaboração de concepções, mínimas que sejam, de justiça.

Para Benedito Nunes (1976, p. 15) distinguem-se nitidamente os dois planos da discussão do problema da justiça: o moral, relativo à conduta do indivíduo, de que partimos, e o político, da autoridade e do poder, a que chegamos. Ele diz que à época de Platão a noção de política (*politiké*) estava intimamente relacionada com a ideia de *polités*, o habitante da *Pólis* (Cidade Estado), aquele que, como membro da *politeia*, cidade enquanto espaço de convivência delimitado pela autoridade das leis, tinha o preliminar direito de cidadania. Espaço este que formava o domínio público, separado do domínio da família, da casa, da propriedade e da produção. O direito de cidadão habilitava os indivíduos a participarem direta ou indiretamente da atividade política, ou seja, da própria vida da *pólis* na condição de homens livres e iguais entre si (Nunes, 1976, p. 8).

Bolzani Filho (2006, p. 23) enfatiza que o século V a.C. é considerado o “século de ouro” de Atenas porque neste período surgiram ou ganharam força algumas das principais ideias e instituições que até hoje marcam nossa mentalidade; ele cita o surgimento das grandes tragédias, das comédias, a reflexão mais crítica em relação aos deuses e em relação à condição humana e uma postura mais autônoma em relação à tradição. Toda essa riqueza cultural estava intimamente associada a uma novidade, que teve em Atenas seu exemplo principal: um regime político conhecido por democracia, cujo momento máximo se deu com Péricles (c.495-429 a.C.), seu mais importante representante.

É neste contexto que, segundo Marcelo Marques (2007, p. 20-21), o discurso filosófico emerge na *pólis*; num momento em que se enfrentavam diversas pretensões ao saber e ao poder na condução da vida comum, a questão era de participação dos cidadãos nas diferentes instâncias de deliberação e decisão. Com o enfrentamento (das ideias) era preciso

legitimar toda e qualquer pretensão com algum tipo de saber. Nas assembleias eram discutidas todas as questões que envolviam a *pólis*, desde político-militares e econômicas até éticas. O contexto, portanto, era de homens políticos que participavam ativamente da administração da vida da cidade, mas que também precisavam proteger seus interesses privados. É então que os sofistas e outros intelectuais passam a oferecer à classe emergente uma educação (*paidéia*) que lhes forneça os meios intelectuais e retóricos para uma participação mais eficaz nos assuntos públicos e na defesa dos interesses pessoais (p. 20-24).

Mas, para Jaeger (1936, p. 315), já desde o começo, a finalidade do movimento educacional comandado pelos sofistas não era a educação do povo, e sim a dos chefes. Se para o pensamento da época as qualidades fundamentais de um político seriam inatas, parecia sensato, no entanto, o desenvolver-se o dom de pronunciar discursos convincentes e oportunos. A faculdade oratória ganha outra dimensão política com os sofistas. Na democracia ateniense as assembleias públicas e a liberdade da palavra tornaram indispensáveis os dotes oratórios e até os converteram em autêntico leme nas mãos do cidadão atuante. A boa retórica não mais era suficiente pelo conteúdo. Os discursos, cuja pauta principal era a *pólis*, precisavam também de uma boa forma, de eloquência. Devia basear-se na eloquência toda a educação política dos chefes. Marques (p. 29-30) acrescenta que, para os sofistas, “o que define o cidadão é o uso que ele faz do discurso, não para dizer o que são as coisas, mas como meio de comunicação e como meio de ação sobre os outros cidadãos”. Na base da persuasão retórico-sofista está a antilogia, que é a contraposição de argumentos. Diógenes Laércio diz que Protágoras foi o primeiro a afirmar que, sobre cada coisa, há sempre dois discursos possíveis, contraditórios (Marques, p. 25). Mas Jaeger (p. 315) também chama a atenção para uma questão: a interpretação dos sofistas como possíveis fundadores do subjetivismo ou relativismo parece equivocada. O movimento sofista vinculava-se à tradição educativa dos poetas, a ponto de, para os sofistas, Homero ser tratado como uma enciclopédia de todos os conhecimentos humanos.

Nesta leitura de Jaeger (p. 315), identifica-se claramente dois pontos fundamentais para a educação na cidade idealizada por Platão, dois pontos que foram alvos de duras críticas. O primeiro, o mau uso da retórica pela oratória antilógica sofista, cuja finalidade dialógica central estava no vencer o adversário, mesmo à custa da verdade. O outro ponto criticado por Platão é clássico na filosofia: a famosa crítica aos poetas ou a “condenação da arte”, em que até mesmo grandes clássicos da cultura grega, como Homero, são questionados.

Dois pontos que são essenciais na educação (*paidéia*) proposta por Platão e que envolvem a palavra, escrita, recitada, dialogada. A palavra que, pelo bom uso da retórica,

promoveria o diálogo nas assembleias a serviço das melhores decisões para a *pólis*. A palavra que, na poesia e na música, auxiliaria na educação dos mais jovens pelo caráter mimético (imitativo) que estas artes possuem. Mas, para Platão, a retórica sofista e os poetas não estavam contribuindo para uma educação baseada no bem, na justiça e na verdade, justamente em um período em que o uso da palavra, mais do que nunca na cultura grega, tinha posição determinante quanto aos rumos ético-políticos da *pólis*.

Em Platão o rigor epistêmico no uso da palavra tem relação direta com os rumos ético-políticos da cidade. Um fato histórico dos mais relevantes, na segunda metade do século V. a.C., vai ao encontro desta perspectiva platônica: a guerra do Peloponeso. Um conflito de gregos contra gregos – Atenas contra Esparta – em que, após quase 30 anos de combate, os espartanos venceram (404 a.C.). Bolzani Filho (p. 24-25) aponta que o final da guerra coincide com a decadência da democracia ateniense, substituída por governos ligados a Esparta, por perseguições políticas e terror.

O historiador Tucídides em sua obra sobre a guerra do Peloponeso relata a crise de valores éticos e políticos que Atenas passou a vivenciar em função dos excessos de crueldade causados pelas convulsões sociais geradas pela guerra (III, 82-84). Para Bolzani Filho (p. 27), os relatos de Tucídides servem também para explicar a maneira como Platão passou a ver a democracia ateniense. Havia, para ele, uma crise de valores, e mesmo de valor linguístico, justamente na época em que surgem, ou ganham força a retórica e a sofística.

É em meio a essa “turbulência” ético-política e linguística que o discurso socrático, através de Platão, se apresenta como antídoto ao discurso sofista e crivo aos textos poéticos. A palavra, que deveria ser fiel porta voz das ideias e dos valores da alma, tinha no discurso sofista e na poesia tradicional um emprego que supervalorizava a forma em detrimento do conteúdo. Tucídides (III, 82-84) registra que, em meio às convulsões sociais geradas pela guerra do Peloponeso, valores gregos fundamentais estavam sendo deturpados e a significação normal das palavras em relação aos atos mudava segundo os caprichos dos homens. A audácia irracional passa a ser considerada lealdade corajosa e a hesitação prudente se torna covardia dissimulada. Impulsos precipitados são vistos como uma virtude viril, mas a prudência no deliberar é um pretexto para a omissão. Tucídides diz que, de um modo geral, os homens passaram a achar melhor serem chamados de canalhas astuciosos que de tolos honestos, envergonhando-se no segundo caso e orgulhando-se no primeiro. Vemos também, no Livro I da *República*, o sofista Trasímaco considerar a justiça como “nobre ingenuidade” e a injustiça como “discernimento” (348c-d). Para Platão, essa crise de valores também afetava as artes. Não era aceitável que as narrativas dos poemas que as crianças e os jovens ouviam

apresentassem deuses e heróis viciados. Mais uma vez, vício e virtude estavam em jogo, agora sob a perspectiva mimética dos textos poéticos na educação (*paidéia*) dos mais jovens. Platão considerava que os poetas mentiam, e mentiam no sentido moral. Uma mentira que, antes de tudo, consistia em prender os jovens na dimensão estética da *dóxa* (opinião), graças à beleza das obras, em vez de conduzi-los à *epistème* (conhecimento) do inteligível (Paviani, 2005, p.73). Ora, como os ideais de justiça, do bem e da verdade poderiam ter seu exemplo máximo em deuses tão instáveis e promíscuos quanto os seres humanos mais ignorantes e cruéis? Há nesse sentido um grave conflito de valores éticos e linguísticos quanto aos exemplos e termos utilizados para definir (e distinguir) vícios e virtudes. Marcelo Marques (p. 25) enfatiza que esta contraposição de argumentos discursivos (*lógoi*), enquanto conflito, encontra sua expressão máxima na polêmica em torno da noção de justiça (*diké*).

Eis o ponto central de todos os diálogos do Livro I da *República* de Platão: a busca por uma definição de justiça. Mas será possível defini-la em palavras? Será possível encontrá-la ao final de um diálogo? Afinal, qual a verdade acerca da justiça? O que é melhor para o indivíduo, ser justo ou não ser? E para a cidade, qual proporciona os melhores resultados: a justiça ou a injustiça? Quem é mais feliz, o homem justo ou o injusto? E qual cidade será a mais forte, a justa ou a injusta? Na busca de uma resposta quanto à pergunta “o que é a justiça?”, questões como estas são debatidas no decorrer de todo o Livro I, sendo que as posições de Sócrates, Polemarco e Trasímaco indicam papéis dialógicos bastante distintos entre si.

O presente trabalho tem por escopo o exame destas posições, de modo a analisar aspectos miméticos na definição de “justiça” proposta por Polemarco e aspectos sofisticos na definição de “justiça” proposta por Trasímaco. Em seguida, sob a perspectiva platônica, visa identificar as possíveis relações entre as respectivas definições de “justiça” e a crise de valores morais e políticos da Atenas do final do século V a.C. relatada pelo historiador Tucídides em sua obra sobre a guerra do Peloponeso. A partir destas análises, considerando o contexto ético-político da época, os argumentos de Sócrates e a postura de seus interlocutores no decorrer de todo o diálogo, pretendemos discutir o desfecho aporético do Livro I da *República*.

1. *Mimesis* e a concepção de justiça defendida por Polemarco

O dia era de festa, dedicada a Bêndis, deusa trácia. Após assistir à cerimônia, Sócrates e Gláucon, a caminho da cidade, recebem convite para amistoso encontro na casa de Céfalo. Atendendo ao convite para lá se dirigem e em meio aos que já se encontravam na casa, Sócrates e o idoso amigo tecem agradável conversa. Como de costume, Sócrates se atém basicamente a perguntar. Entre uma pergunta e outra, Céfalo, em suas respostas, mescla exemplos extraídos de sua própria experiência de vida a diversas citações de poetas e mitos tradicionais da cultura grega. É assim que ele introduz pela primeira vez os temas “justiça” e “injustiça” de maneira mais direta no diálogo, falando “dos mitos sobre o Hades” e citando o poeta Píndaro (330d-331a). Logo adiante na conversa, ele exemplifica o homem justo e sensato como aquele que não deve enganar ou mentir, mesmo involuntariamente, nem deixar de fazer sacrifícios a um deus ou deixar de pagar dinheiro a um homem (331b).

Sócrates então lança um questionamento: será que “podemos afirmar que a justiça em si é simplesmente dizer a verdade e devolver o que se tiver recebido de outrem?” (331c). A conclusão é que, se alguém viesse a receber de um amigo armas e este viesse a perder o juízo e, estando fora de si, viesse a pedir-lhes de volta, todo mundo diria que não as devolvesse. Por analogia, o mesmo raciocínio vale para quem quisesse dizer toda a verdade a alguém fora do seu juízo perfeito.

É justamente neste momento que Polemarco, filho de Céfalo, entra na conversa e diz que “sem dúvida” a definição de justiça em questão é correta, e justifica sua opinião complementando: “se é que devemos acreditar em Simônides” (331 d). É importante enfatizar que somente neste momento do diálogo é explicitado o autor cuja ideia de justiça em questão estava sendo debatida. Polemarco intervém em favor do poeta Simônides, mas fica patente que seu impulso de defesa não se dá por uma reflexão mais aprofundada acerca do conteúdo debatido, que inclusive estava apenas começando. Tampouco se dá pelo fato da definição de justiça em questão ter sido proferida por seu pai. Mas, ao dizer “sem dúvida é... se é que devemos acreditar em Simônides”, Polemarco evidencia como traço de sua educação uma espécie de crença internalizada de que, para se constatar a veracidade ou não de uma sentença, deve-se colocar maior peso no autor que a assina, neste caso Simônides, do que no conteúdo que a expressa.

Ora, mal começava o diálogo e Polemarco já falava em tom de certeza absoluta. Para Sócrates, contudo, o conhecimento se dá numa caminhada dialética em que o sucesso na busca da verdade, ao final do diálogo, está diretamente relacionado à postura dos

interlocutores tanto no falar quanto no ouvir, de modo que, pelo “atrimento” dialógico, consigam ultrapassar as fronteiras da *dóxa* (opinião) para alcançar o verdadeiro conhecimento (*epistémé*). De sorte que a eficácia de um diálogo é algo que não depende apenas da boca de quem fala, mas também do ouvido de quem escuta, e o resultado final não se dá de fora para dentro, mas de dentro para fora, pelo “parto das ideias” no íntimo de cada indivíduo, conquanto estejam receptivos ao diálogo.

Polemarco então sustenta sua posição dizendo que Simônides está certo na medida em que “é justo devolver a cada um o que lhe é devido” (331e). Mas, ainda com base no exemplo dado por Sócrates (331c), podemos pensar do ponto de vista ético quanto ao que é devido a quem está fora de seu juízo perfeito. Ora, tendo criança em tenra idade direito a certa herança, seria justo passar-lhe todos os pertences a que tem direito de imediato, antes que complete a maioria? Então vemos Sócrates concluir acerca de Simônides que foi por licença poética que ele havia utilizado expressões enigmáticas e não literais, de modo que, ao que parece, o poeta pensava que “o justo é dar a cada um o que lhe convém, mas usou a expressão *o que lhe é devido*” (332c).

A posição de Sócrates quanto a esta questão, no que tange ao texto poético e sua interpretação, é de fundamental importância para Platão. Segundo Paviani (2005, p. 72-73), ponto fundamental para entender o conflito entre poesia e educação proposto por Platão é a crítica que ele faz quanto ao caráter mimético da arte, conforme sua concepção de *mímesis*, criticando pois a imitação das aparências, esse tipo particular de *tékhnē*, da poesia e da pintura, que realiza a cópia da cópia. Não parece razoável que Platão estivesse condenando a cópia em si, mas a cópia da aparência em detrimento da cópia de uma forma verdadeira (*eídōs*). Os textos poéticos e a música, sobretudo na educação dos mais jovens, deveriam refletir as noções mais cristalinas do bem, da justiça e da verdade. Ora, a citação de Simônides feita por Polemarco pode ser interpretada como um exemplo claro dessa influência imitativa dos poetas na educação. Polemarco “copia” integralmente a definição de justiça atribuída a Simônides e o faz, segundo Sócrates, de forma literal, sem considerar sequer a possibilidade de licença poética dos autores no uso das palavras.

Nos Livros II, III e X da *República* são clássicas na filosofia as passagens em que Platão condena ou censura a arte. Paviani (2005, p. 72-73) diz que Platão não condena a arte em si, mas a arte em função da *pólis* decadente de sua época e em relação à constituição da cidade argumentada na *República*. A questão fundamentava-se numa visão ético-política que se identificava com a motivação pedagógica, e não estética. Paviani acrescenta que Platão, examinando textos sobre textos de poemas, demonstra a incapacidade dos poetas gregos de

corresponderem às exigências das ideias de justiça e de verdade em relação à *pólis* e em relação aos indivíduos (p. 72). Para Platão só a *epistème* possibilita a cidade bem governada, pensada filosoficamente, ao passo que a *dóxa* é a decadência da *pólis*, que não deve prescindir da educação filosófica. Sendo fundamental a passagem da *dóxa* para a *epistème*, não era aceitável para Platão que as narrativas dos poemas que as crianças e os jovens ouviam apresentassem deuses e heróis viciados. A solução seria a reforma educacional na superação da educação tradicional, na qual especialmente a poesia e a música ocupavam até então um papel fundamental. Nesse sentido, a posição de Polemarco em relação à definição de justiça atribuída a Simônides se aproxima muito mais da repetição doxológica do que de uma movimentação dialética em direção à *epistème*. Basta considerar que seu impulso inicial no diálogo parte de uma “certeza” baseada não em argumentos filosóficos acerca da definição que ele estava defendendo, mas meramente em função do poeta em questão.

Sócrates, por sua vez, utilizando exemplos até mesmo da vida prática, vai gradualmente tecendo sua linha de raciocínio, sem indicar, neste momento do diálogo, qualquer vestígio de “certeza absoluta” em suas colocações. Antes, suas perguntas vão como que estimulando o interlocutor a refletir mais profundamente sobre o assunto em questão. É assim que vemos Sócrates falar da medicina como a arte que dá o *devido* e o *conveniente* aos corpos, por via de remédios, alimentos e bebidas. O artífice, neste caso o médico, é aquele que, a rigor, saberá o melhor tratamento visando à cura. Mas também saberá os meios mais eficazes de fortalecer a doença e gerar a morte, se assim o desejar. Então podemos questionar: o que é *devido* ao doente? O que lhe *convém*? Aquele que alcançou a enfermidade por conta de seu próprio desregramento, não lhe seria *devido*, por consequência, a dor e a morte? Mas a razão nos diz que, embora *devido*, não parece ser isso o que lhe *convém*.

Outro ponto interessante de discussão é a interpretação de Polemarco quanto à justiça ser “a arte que aos amigos dá ajuda e as inimigos prejuízo” (332d), concluindo que, para Simônides, a justiça “é tratar bem os amigos e tratar mal os inimigos” (332d). Ora, um simples exercício filosófico bastaria para concluir que, sendo o médico o amigo da medicina e a medicina a amiga da saúde e, por consequência, ambos inimigos da doença, justo seria que médico e medicina buscassem o bem apenas daquele que se preocupa com a sua saúde, mas buscasse o mal daquele que, por descuido ou desleixo caísse doente, seguindo essa lógica do “tratar bem os amigos e tratar mal aos inimigos”. Mas Sócrates diz “Bem! Para os que não estão doentes, caro Polemarco, o médico de nada serve” (332e). De sorte que, ainda que possamos concordar que ao maldoso é *devido* todo o mal, algo dentro de nós parece não admitir que *convenha* a indivíduos justos devolver uma ação má a quem quer que seja. Nossa

razão aponta que, para se combater algo, deve-se buscar o agente oposto que o antagoniza assim como o fogo se combate com a água. Nessa lógica, em relação ao maldoso, sua regeneração se daria, em momento oportuno, apenas no contato com o bem.

Ainda em relação à interpretação de Polemarco de que “a justiça é tratar bem os amigos e tratar mal os inimigos” (332d), Sócrates aponta para uma questão importante, que é a possibilidade de nos enganarmos em relação a quem são nossos verdadeiros amigos e inimigos. A questão das “aparências” está diretamente relacionada à falibilidade dos homens, que podem cometer enganos na percepção que tem uns dos outros:

Sócrates – Dizes que são amigos os que parecem honestos a cada pessoa ou os que são realmente honestos, embora não pareçam? Quanto aos inimigos, minha pergunta é a mesma. (334c)

Polemarco então concorda que podemos, sim, nos enganar em relação às pessoas. Neste caso, conclui Sócrates que, para os que estão enganados, o justo será prejudicar seus amigos, já que são maus, e ajudar seus inimigos, já que são bons. É então que, questionado por Sócrates, Polemarco enfatiza que nas atividades de guerra se constata o quão importante é para a justiça essa distinção entre inimigos e amigos, uma vez que na guerra devemos ajudar os primeiros e prejudicar os últimos. Mas se essa definição de justiça passa pela necessidade de distinção entre amigo e inimigo, o que seria útil na guerra, como utilizar dessa mesma concepção nos momentos de paz? Sendo assim, Sócrates, em relação à justiça, pergunta a Polemarco: “Poderias dizer para que uso e para que aquisição ela é útil na paz?” (333a).

Polemarco responde que na paz a justiça é útil para os contratos, para as associações e em questões de dinheiro. Mas não para a melhor utilização do dinheiro, uma vez que não é o justo, mas o conhecedor de cada arte que saberá escolher o melhor objeto, de sorte que, aquele que mais conhece de carpintaria é que melhor aplicação saberá dar ao dinheiro de que disponha para adquirir uma cadeira. A questão é de conhecimento técnico, não de justiça. Para Polemarco, a justiça será útil apenas nos casos em que o dinheiro fica depositado e a salvo. Neste caso o homem justo seria como o responsável por dar as cartas em um jogo, mas que, por isso mesmo, não participa efetivamente do jogo e desta forma não pode testar sua capacidade de ser justo no calor da competição. Já para Sócrates se, quando o dinheiro é inútil, nesse momento a justiça é útil, então, de forma alguma a justiça é coisa séria, “se é útil justamente para o que está fora de uso” (333e).

Se para Polemarco a questão fundamental é saber quando e com quem o homem justo deve agir bem ou agir mal nas relações entre amigos e inimigos, para Sócrates cabe ainda uma indagação: “Ah! Será que é próprio de um homem justo prejudicar um homem, seja ele quem

for?” (335b). Eis uma questão fundamental da justiça no campo ético-político. Questão que, do ponto de vista prático, alcançou o próprio Sócrates quanto aos motivos que levaram à sua condenação e morte pela justiça da cidade. Segundo Trabattoni (2010, p. 28), Platão relata em sua *Carta VII* (324e) que seu amigo Sócrates, a quem não se envergonharia de chamar o mais justo de seu tempo, recusou-se a auxiliar o governo dos Trinta Tiranos no assassinato de um homem, e arriscou-se a tudo sofrer, para não tornar-se cúmplice deles em atos ímpios como este. Pouco depois de um ano, cai o regime dos Trinta Tiranos e é reestabelecida a democracia em Atenas. E logo o regime democrático, que havia se mostrado mais tolerante, condena Sócrates à morte, acusando de impiedade o homem que, justamente para não ser ímpio, recusou ser cúmplice dos tiranos (325c). Em última análise, Sócrates foi aquele que, recusando-se a ser cúmplice do governo dos tiranos em atos ímpios, foi condenado e morto sob a acusação de impiedade pelo governo democrático.

Nossa razão parece não admitir que de um agente bom possa sair uma ação má, em outras palavras, que uma árvore boa produza maus frutos. Um instrumento é útil quando produz alguma coisa de útil. É com base nessa questão que Sócrates, pela primeira vez no Livro I, fala sobre a virtude. Se os cavalos e os cães tornam-se piores em relação às suas virtudes específicas, quando maltratados, quanto aos homens, “não diremos que, quando maltratados, necessariamente tornam-se piores em relação à virtude dos homens?” (335c). “Sem dúvida!” é a resposta de Polemarco (335c). Sócrates então conclui que, necessariamente, os homens quando maltratados tornam-se mais injustos. Se com a música os músicos não podem tornar os outros ineptos para a música, assim como com a equitação os cavaleiros não são capazes de tornar os outros ineptos para a equitação, não há de ser com a justiça que os homens justos serão capazes de tornar os outros injustos (335b-d). Seria como conceber que, agindo com virtude, os bons são capazes de tornar maus os outros. Parece ser nesta mesma linha de raciocínio que Sócrates, em passagens posteriores (Livros II, III e X), condena os poetas de sua época. Ora, uma arte que imitasse a justiça não seria capaz de tornar os outros ineptos para a justiça. Logo, tal arte não receberia a crítica de Platão. Contudo, na mesma lógica, uma arte que imita a injustiça não pode tornar os outros aptos para a justiça. A crítica platônica se dá pela incapacidade própria dos poetas gregos em atender às exigências da alma (racional), no momento em que a poesia e a pintura não passam de mera imitação, uma ilusão que se opõe à teoria das ideias (Paviani, p.71). É patente que, para Platão, o problema da arte está na imitação. As composições imitativas corrompem o entendimento dos ouvintes, a não ser que disponham de um antídoto: a *epistème*. É muito lógico que, no pensamento platônico a imitação esteja no sentido oposto à teoria das ideias, o que justifica a

censura aos artistas de sua época. É como se Platão não tivesse escolha, ou fica com a poesia, ou com a filosofia. Sendo a poesia aquilo que incita as paixões, ele precisa estar ao lado da razão, do pensamento filosófico. O problema da imitação para Platão consistia, sobretudo, no fato de as artes de sua época imitarem a aparência e, em especial, pessoas perversas e partes imperfeitas da alma (Paviani, p. 75). A imitação das aparências conduz ao erro, à corrupção, à *dóxa*. Esse problema da imitação das aparências é visível quando Sócrates questiona Polemarco sobre a possibilidade de erro na distinção entre amigos e inimigos, já que existem os homens que “parecem honestos” e os que “são realmente honestos” (334c-335a). Que homens devemos considerar como amigos, os que *parecem* honestos sem o serem, ou os que embora não *pareçam* o são de fato?

É assim que, neste movimento dialético conduzido por Sócrates, Polemarco muda de ideia e concorda que não é próprio do homem bom e justo prejudicar nem o amigo nem a quem quer que seja (335d). Fica evidente que, na interpretação que ele estava fazendo do poeta Simônides, o que lhe *parecia* verdade irretocável a princípio, agora, neste ponto do diálogo, não mais se mostra como verdade de fato. É somente neste ponto da conversa, em que Polemarco demonstra uma postura mais aberta ao conhecimento e não mais a postura fechada na defesa de uma opinião, que Sócrates então deixa de usar a via interrogativa para concluir de forma propositiva:

Sócrates – Ah! Se alguém afirma que é justo devolver a cada um o que lhe é devido, e se para ele isso significa que aos inimigos, da parte do homem justo, o devido é causar-lhes prejuízo, mas aos amigos prestar ajuda, não seria sábio quem o diz, pois sua afirmação não é verdadeira. Em momento algum, ficou evidente que seja justo prejudicar alguém. (335e)

Então, o mesmo Polemarco que antes “lutava” para defender Simônides na opinião (*dóxa*) que lhe *parecia* verdadeira acerca da justiça, após as reflexões propostas por Sócrates diz agora estar disposto a lutar lado a lado com ele (Sócrates) contra quem quer que afirme como verdade que é justo prejudicar alguém, já que isso não está evidente. Sócrates reforça que eles devem lutar, sim, independentemente de alguém afirmar que “isso é o que disse ou Simônides ou Bias ou Pítaco ou outros de nossos sábios e veneráveis varões” (335e). Polemarco, então, contundentemente diz: “Quanto a mim, eu estou disposto a ser teu companheiro nessa luta” (335e). Ele demonstra ter aprendido que uma sentença, antes de ser citada, deve ser considerada por seu conteúdo e pensada filosoficamente, independentemente de quem seja o seu autor.

Sócrates então conclui que não é próprio do homem bom causar prejuízo, mas do seu contrário, e diz que este discurso segundo o qual é justo ajudar os amigos e prejudicar os inimigos é típico do homem que se considera muito poderoso (336a). Eis a “deixa” perfeita para que Trasímaco, já inquieto, “retesando-se como um animal feroz”, e até então impedido de opinar por aqueles que estavam sentados ao seu lado, fosse para cima de Sócrates e entrasse em definitivo na discussão.

2. Sofística e a definição de justiça defendida por Trasímaco

É como um “animal feroz” que Trasímaco entra na conversa atacando Sócrates de imediato, dizendo que até então ele e Polemarco haviam se preocupado mais em tratar-se reciprocamente com mesuras do que em discutir o assunto com o rigor necessário. Neste clima de disputa e acusação é que Trasímaco, movido pela vaidade, diz achar-se possuidor de uma resposta excelente – nas suas próprias palavras “a melhor de todas”. Então afirma acerca da justiça que “o justo não é senão o vantajoso para o mais forte” (338c).

Trasímaco exemplifica sua definição utilizando-se não da figura de uma individualidade, como Polídamas - o lutador de pancrácio citado ironicamente por Sócrates (338c-d) - mas fala da coletividade em sua forma organizada de governo:

Trasímaco – E, em cada cidade, o governo estabelece as leis tendo em vista sua própria vantagem: o governo democrático estabelece leis democráticas, o tirânico leis tirânicas, o aristocrático, as leis aristocráticas, e os outros da mesma forma. Estabelecidas as leis, declaram que o vantajoso para eles é o justo para os subordinados e punem quem infringe essa norma, como transgressor da lei e culpado de injustiça. (338e)

Ele conclui que, em todas as cidades, sem exceção, o justo será sempre o vantajoso para o governo estabelecido. Sócrates chega a concordar com Trasímaco quanto ao justo ser o vantajoso, mas não concorda que seja para o mais forte. Esse ponto abrirá campo para discussões posteriores quanto ao foco do governante estar nos seus próprios interesses ou nos interesses de seus subordinados.

Contudo, a questão levantada por Sócrates neste momento do diálogo é análoga à questão já trabalhada com Polemarco quanto à possibilidade de nos enganarmos no julgamento sobre quem vem a ser verdadeiramente nosso amigo e nosso inimigo. Desta vez, contudo, o foco da pergunta de Sócrates está nos governantes: seriam estes infalíveis ou podem cometer erros? (339c). Para Trasímaco, os governantes são, sim, passíveis de cometer

erros. Sócrates então conclui que nem sempre é justo fazer o que é vantajoso para o mais forte, mas também o contrário, o não-vantajoso, já que o governante pode cometer erro e escolher o menos vantajoso para si, na avaliação equivocada do que é melhor. Logo, em relação aos subordinados, cumprir as ordens do governante pode ser o menos vantajoso para o próprio governante (339e).

Neste momento da conversa, Clitofonte intervém em favor de Trasímaco dizendo que, independentemente da avaliação equivocada de um governante, é dever dos subordinados cumprir sua decisão, e isto é que é justo. Polemarco, por sua vez, intervém em favor de Sócrates dizendo não ter sido essa a proposição de Trasímaco. Sócrates acaba com o impasse perguntando ao próprio Trasímaco se é com esta nova formulação “do justo” que deveriam continuar a discussão:

Sócrates – Era assim que querias definir o justo? O justo é o que ao mais forte parece ser vantajoso para ele, quer seja vantajoso, quer não? Diremos que é isso que dizes? (340c)

Vemos mais uma vez, neste ponto da conversa, a questão das aparências. O *parecer* vantajoso ante o *ser* vantajoso de fato. É a partir desse ponto que a discussão ganha um contorno epistemológico mais forte, quando a possibilidade de erro de um governante será contraposta ao conceito de “artífice verdadeiro”, aquele que já alcançou a excelência, com todo o rigor do termo “excelência” na cultura grega. É assim que Trasímaco, aquele que até então tinha concordado com a possibilidade de os governantes cometerem erros, toma novo posicionamento, não mais a partir do governante na concepção comum do termo, mas tendo em vista o governante na concepção rigorosa do termo, como o verdadeiro artífice, aquele que tem excelência na arte que pratica e que, portanto, não erra:

Trasímaco – [...] Penso que cada um deles, na medida em que ele é o que dizemos, jamais erra. Sendo assim, a rigor, já que também estás usando uma linguagem rigorosa, nenhum artífice erra. (340e)

Trasímaco conclui que, em sua expressão mais rigorosa, o governante, enquanto governante, não erra e, não errando, estabelece o melhor para si, e isso o subordinado tem de fazer. Este é o momento em que ele ratifica sua posição de que o justo é fazer o vantajoso para o mais forte (341a).

Sócrates então tira o foco do artífice e coloca-o na arte (*tékhnē*), e discorre sobre o objetivo final de cada uma, levantando a questão sobre onde estaria o interesse de cada arte. Estaria em si mesma ou naqueles a quem ela alcança? Ora, para o corpo não basta que ele seja

corpo, carecendo de algo mais. Esse algo a mais é a arte médica, que foi inventada pela vulnerabilidade do corpo. A medicina é a arte que foi preparada para proporcionar o que é vantajoso para o corpo e não para si mesma. A conclusão de Sócrates, portanto, é que em nenhuma arte há fragilidade ou falha alguma, nem cabe a uma arte buscar o vantajoso de outro que não seja aquele de quem é arte. Sendo verdadeira, é sem falha e sem mancha, na medida em que, rigorosa, é por inteiro o que é. Com todo o rigor exigido pela questão, Sócrates diz para Trasímaco: “Ah! A medicina não visa ao vantajoso para a medicina, mas para o corpo” (342b).

Outro ponto interessante de análise é a posição de Sócrates na afirmação de que “as artes governam e dominam aqueles que as têm como sua arte” (342c). Em um contexto em que Trasímaco discute que o melhor artífice (governante) é aquele que utiliza a sua arte (governar) de modo que alcance o mais vantajoso para si mesmo (governante), Sócrates, com esta frase diz que, na verdade, o verdadeiro governante (artífice) é aquele que é dominado e governado por sua arte (governar). Deste modo, Sócrates sutilmente inverte o papel do governante como aquele que, sendo governado pela arte de governar, cuja finalidade é fazer o melhor para os subordinados (governados), antes de ter seus desejos satisfeitos, ele próprio (o governante) deve viver em função de fazer o melhor para os governados. É assim que, sendo o artífice governado por sua arte, busca sempre o que é melhor para aqueles que dependem de sua arte, como o médico em relação ao doente. Logo, Sócrates conclui que “nenhuma ciência tem em vista nem impõe o que é vantajoso para o mais forte, mas para o mais fraco e é governado por ela mesma” (342c-d).

E como a não deixar dúvida quanto ao papel do verdadeiro governante, conclui:

Sócrates – Então, Trasímaco, [...], nenhuma outra pessoa, em nenhum posto de comando, na medida em que é chefe, tem em vista e impõe o útil para si mesmo, mas o útil para o governado e para aquele a quem ele presta serviço e, voltando os olhos para isso e para o que é útil e conveniente para aquele, diz tudo o que diz e faz tudo o que faz. (342e)

Trasímaco se mostra relutante e concorda com dificuldade. Mas, como havia se tornado evidente que a definição do justo em questão viera dar no seu contrário, ou seja, no vantajoso para o mais fraco, Trasímaco busca um novo foco e tenta contradizer a posição de Sócrates, dando como exemplo os pastores e boiadeiros que, em sua opinião, visam o seu próprio bem e dos seus senhores, não o bem das ovelhas ou dos bois (343b). Com esse exemplo, então, lança ideia análoga em relação aos governantes das cidades que, segundo ele, tem interesse real em governar não visando o que é útil para os subordinados e sim visando

tirar proveito pessoal. Em sua argumentação Trasímaco propõe a ideia de que “o homem justo, em todos os lugares, perde para o injusto”, o que poderia ser constatado nos contratos mútuos, nos negócios da cidade, recebimentos, no exercício da função pública etc (343d). Então ele conclui que mais afortunado será o homem que alcançar a mais perfeita injustiça, a que torna muito feliz quem a comete, mas infelicíssimo quem a sofre por não querer ser injusto (344a). Para Trasímaco, o homem que comete a mais perfeita injustiça será tido como bem aventurado, mesmo que todos saibam de suas ações injustas, e justifica dizendo que:

Trasímaco – Não por temer praticá-la, mas por temer vir a sofrê-la é que censura a injustiça quem a censura. Assim, Sócrates, a injustiça, se é bastante, é mais forte, mais própria do homem livre e poderoso que a justiça e, o que eu dizia desde o início, o interesse do mais forte é o que é justo, e o que é injusto é útil e vantajoso para ele. (344c)

Nesta relação de interesse e força, Trasímaco propõe uma espécie de “utilitarismo” que põe ênfase não em uma meta de felicidade comum, mas no temor natural do homem em sofrer uma injustiça, o que justificaria a posição do mais forte (o injusto) como aquela que deve ser “patrocinada” por todos os demais (os justos). Ora, como poderia o mais injusto ser retroalimentado pelo mais justo? Duas forças opostas quando se encontram não se fortalecem. Antes, mutuamente se enfraquecem na proporção da força antagônica que as alcança. Seria como admitir que a base de sustentação de uma virtude estaria nas práticas viciosas que a antagonizam.

Sócrates, então, reforça sua posição e diz: “não estou persuadido nem creio que a injustiça seja algo que traga maior lucro que a justiça...” (345a).

Fica evidente que Trasímaco não havia conseguido persuadir Sócrates que, muito atenta e oportunamente, reforça a necessidade de se manter o rigor nas definições. Rigor exigido e enfatizado a todo o momento por Trasímaco, que havia definido o pastor como aquele cuja preocupação primordial e cujo objetivo central é o interesse próprio, ou seja, a vantagem ou lucro que terá com as ovelhas, e apenas por isso as engorda e delas cuida. Contudo, Sócrates aponta para a falta de rigor nessa definição; afinal de contas qual é a arte do verdadeiro pastor?

Sócrates – Acreditas que ele pastoreia suas ovelhas tendo, enquanto pastor, seus olhos voltados não para o melhor para as ovelhas, mas, como um conviva ou como quem dá um banquete, para as iguarias, ou, como um negociante, para o ganho na venda, mas não como um pastor. Mas para a arte do pastor, é claro, para proporcionar-lhe o melhor, nada importa senão seu objetivo, pois daquilo que lhe é específico para ser excelente está, é claro, suficientemente munido, na medida em que nada da arte do pastoreio lhe venha a faltar. (345d)

Ora, a arte do pastor é pastorear, enfim, proteger, cuidar, alimentar e conduzir seu rebanho até seu objetivo final. Quanto à possibilidade de comércio das ovelhas, de forma alguma pode ser considerada atividade fim do verdadeiro pastor e sim do comerciante, cuja arte está em comerciar, seja ovelhas, seja o que for. Se muito distintas podem ser as mercadorias de um comerciante, do mesmo modo, diferentes são as qualidades de rebanho. Mas a proteção, o cuidado, a alimentação e a condução não mudam jamais, são inerentes. Assim, o verdadeiro pastor é aquele cuja excelência está no pastoreio e não no comércio.

Vemos neste momento a possibilidade muito clara de uma analogia entre o verdadeiro pastor e o verdadeiro governante, quando Sócrates diz ser necessário que estejamos de acordo que “todo governo, enquanto governo, nada tenha em vista senão o melhor para o que está sob seus cuidados, tanto como cidadão quanto como simples particular” (345d).

Mas, para Trasímaco, o verdadeiro governante busca o vantajoso para si, não para seus subordinados, e conclui que a injustiça perfeita traz melhores resultados que uma justiça perfeita, sendo que, do ponto de vista de quem pratica, a justiça é o mesmo que “nobre ingenuidade” e a injustiça o mesmo que “discernimento”. Ora, nessa classificação, fica clara a inversão de valores entre as noções mais elementares que temos de justiça e de injustiça. Então, em dado momento, Sócrates pergunta a Trasímaco se, na opinião dele, são também sensatos e bons os homens injustos (348d). Trasímaco responde que são sim, pelo menos “os que são capazes de cometer injustiça de maneira tão perfeita que põem cidades e povos aos seus pés”. Fica evidente mais uma vez a posição firme de Trasímaco quanto ao melhor resultado, ou seja, aquilo que é excelente, estar associado à mais perfeita injustiça.

Como Trasímaco concebe a justiça como algo associado à ingenuidade e a injustiça como algo relacionado ao discernimento, Sócrates, não satisfeito, formula agora uma pergunta acerca do sujeito, o portador da virtude. Ele pergunta a Trasímaco se o homem justo, na opinião dele, quer ser superior ao seu semelhante, ou seja, a outro homem justo. Trasímaco em sua resposta afirma que o justo quer ser superior ao injusto, mas não ao justo. Já o injusto quer ser superior ao injusto e ao justo (349b).

Ao analisar a resposta de Trasímaco, não podemos perder de vista sua concepção de justo e de injusto. Seu foco está no sujeito que pratica a ação, sendo para ele quem age com justiça um ingênuo e aquele que age injustamente um homem sensato, desde que consiga alcançar a mais perfeita injustiça, como mencionado. Assim, para Trasímaco, claro é que o injusto está associado a algo positivo e o justo a algo negativo, do ponto de vista dos interesses próprios e das conveniências humanas. Em sua resposta, aponta ainda para o fato de que o homem injusto quer ser superior ao seu contrário e ao seu semelhante, logo, ser superior

a tudo no desejo de obter o máximo de tudo. Sócrates então continua tecendo sua argumentação e pergunta a Trasímaco:

Sócrates – Na tua opinião, portanto, excelentíssimo, alguém que é músico, ao afinar a sua lira, quer ser superior a um músico na tensão e relaxamento das cordas e pretende estar em vantagem sobre ele? (349e)

Trasímaco titubeia na resposta (349e). Sócrates, então, reformula a questão, e pergunta agora qual seria a postura de um ignorante em música em relação ao músico. Desta vez Trasímaco (349e) responde de imediato, dizendo que forçosamente o ignorante pretenderá ter vantagem sobre o músico. É interessante considerarmos que, na obra de Platão, Sócrates exerce o papel do homem sábio e justo, em oposição ao papel exercido por Trasímaco – o sofista que pensa que sabe, logo é ignorante e injusto. Sob esta perspectiva, é importante percebermos que, quando o foco da pergunta de Sócrates sobre a afinação da lira está no músico (*o conhecedor*), Trasímaco titubeia. Mas basta Sócrates inverter a questão colocando o foco no *ignorante* em música para que Trasímaco, de imediato, responda com firmeza (349e). É somente a partir desse ponto, na próxima pergunta, quando Sócrates indaga não mais quanto ao conhecedor e ao ignorante em música, mas quanto ao conhecedor e ao ignorante em medicina, que Trasímaco vai responder de pronto às duas situações (350a). Parece evidente que a certeza de Trasímaco nas respostas quanto ao conhecedor e ao ignorante no segundo exemplo (do médico) deu-se apenas por um caminho lógico a partir da certeza que teve quanto à posição do ignorante no primeiro exemplo (do músico), o que condiz perfeitamente com o papel deste interlocutor no contexto do Livro I. Não poderia Trasímaco ser um conhecedor da posição do homem justo, sem o parâmetro do homem injusto que bem conhecia. É assim que todas as vezes que as posições de Trasímaco coincidem com as de Sócrates, isso acontece em circunstâncias que são como que forçadas pelo desenvolvimento argumentativo, não por convicção acerca da justiça.

A conclusão é que o ignorante quer ser superior não apenas ao ignorante, mas também em relação ao conhecedor, ao passo que o conhecedor quer ser superior ao ignorante, mas nunca em relação ao seu semelhante. Para Sócrates (350a-c), o homem bom e sábio (o justo) é aquele que quer ser superior ao seu diferente (o injusto), mas nunca superior ao seu igual (o justo), do contrário estaria ele afirmando haver algo além da virtude (da justiça). Como pensar que o homem bom e sábio possa querer ser superior ao seu igual, ou seja, ser maior que as virtudes que o qualificam, maior que a bondade e a sabedoria? Essa pretensão seria o indício mais evidente de que ainda não alcançara tais virtudes. Ao passo que o homem mau e

ignorante (o injusto) tem a pretensão não apenas de ser maior que o seu igual (o injusto), mas também de ser maior que o seu diferente (o justo), prova incontestável de sua inferioridade o fato de achar que pode ser superior ao que já é excelente, em suma, ser superior à própria virtude (a justiça). Mesmo concordando com essa posição, Trasímaco demonstra mais uma vez que o faz não por convicção, como relata Sócrates:

Sócrates – Trasímaco concordou com tudo isso, não facilmente como estou relatando agora, mas, depois de forçado e a custo, suando – e quanto! – já que era verão. Foi nesse momento que, pela primeira vez, vi o que nunca tinha visto antes, um rubor na face de Trasímaco... (350d)

Sócrates então retoma a questão sobre a “injustiça perfeita” proposta por Trasímaco. Ele propõe uma análise sobre a relação de potência e força entre a justiça e a injustiça. A partir das conclusões a que haviam chegado até o momento, Sócrates evidencia que, para ele, sendo a justiça algo relacionado à sabedoria e à virtude e a injustiça algo relacionado à ignorância, a justiça se faz mais forte que a injustiça.

Mas, para um exame mais apurado, Sócrates propõe uma questão:

Afirmarias que há cidade injusta que tente escravizar outras cidades e as tenha escravizado e mantenha muitas como escravas, sob seu jugo? (Sócrates – 351a)

Enfaticamente responde Trasímaco: “Como não?” e complementa dizendo que “isso a melhor cidade, sendo injusta, fará mais vezes e mais perfeitamente” (351b). Vemos nesta passagem a insistência de Trasímaco em manter seu posicionamento de que “o melhor” (excelente) é algo que pode ser relacionado à prática da injustiça. Mas Sócrates levanta um novo questionamento:

Sócrates – O alvo de meu exame é se a cidade que se tornou mais poderosa terá essa capacidade sem a justiça ou será necessário que ela o faça recorrendo à justiça. (351b)

A resposta de Trasímaco não se dá de forma objetiva, mas, por antilogia, ele diz que, se considerada a justiça como sabedoria, conforme a entendia Sócrates, recorrendo à justiça; mas se considerada como ele a entendia (ingenuidade), recorrendo à injustiça.

Sócrates, por sua vez, traça uma analogia entre a alma e a cidade para analisar a questão. Ele então começa tratando da coletividade máxima que é a *pólis*, mas distinguindo grupos menores de indivíduos formal ou informalmente organizados, e pergunta:

Sócrates - Na tua opinião, uma cidade ou um exército, piratas ou ladrões, ou outro tipo de pessoas que, em sociedade, cometem agressões injustas, poderiam ter êxito se fossem contra os direitos uns dos outros? (351c)

Trasímaco responde que não. Sócrates conclui que é porque “a injustiça propicia rebeliões, ódios e lutas de uns contra os outros, mas a justiça, concórdia e amizade” (351d).

É então que, tal como o fotógrafo que, para capturar a paisagem geral começa seus trabalhos com o *zoom* máximo da câmera ligado, mas aos poucos vai regulando o foco até alcançar o objeto desejado, Sócrates agora restringe o cenário e diz:

Sócrates – Se da injustiça é próprio suscitar ódio onde quer que exista, será que, vindo a existir entre homens livres e escravos, não os fará odiarem-se uns aos outros, rebelarem-se e serem incapazes de agir em comum? (351e)

Mas, não satisfeito, ele continua, e restringe agora o foco sobre apenas dois objetos:

Sócrates – E se ela vier a existir entre duas pessoas? Não haverá discórdia e ódio? Não serão hostis uns em relação aos outros e aos homens justos? (351e)

Ele então finaliza, e tem seu foco argumentativo voltado agora para apenas um único objeto, o homem em sua individualidade:

Sócrates – Se, no íntimo de uma única pessoa, [...], vier a existir injustiça, será que ela perderá sua capacidade ou não a terá em nada menor? (351e)

Trasímaco responde que “em nada menor”. Então Sócrates arremata seu raciocínio partindo agora do indivíduo, de maneira que, pelo caminho inverso, pensemos acerca do poder da cidade, se é possível que este seja constituído pelas vias da justiça ou, como afirmado anteriormente por Trasímaco, pelas vias da injustiça. A conclusão é que a injustiça, existindo no íntimo de uma única pessoa, produzirá tudo o que, por sua natureza, produz, fazendo com que, em primeiro lugar, o indivíduo seja incapaz de agir, por estar em rebelião e discordância consigo mesmo, e depois hostil a si mesmo e aos homens justos (352a).

Assim, conclui Sócrates, parece que a injustiça tem uma capacidade tal que vindo a existir, seja numa cidade, seja numa estirpe, seja num exército, seja em outro grupo social qualquer, faz com que discórdias, divergências e hostilidades surjam, incapacitando as ações do sujeito ou do grupo em relação a si mesmo e em relação aos seus adversários. Neste sentido, é interessante observar que Trasímaco durante toda a discussão com Sócrates tem lapsos de rebeldia e discordância (íntima) alternados com momentos de extrema hostilidade.

3. Entre *Mimesis* e *Sofística*: crise política e *aporía*

Benedito Nunes (1976, p. 10) diz que a *pólis* foi o lugar de confronto entre a sofística e a filosofia: “ambas descendentes da palavra dialógica, a primeira se colocou próxima da vida pública, a serviço da atividade política imediata, de que a segunda se distanciou, aproximando-se da vida pública sob outra forma, ou seja, pelo intuito de reformá-la.” O autor ainda destaca que:

Benedito Nunes – Não havia pólis sem leis (nomoi) constitutivas, que detinham a força de uma autoridade impessoal, contrária à autoridade de um único homem e colocada no centro (méson) da Cidade. O poder excessivo, inclinado à desmesura, era o grande mal a evitar. A ele se opunha a diké, a justiça, como função equilibradora das forças opostas e dos interesses em conflito. (p.8)

É notável, na época de Platão, a profunda relação entre o indivíduo e a *pólis* na condução dos assuntos éticos e políticos definidores dos rumos da cidade. Então entendemos porque Sócrates, em muitos momentos, traça uma homologia estrutural entre o indivíduo e a cidade. Para ele é mais fácil ver claramente algo quando se destaca, tal como ocorre quando lemos algo escrito em letras maiores, de modo que a diferença entre a cidade e cada um de seus cidadãos é apenas de tamanho, porque a cidade é o que são seus cidadãos e estes são o que é a cidade. Sócrates faz da *pólis* uma espécie de grande ser vivo. Benedito Nunes (p. 33) diz que a existência da *pólis* é a *mimesis* da alma.

É assim que o próprio Trasímaco, nos diversos exemplos que utiliza para sustentar sua definição de justiça no Livro I, traça uma constante via de mão dupla entre indivíduo e *pólis*, *pólis* e indivíduo. No esforço de defesa de uma justiça atribuída como “o vantajoso para o mais forte”, Trasímaco fala do cidadão comum, dos governantes, dos tipos de governos, assim como cita as leis, as instituições, os negócios da cidade, a função pública, os interesses familiares, enfim, evidencia a todo o momento uma interação constante entre o público e o privado, entre o cidadão e a *pólis*. É na interação constante destas duas vias que os temas “justiça” e “injustiça” são tratados por Sócrates e Trasímaco durante todo o diálogo.

Sob esta perspectiva fica patente um “atrito” dialógico que evidencia a postura persuasiva de Trasímaco a favor da injustiça em detrimento da posição dialética de Sócrates a favor da justiça, no objetivo de se constatar o melhor resultado para o indivíduo e para a cidade.

Para Trasímaco, é da injustiça que é praticada pelo governante injusto que está na condução da cidade injusta que nascerão os melhores resultados: para a cidade, pelas vias da

dominação de outras cidades, para o governante, na satisfação do que é vantajoso para si, e para o cidadão, pela felicidade de seu governante, já que esta deve ser a sua própria felicidade.

Já a posição de Sócrates tem como base a impossibilidade de uma injustiça “perfeita”. Pela homologia entre alma e *pólis* chega-se à constatação de que a injustiça nada de útil pode gerar, uma vez que o indivíduo injusto mostra-se hostil e incapaz de agir, por estar em rebelião e discordância consigo mesmo e com os outros a sua volta.

Mas Trasímaco acredita que a melhor cidade, sendo injusta, escravizaria outras cidades mais vezes e mais perfeitamente. Sócrates, por sua vez, reforça seu posicionamento de que excelência e injustiça são incompatíveis, concluindo que a coletividade que pratica uma “ação vigorosa” só o pode fazer porque, no seu íntimo, já há algum princípio de justiça, do contrário, os indivíduos se aniquilariam mutuamente (352c).

Na época de Sócrates, a expansão de uma cidade pela via das armas era uma “ação vigorosa” digna de apreço. As guerras estiveram sempre no limiar entre o mítico e o histórico para os povos antigos, influenciando diretamente a educação dos mais jovens. Aquiles, um dos maiores heróis da Grécia, foi também um de seus melhores guerreiros.

E em meio aos registros míticos, poéticos e históricos dos grandes feitos e conquistas de Atenas, uma guerra em especial passa a marcar de forma definitiva os rumos desta cidade e de toda a filosofia: a guerra do Peloponeso.

A guerra do Peloponeso foi um conflito de gregos contra gregos, Atenas contra Esparta. Após quase 30 anos de combate os Espartanos venceram (404 a.C.). Bolzani Filho (2006, p.24-27) enfatiza que o final da guerra coincide com a decadência da democracia ateniense, substituída por governos ligados a Esparta, por perseguições políticas e terror. Platão nasce em pleno conflito e, já adulto, vê a decadência de Atenas. Em sua *Carta VII*, Platão descreve que, filho de família rica e bem relacionada, ele seria naturalmente um político em Atenas, um daqueles jovens que, bem instruídos nas regras da retórica, influenciariam os rumos da cidade. Contudo ele conhece Sócrates, o qual chama, nesta mesma carta, de “o mais sábio homem de sua época”. Um encontro que mudaria sua vida. O jovem Platão se dá conta de que a democracia ateniense, enfraquecida durante a guerra, apresenta problemas profundos. Sócrates, interrogando os cidadãos importantes de Atenas, mostra que eles não têm o saber que pensam ter. Platão passa então a ver na postura desse homem um modelo, talvez o único caso de conduta que lhe pareça escapar da decadência da democracia ateniense, causada pela guerra do Peloponeso (Bolzani Filho, 2006, p. 29-30).

O historiador Tucídides em sua obra sobre a guerra do Peloponeso retrata a decadência política de Atenas enquanto democracia, mas também a decadência dos valores

morais de seus cidadãos. A “genuflexão” da *pólis* dói no “joelho” da população. Ora, a ética está para o cidadão assim como a política está para a cidade e, ao tratar de forma homóloga a alma e a *pólis*, Sócrates considera que o bem de uma está intimamente associado ao bem da outra, e os resultados gerados pela justiça ou pela injustiça em uma, serão os mesmos na outra.

É assim que, para Platão, a guerra do Peloponeso resulta na decadência de Atenas não apenas como uma cidade derrotada por um inimigo externo, mas como uma cidade marcada pela derrocada moral de seus cidadãos, cujos valores foram como que sendo corroídos ao longo dos anos de conflito. Essa ideia de decadência pode ser melhor compreendida em uma passagem de Tucídides:

Tais foram os excessos de crueldade a que a revolução levou, e eles pareceram ainda mais brutais porque foram os primeiros a ocorrer; mais tarde, praticamente todo o mundo helênico ficou convulsionado (...) Dessa forma as revoluções trouxeram para as cidades numerosas e terríveis calamidades, como tem acontecido e continuará a acontecer enquanto a natureza humana for a mesma (...) Assim as cidades começam a ser abaladas pelas revoluções, e as que são atingidas por estas mais tarde, conhecendo os acontecimentos anteriores, chegam a extravagâncias ainda maiores em iniciativas de uma engenhosidade rara e em represálias nunca antes imaginadas. A significação normal das palavras em relação aos atos muda segundo os caprichos dos homens. A audácia irracional passa a ser considerada lealdade corajosa em relação ao partido; a hesitação prudente se torna covardia dissimulada; a moderação passa a ser uma máscara para a fraqueza covarde, e agir inteligentemente equivale à inércia total. Os impulsos precipitados são vistos como uma virtude viril, mas a prudência no deliberar é um pretexto para a omissão. O homem irascível sempre merece confiança, e seu oposto se torna suspeito (...) Palavras sensatas ditas por adversários são recebidas, se estes prevalecem, com desconfiança vigilante ao invés de generosidade (...) De um modo geral, os homens passam a achar melhor ser chamados canalhas astuciosos que tolos honestos, envergonhando-se no segundo caso e orgulhando-se no primeiro. A causa de todos esses males era a ânsia de chegar ao poder por cupidez e ambição (...) Consequentemente, ninguém tinha o menor apreço pela verdadeira piedade, e aqueles capazes de levar a bom termo um plano odioso sob o manto de palavras enganosas eram considerados melhores (...) Assim proliferaram na Hélade (Grécia) todas as formas de perversidade em consequência de revoluções, e a simplicidade, que é a característica mais condizente com uma natureza nobre, provocava sorrisos de escárnio e desapareceu, enquanto florescia por toda a parte a hipocrisia combinada com a desconfiança. Já não havia palavras fidedignas, nem juramentos capazes de inspirar respeito bastante para reconciliar homens (...). Naquela crise, quando a cidade vivia na mais completa anarquia, a natureza humana, então triunfante sobre as leis e já acostumada a fazer mal mesmo a despeito das leis, comprazia-se em mostrar que suas paixões são ingovernáveis, mais fortes que a justiça e inimigas de toda superioridade; na verdade, se a inveja não possuísse uma força tão nociva, não se teria preferido a vingança às regras consagradas de conduta, nem o proveito ao respeito pela justiça. (III, 82-84)

Para Bolzani Filho (p. 27-28) estas análises do grande historiador explicitam a maneira como Platão passou a ver a democracia ateniense. Segundo o autor, há também para Platão, uma crise de valores, que pode ser entendida ainda como uma espécie de crise de valor linguístico, isto é, de significados conferidos a termos tradicionais do vocabulário dos valores, como “justo”, “piedoso” etc. Havia uma espécie de relativização do significado das palavras a serviço de um exacerbado individualismo, situação de absoluta crise em um componente

indispensável da democracia: o uso político e persuasivo da palavra. Afinal, o que é justo na cidade? Cabe a cada um defender sua posição. Assim é uma democracia, nela devem conviver as diferenças com os mesmos direitos. Para Platão, contudo, a democracia em Atenas, sujeita pela guerra a um estado de crise estrutural, estava levando os valores que ele prezava à dissolução.

Esta Atenas em crise, ainda sofrendo os reflexos da guerra do Peloponeso é o cenário criado por Platão para os diálogos entre Sócrates e seus interlocutores. É em meio a esta crise de valores morais, políticos e linguísticos que a pergunta “o que é a justiça?” é trabalhada no Livro I da *República*. Na busca de uma resposta, várias questões são debatidas no decorrer do livro, sendo que as posições de Sócrates, Polemarco e Trasímaco evidenciam papéis dialógicos bastante distintos entre si.

Trasímaco é a “caricatura” perfeita do destempero “beligerante” sofista, cuja intenção primordial no diálogo é vencer, sendo que o combate não tem por objetivo a busca da verdade, mas a derrota do interlocutor – seu adversário. Polemarco é o jovem que, embora bem intencionado na busca da verdade, não consegue extrair de si uma reflexão mais autônoma e rigorosa, apenas reflete concepções prontas, retrato de uma educação baseada na imitação (*mimesis*) dos poetas tradicionais. Sócrates por sua vez é a “pintura perfeita” do homem maduro e equilibrado, cuja sabedoria está intrinsicamente ligada à busca da verdade; motivo pelo qual sua fala visa antes de tudo fazer com que do “atrito” dialógico acerca de determinado assunto nasça um movimento dialético que conduza à verdade. Uma verdade pura, livre de quaisquer miasmas retórico-personalistas ou de repetições irrefletidas de “verdades prontas” extraídas da poesia tradicional de sua época.

É desta forma e com estes interlocutores que o Sócrates de Platão, no diálogo do Livro I, se depara com a questão inicial “o que é a justiça?”. Partindo de uma amistosa conversa com o velho Céfalo, repleta de exemplos ilustrativos e práticos quanto à postura do homem justo, Sócrates passa a dialogar com o jovem Polemarco, que se atém mais à citação do poeta Simônides do que aos exemplos de vida retratados das experiências de seu próprio pai. Presa à mera imitação poética (*mimesis*), a definição defendida por Polemarco é logo exaurida no movimento dialético conduzido por Sócrates. Tão logo isso acontece, é a vez de Trasímaco entrar na conversa. Este, por sua vez, não parte de uma citação pronta, ele ousa mais. Mas se, por um lado, ele não está preso à mera imitação, já desde o princípio evidencia ser refém de sua própria vaidade, acreditando possuir a melhor resposta, a única verdadeira, e que deveria ser acatada e elogiada por todos à sua volta. É assim que, mais “livre” ou menos “presa” que a posição de Polemarco, a definição de justiça de Trasímaco tem uma “sobrevida” maior no

diálogo, graças também ao seu domínio retórico-sofista. Contudo, após laboriosa jornada dialógica, e já com mostras claras de uma extenuação psíquica condizente com a postura defensiva e recalcitrante adotada no decorrer de todo o diálogo, Trasímaco também acaba se dando por vencido. Depois do longo diálogo, Sócrates, por sua vez, reconhece que não chegaram a uma resposta quanto à pergunta inicial “o que é a justiça?”. Este é o resultado aporético do Livro I.

Ora, a *aporía* apresenta-se basicamente sob duas perspectivas: pela ausência de resposta a partir de uma limitação cognitiva e/ou explicativa sobre determinado assunto, ou pela ausência de resposta a partir da decisão de um ou mais interlocutores em não externar sua(s) posição(ões) naquele momento. Sintetizando, o resultado aporético pode tanto ser fruto de uma dificuldade argumentativa, quanto de uma hesitação calculada.

O Sócrates que conhecemos de Platão tinha uma didática muito própria, que privilegiava sempre a conclusão vinda do próprio sujeito, nascida do íntimo do indivíduo, pelo parto das ideias (maiêutica). Já no começo do Livro I, Sócrates demonstra grande satisfação em conversar com o velho Céfalo por reconhecer que os mais idosos passaram por caminhos que podem ser os mesmos que tenhamos que passar (328e). Mas, ao mesmo tempo em que reconhece a satisfação no ouvir as experiências dos mais velhos, Sócrates evidencia a utilidade desta interação sob a perspectiva das nossas próprias experiências, uma vez que cada um tem seu próprio caminho a percorrer. Por isso mesmo, ao falar de justiça, podemos e devemos observar os exemplos a nossa volta, mas buscando sempre uma reflexão rigorosa sobre o assunto. Essa preocupação socrática com o rigor na busca do conhecimento está presente em várias passagens do Livro I. Mesmo sobre alguns pontos de discussão aparentemente evidentes, Sócrates propõe uma análise mais apurada e justifica, dizendo que, ao tratarmos da justiça “não discutimos um assunto qualquer, mas qual deve ser nosso modo de vida” (352d). Na didática de Sócrates, a resposta pronta em nada auxilia na caminhada cognitiva, antes, imobiliza a capacidade que temos de pensar. É assim que o velho Céfalo, já estando mais perto do final de sua caminhada e usufruindo da herança interna da boa formação do seu caráter, resolve sabiamente sair de cena para que Polemarco, seu filho, possa herdar a discussão com Sócrates e tirar suas próprias conclusões acerca da justiça. Polemarco seguiria com suas próprias pernas o caminho em busca da verdade (331d). É sob este prisma, quanto ao que herdamos e quanto ao que conquistamos na busca do conhecimento, que dois movimentos dialéticos se tornam muito claros nas definições de justiça propostas por Polemarco e por Trasímaco no Livro I, e que também permeiam muitas outras discussões em toda a *República*.

O primeiro movimento (dialético) é o da imitação (*mimesis*), que, inclusive, pode ser percebido antes mesmo de Polemarco se apossar da definição de justiça atribuída ao poeta Simônides de Céos. Começa já com o velho Céfalo que, não obstante o incontável número de exemplos que dá acerca de sua própria experiência de vida, o faz sempre entre citações e proposições prontas de cunho poético e religioso de vários autores clássicos (Sófocles, Píndaro, Simônides, o mito do Hades, Temístocles etc.). Mas se o caráter e a idade de Céfalo permitiam que entre uma citação e outra ele também pudesse mesclar exemplos de sua própria vida, o mesmo não acontece com Polemarco. Mais jovem e ainda forjando seu caráter, Polemarco, desde o princípio, “agarra-se” a Simônides como se em nada mais pudesse se apegar. É então que percebemos Platão, via Sócrates, demonstrar a fragilidade desta posição imitativa na busca do conhecimento.

Benedito Nunes (p. 32-33) destaca que a *mimesis*, embora criticada por Platão, é utilizada na própria *República*. Contudo, segundo o autor, a *póiesis* (poesia) que se infiltra nos alicerces da *República* e na estrutura do diálogo tem seu poder recalcado pela disciplina da razão:

Benedito Nunes – o jogo da imaginação e da linguagem sobe até o alto nível das ideias, introduzindo a mimesis portas adentro da doutrina da alma, até comprometer o império da razão contra ela fundado. Que é o nexa de participação que liga as coisas ao eidos senão uma relação de semelhança? Cópias das ideias, as coisas existem imitando os seus modelos. A existência da Pólis é a mimeses da alma; a prática da virtude é a mimeses da perfeição contemplada. (p. 32-33)

Temos então o segundo movimento (dialético), baseado agora não mais na imitação ou “cópia” de um autor, mas em uma proposição autônoma. O sofista Trasímaco não parte de uma citação dos poetas tradicionais, mas antes dá a sua própria definição de justiça, postura que, num primeiro momento, parece ir mais ao encontro da didática de Sócrates quanto ao parto das ideias. Contudo, a resposta de Trasímaco, apesar de não estar presa a citações, ainda passaria pelo crivo do movimento dialético necessário, capaz de distinguir a simples opinião (*dóxa*) do verdadeiro conhecimento (*epistémé*). É assim que, no decorrer do diálogo, a definição de justiça dada por Trasímaco vai como que perdendo força e evidencia uma retórica sofista bastante coincidente com a crise de valores morais e linguísticos da Atenas da época, conforme registros do historiador Tucídides em sua obra sobre a guerra do Peloponeso. Deste modo, embora a definição de justiça dada por Trasímaco tenha uma sobrevida maior que aquela proposta por Polemarco, acaba também se mostrando insuficiente no decorrer do diálogo.

Dois movimentos dialéticos realizados e nenhum deles se mostra suficientemente eficiente na conquista do conhecimento em questão. Duas proposições, muitas interrogações e um único resultado: a ausência de uma resposta definitiva quanto ao que vem a ser a justiça.

CONCLUSÃO

Assim sendo, entendemos que o objetivo principal do Livro I, antes de apresentar qualquer definição de justiça, está na exemplificação de duas das maiores barreiras a serem vencidas na busca do conhecimento (da justiça): *mimesis* e *sofística*. Nesse sentido, Sócrates apresenta-se como uma espécie de “regente” que tenta, sob a “batuta” da via interrogativa, conduzir o diálogo em um movimento dialético mais efetivo, mas que, ainda assim, dependeria necessariamente da boa “execução dos músicos” para o sucesso no resultado final da “peça” apresentada. É assim que o resultado dialógico do Livro I não contempla uma resposta definitiva acerca da justiça, mas acaba culminando na evidência da fragilidade da proposição mimética defendida por Polemarco, assim como na inviabilidade da proposição sofista defendida por Trasímaco. Ambas as posições mostram-se ineficientes para que a *epistème* se sobreponha à *dóxa*.

Porque, então, a *aporía* parece se apresentar como a melhor alternativa para o fechamento do Livro I? Em primeiro lugar, pelo próprio caráter introdutório deste Livro em relação aos assuntos que serão aprofundados nos Livros posteriores. Em segundo lugar, pela postura dialógica dos interlocutores diante de Sócrates. Se Polemarco, por um lado, evidencia certa satisfação com o resultado alcançado em relação à proposição que defendia, Trasímaco, por outro lado, evidencia uma postura recalcitrante. Ele, já extenuado psicologicamente, deixa transparecer uma irritação característica de alguém que, mesmo vencido, não reconhece a vitória do adversário. Se, ao final do diálogo com Polemarco, Sócrates encontra uma receptividade que lhe proporciona fechar o assunto de forma propositiva (335e), ao final da conversa com Trasímaco, contudo, o cenário não é o mesmo, e o fechamento se dá pela via aporética (354a-b).

Mas se é próprio da *aporía* não deixar uma resposta pronta, nem por isso deixa necessariamente um “vazio completo”. Em todo o Livro I, o corpo dialético que conduz ao resultado aporético está repleto de exemplos claros quanto aos perigos ético-políticos e linguísticos a que os caminhos equivocados da *dóxa* podem levar. Assim, o resultado aporético do Livro I da *República* parece se apresentar claramente, não como uma limitação

cognitiva, fruto de incapacidade lógica dos interlocutores, mas como uma espécie de hesitação calculada do autor (Platão) via interlocutor principal (Sócrates). O produto de um movimento dialético intencional cuja impossibilidade momentânea da indicação exata do caminho a ser seguido desemboca na evidência precisa de quais caminhos devem ser evitados na busca da *epistême*.

Assim sendo, não seria o resultado aporético do Livro I o modo mais consistente com a didática socrática para o desfecho de uma discussão que ainda permeará toda a *República*, constituindo-se em mola propulsora para os movimentos ulteriores de cada personagem na busca do conhecimento da justiça e, por conseguinte, estimulando o movimento dialético do próprio leitor?

REFERÊNCIAS

PLATÃO. *A República*. Trad. Ana Lia A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NUNES, Benedito. Introdução. In: PLATÃO. *A República*. Trad. de C. A. Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1976.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: HUCITEC/UNB, 1986.

BOLZANI FILHO, Roberto. Platão: verdade e justiça na cidade. In FIGUEIREDO Vinícius de. *Seis filósofos na sala de aula*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2006, p.20-52.

JAEGER, Werner. *Paideia*. Trad. A. M. Parreira. São Paulo: Herder, 1936.

MARQUES P. Marcelo. Os Sofistas: o saber em questão. In FIGUEIREDO Vinícius de. *Seis filósofos na sala de aula*. vol.2. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2007, p.11-45.

NAILS, Debra. Plato's Republic in its Athenian Context. *History of Political Thought* 2012, 33, n.1, p.1-23.

PAVIANI J. Arte e educação ético-política e religiosa na república de Platão. *Veritas*, Porto Alegre, 2005, v.50 n.2, p.71 - 81.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.