

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA INTERINSTITUCIONAL DE DOUTORADO EM
FILOSOFIA

Rodrigo Silva Rosal de Araújo

A justiça e a sua imagem: contradição ou coerência no discurso de Trasímaco?

João Pessoa

2009

Rodrigo Silva Rosal de Araújo

A justiça e a sua imagem: contradição ou coerência no discurso de Trasímaco?

Tese apresentada ao Programa Interinstitucional de Doutorado em Filosofia – UFPB/UFPE/UFRN- como requisito para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor José Gabriel Trindade Santos

João Pessoa

2009

Dedicatória:

Aos que procuram com esperança a justiça, para que possam melhor apreciar as suas múltiplas imagens.

Agradecimentos

Ao Professor Doutor José Gabriel Trindade Santos, que, com sua postura austera e generosa, atuou como um ‘*psicagogo*’ na orientação desta tese, ensinando-me a *ler Platão*.

Ao Professor Doutor Anastácio Borges de Araújo, pela ajuda incondicional na formulação do projeto apresentado na seleção para o ingresso no programa de Doutorado.

Ao Professor Doutor Markus Figueira da Silva, pelas oportunas e sinceras observações feitas durante a qualificação da tese.

Ao Professor Vincenzo Di Matteo, pelo auxílio com as normas da ABNT.

Ao Professor e amigo Katsuzo Koike, pelo suporte na bibliografia e nas sugestões de melhoramento da tese.

Ao Professor Doutor Ferdinand Höhr, pela ajuda na leitura dos textos em alemão.

Aos demais professores, funcionários e alunos do Programa Interinstitucional de Doutorado em Filosofia – UFPB/UFPE/UFRN – pelo empenho e pioneirismo.

À família, pela alegria afetuosa de estarmos juntos.

Aos amigos, pela leveza e confiança da convivência.

À minha esposa, Vivianne Marie, pelo amor que construímos diariamente rumo ao infinito.

Ao Grupo Espírita Kardecista Pedro Paulo de Aquino, por estreitar os laços do plano sensível com o inteligível.

‘Não entendo de harmonias – prossegui eu -. Mas deixa-nos ficar aquela que for capaz de imitar convenientemente a voz e as inflexões de um homem valente na guerra e em toda a ação violenta, ainda que seja mal sucedido e caminhe para os ferimentos ou para a morte ou incorra em qualquer outra desgraça, e em todas estas circunstâncias se defenda da sorte com ordem e energia. E deixa-nos ainda outra para aquele que se encontra em atos pacíficos, não violentos, mas voluntários, que usa do rogo e da persuasão, ou por meio da prece aos deuses, ou pelos seus ensinamentos e admoestações aos homens, ou, pelo contrário, se submete aos outros quando lhe pedem, o ensinam ou o persuadem, e, tendo assim procedido a seu gosto sem sobrançeria, se comporta com bom senso e moderação em todas estas circunstâncias, satisfeito com o que lhe sucede. Estas duas harmonias, a violenta e a voluntária, que imitarão admiravelmente as vozes de homens bem e mal sucedidos, sensatos e corajosos, essas, deixa-as ficar. ’ (Platão, *República* 399 a-c)

Resumo

O tema da justiça, ambientado no livro I da *República*, é particularmente agudizado na primeira resposta de Trasímaco, que a identifica com o interesse, a conveniência do mais forte (338c). O justo se reduz e se parece com aquilo que está prescrito na lei editada pelo governante. Por trás dessa questão, vê-se a problemática da governabilidade da cidade a partir da lei escrita, convencionada. Lei que se coloca como medida da justiça e como condição do exercício do poder.

Diante disso, analisando os argumentos que se desenvolvem ao longo do livro I, nosso intento é sintetizar outros problemas que se ligam inevitavelmente à questão, como, por exemplo, a dialética da *physis* e *nomos* e a possibilidade de conciliação entre elas. Dela deriva a tensão que se dá, no plano ético, entre autonomia e heteronomia, no político, entre naturalismo e o positivismo jurídico. Associados a esta tensão, o chamado processo de laicização e de relativização do saber.

Para alcançar tal objetivo, analisamos a teoria da aparência subjacente ao tema da justiça e sua utilização na ética e na política. Precisamente para caracterização dessa cidade ideal e desse melhor de acordo com a natureza humana, é que não se pode prescindir da oposição aparência – realidade, pois ela é extensiva ao campo prático, especificamente na discussão ética referente à diferenciação bem real – bem aparente, ou a ser justo e parecer justo.

O ponto forte para auxiliar no deslinde – ou na melhor formulação da questão – repousa no discurso de Trasímaco que destrincha o núcleo do seu pensamento (343b – 344c). Aqui, a conveniência ou utilidade parece decididamente marcada por uma relação de necessidade entre o mais forte e os mais fracos. Evidencia-se que a estratégia de Trasímaco é a do pragmatismo. Ele é irrefutável porque não se vincula a uma posição ética.

Essa constatação nos encaminha a vislumbrar o diálogo para além de um simples exercício de investigação ética, admitindo-o como tentativa legítima de definição de um campo de valores que possibilite avaliar com acuidade a ação do cidadão. Na *República*, formular esse critério talvez favoreça a compreender o frágil equilíbrio que opõe o bem próprio ao alheio, necessário para definir a justiça, superando a concepção retributiva, tradicional, rechaçada sucessivas vezes por Sócrates, porque conceitualmente inepta para unificar a cidade. Isso reforça a idéia de complementaridade entre as duas teses, sugerindo que são interdependentes.

Palavras-chave: justiça, Trasímaco, força.

Resumen

El tema de la justicia, puesto en el libro I de *República*, es agudizado en la primera contestación de Trasímaco, que la identifica con el interés de los más fuertes (338c). Lo que es justo solamente significa lo que está en la ley. Por detrás de esta cuestión, hay el problema de la gobernabilidad de la ciudad bajo la ley escrita. Ley que ponesse como medida de justicia y condición para el ejercicio del poder.

Mientras tanto, el tema se desarrolla por el libro I, nuestro objetivo es sintetizar otros problemas que vienen bajo la cuestión principal, como por ejemplo la dialéctica de *physis* y *nomos* ante la posibilidad de conciliación entre ellas. Por ejemplo, también en El plan ético El debate entre autonomía y heteronomía en la política, entre naturalismo y positivismo jurídico. Juntos con estos temas, lo que llamamos de proceso de alejamiento de la iglesia y relatividad del saber.

Para alcanzar el objetivo del trabajo, comparamos la teoría de la apariencia bajo al tema de la justicia y la ética en la política. Para la caracterización de la ciudad ideal al mejor acuerdo con la naturaleza humana no se puede prescindir de la oposición apariencia versus realidad, pues es extensiva al campo práctico en el debate ético entre “bem real y bem aparente” o también, lo que es justo o parece justo.

El punto más fuerte para este trabajo, o al menos para la formulación de la pregunta principal está en el discurso de Trasímaco que va al centro de su pensamiento (343b-344c). En su discurso, Trasímaco deja claro la necesaria relación entre los más fuertes y los más frágiles. Está claro su estrategia por la pragmática que no se prende a la posición más ética.

Esta posición llevase a imaginar el diálogo más allá del ejercicio de investigación ética. Acepta una definición de valores sobre la acción del ciudadano. El libro *La República* quizá ayude a comprender el equilibrio entre el “bem próprio e o bem alheio”, importante para entender justicia, y superar la concepción retributiva, tradicional, que fuera criticada por Sócrates, considerada equivocada para unificar una ciudad. Creemos que eso refuerza la idea de complementariedad entre las dos tesis, sugiriendo su interdependencia.

Palabras-llave: justicia, Trasímaco, fuerza

Sumário

Introdução.	10
Formulação e contextualização do problema	10
Relevância do tema tratado	18
Metodologia e desenvolvimento da tese	20
 Capítulo I. A revalorização histórica da teoria de Trasímaco	23
1.1. Do desprezo inicial à assimilação residual	23
1.2. Algumas interpretações contemporâneas	32
1.3. Absorção pela moderna teoria do direito	38
 Capítulo II. <i>Physis</i> e <i>Nomos</i>: paradigmas de governabilidade da cidade	43
2.1. Concepção ética subjacente à controvérsia	43
2.2. O início da teoria do direito natural do mais forte	50
2.3. A problemática inserida na <i>República</i> I.....	54
 Capítulo III. A lógica do poder: análise e interpretação da relação entre a justiça e a sua imagem no Livro I da <i>República</i>	61
3.1. Justiça como interesse do mais forte (338c)	61
3.2. Justiça como um bem alheio (343b)	74
3.3. Contradições aparentes	79
 Capítulo IV. Trasímaco revisitado: explicitado pela teoria da aparência e pelo Livro II da <i>República</i>	86
4.1. A imagem e o discurso falso como condição da justiça na <i>polis</i> .	86
4.2. Revisão dos conceitos: análise dos argumentos no segundo livro da <i>República</i>	95
4.3. Repensando Trasímaco: como harmonizar as teses?.....	114
 Conclusão	134
 Referências	138

Introdução

Formulação e contextualização do problema

A visão que se tem das tendências do pensamento filosófico mais influente em outras épocas depende da valoração que os autores posteriores tenham feito sobre elas ao criticá-las ou ao crer que as tenham superado. Uma mostra disso é a influência da crítica de Platão aos sofistas.¹

A revalorização de um grande pensador ou de um filósofo e a interpretação de toda sua obra ou parte dela remetem necessariamente à busca de seu ponto de partida. No que pertine a Platão, sua importância e autoridade parecem tão grandes que em sua influência se poderia encontrar a explicação da falta de interesse, durante muito tempo, pela obra dos sofistas.²

Não obstante, também podemos encontrar nos tempos mais recentes apreciações e valorações positivas sobre os sofistas. Foi necessário que a investigação filológica e filosófica do último século despertasse um interesse mais amplo e crescente por suas teorias e sua problemática filosófica. A razão que explica essa mudança de atitude é, sem dúvida, a concomitância de determinadas tendências e problemas da filosofia moderna com o modo de pensar dos sofistas. A revalorização foi motivada pela simpatia.

¹ É importante desde já ressaltar o modo como encaramos os diálogos platônicos. Lendo-os como obras ficcionadas, não pretendemos buscar verdade neles, pois não representam necessariamente reportagens de conversas reais. Nessa direção, registramos o entendimento de José Trindade Santos: 'não há dúvida de que a oralidade se acha bem viva nessas brilhantes peças dramáticas, onde não falta pirotecnia sofística. Nada nos obriga a aceitar a historicidade dos eventos relatados. Nem vemos razões que obriguem a atribuir a personalidades históricas as opiniões expressas pelas personagens homônimas do diálogo'. *Para ler Platão. Tomo I*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p.12.

² Para isso, conferir W. K. L. Guthrie, 'The Sophists', em *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p.5.

Assim, muitos dos problemas, idéias e concepções colocadas e defendidas pelos sofistas voltaram a ter atualidade. Por exemplo, o ceticismo diante da possibilidade de alcançar um conhecimento certo por parte da filosofia, associado à atitude filosófica mais empirista; a admissão das posturas relativistas, agnósticas e atéias, assim como uma concepção contratualista e protecionista do Estado; a diferença entre direito natural e direito positivo; a valorização do uso persuasivo da linguagem.

Temos que admitir que este conjunto de problemas supracitados e o ponto de partida teórico na concepção sofística não surgiram simultaneamente, senão que se encontram, ao menos parcialmente, em um contexto próximo. O mesmo se pode afirmar sobre os problemas gnosiológicos e sua influência no pensamento político.

Devido à escassez de textos conservados dos sofistas, é difícil demonstrar com robustez a conexão direta entre a epistemologia e a teoria política. Pode-se admitir o uso de determinadas teses gnosiológicas no estudo e compreensão do Estado. Se se buscam relações e referências entre os textos da epistemologia e fragmentos filosóficos e políticos, não se deveria subestimar que os sofistas não eram um grupo homogêneo, no qual todos defendiam os mesmos pontos de vista.

Todavia, um ponto de coincidência entre os sofistas foi a finalidade de suas atividades: buscaram como meta da educação e da formação capacitar os homens para defender seus interesses tão bem como os fosse possível nos âmbitos públicos e privados.³

Dessa forma, os discípulos de Protágoras deviam ser capazes de administrar bem seus assuntos e propriedades, e, ao mesmo tempo, realizar da

³ É o que se vê em Platão, *Protágoras* 318e-319 a. É fundamental distinguir Retórica de Sofística. A primeira se ocupa em apresentar discursos sedutores, que agradam o público. A segunda se põe de forma mais agressiva, preocupada unicamente em vencer o interlocutor.

melhor maneira possível suas responsabilidades políticas harmonizando a linguagem e as ações. Por esse motivo, a arte de falar de modo efetivo era importante, pelo que todos os sofistas se ocuparam de um ou de outro modo da retórica ou da linguagem.⁴

O fragmento mais importante da epistemologia de Protágoras é, sem dúvida, o início do escrito ‘sobre a verdade’, que começa com a conhecida sentença: ‘o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são’.⁵ Os conceitos que se encontram nessa sentença, conhecida como princípio de Protágoras, foram discutidos amplamente na bibliografia existente sobre a sofística.⁶

Conforme sugerem alguns comentaristas (partindo do diálogo platônico *Teeteto* 152a), a tese deve ser compreendida de modo individualista. Não se refere ao homem enquanto gênero, senão ao homem enquanto indivíduo. O suposto não se amplia à existência de objetos, mas aos fatos.⁷ O mesmo ocorre com as percepções dos sentidos em geral e também no caso dos juízos.

Nessa perspectiva, Protágoras tentou aplicar sua tese em primeiro lugar no campo da política. Desse modo, Platão pode atribuir-lhe a pertinência de dito princípio para os juízos práticos sobre o bem e o justo. ‘O que a cada estado lhe parece justo e bom, o é enquanto este o tem por tal’.⁸ E isto poderia

⁴ Jorge Carreira Maia, no texto *Epimeteu, o benevolente: Política e educação no mito do Protágoras, de Platão*, p.2 afirma ‘que o *Protágoras* permite surpreender uma formulação ficcional do laço político muito anterior às teorias contratualistas que vão de Thomas Hobbes a John Rawls. Essa formulação surge na discussão, entre Sócrates e o sofista Protágoras, sobre a possibilidade de ensinar a virtude política. No âmbito de determinação do ofício de sofista, Protágoras confirma que pretende ensinar a arte de gerir a cidade e transformar homens em bons cidadãos (319 a).’ O texto está no prelo, será publicado em obra sobre o *Protágoras*, de Platão, pela Universidade de Lisboa.

⁵ É um dos motes de discussão no *Teeteto* 161c.

⁶ Entre outros, ver M. A. Sanchez Manzano e S. Rus Rufino. *Introducción al movimiento sofístico griego*. León, 1991, p.15.

⁷ Essa, por exemplo, é a visão de G. B. Kerferd, em *Le mouvement sophistique*. Paris: Vrin, 1999, p.86.

⁸ Platão, *Teeteto* 167c.

ser ampliado às leis do Estado, às regras da moral social, aos ritos religiosos, aos costumes em geral.

Além disso, Protágoras defendeu claramente a idéia de que a respeito de cada estado de coisas ou questão existem dois discursos ou suposições opostas e contraditórias: pode-se manter uma afirmação e uma negação sobre o mesmo.⁹ Estas suposições possíveis e contradições sobre um mesmo fato devem diferenciar-se das afirmações subjetivas, que, de acordo com o princípio protagórico, não são falsas nem emendáveis e não podem ser contraditadas, porque são expressão de juízos verdadeiros apenas, embora para aqueles que julgam desse modo, sejam vigentes enquanto quem emite o juízo o mantenha.¹⁰

Por outro lado, as suposições contraditórias sobre cada fato devem ser entendidas como afirmações aparentemente objetivas. Nessas se prescindirá argumentativamente da limitação da validade do juízo à pessoa que julga. Se se considera o juízo em si, sem relação a um determinado defensor do mesmo, podem-se extrair, de acordo com Protágoras, argumentos sólidos a favor e contra cada fato suposto no juízo.¹¹

De acordo com o relativismo epistemológico de Protágoras, não existe mais uma diferença entre a verdade e a falsidade nas afirmações subjetivas. A verdade e a falsidade das afirmações não poderiam ser provadas, inclusive se alguém quisesse supor que parte de duas afirmações contraditórias consideradas em si.¹²

⁹ Diógenes Laércio, IX, 51.

¹⁰ É relevante destacar a utilidade do discurso na formulação e consolidação do laço político. Conforme Jorge Carreira Maia, ‘a cidade, enquanto comunidade política organizada dotada de ordem e de laços que suscitam a amizade cívica, é o resultado de um processo temporal que liga o homem ao cosmos e às forças que nele atuam, que de certa maneira o modelaram na sua natureza’, em *Epimeteu, o benevolente: Política e educação no mito do Protágoras, de Platão*, p.8.

¹¹ Conforme J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*. London, 1982, p.549.

¹² Sugere que a técnica do discurso é uma aptidão ou capacidade a desenvolver, que deve ser aprendida e exercitada.

Tal posição relativista de Protágoras provoca um problema, que já foi apreciado por Platão.¹³ Se as opiniões que alguém defende são verdadeiras permanentemente e ninguém pode dizer algo falso, então onde radica a sabedoria de Protágoras? As respostas de Platão o levam a dizer que apesar de as opiniões não serem verdadeiras, podem ser úteis. O sofista admite a capacidade para transformar as opiniões ruins em boas, ou as que imperam no espaço político, por exemplo, na forma de leis.¹⁴ Nisso parece haver consistido o objetivo da educação de Protágoras.¹⁵

Não apenas Protágoras senão também outros sofistas defenderam concepções céticas de acordo com as quais aquilo que no uso cotidiano da língua se denomina ‘saber’ é total ou amplamente relativo ao sujeito enquanto integrado no seu contexto dialético. Não haveria um conhecimento objetivo, de acordo com este tipo de epistemologia, no campo da percepção, nem tampouco no que diz respeito às crenças morais ou religiosas.¹⁶

Apesar de considerarmos uma interpretação difícil e discutível, parece razoável aproximarmos os ensinamentos protagóricos com as teses defendidas por Górgias no fragmento ‘sobre o que não é, ou sobre a natureza’, no qual defende que: a) nada existe; b) se algo existe, não é cognoscível; c) se algo existe e é cognoscível, não pode ser comunicado aos outros (B3, 77-86).¹⁷ Isto corresponde à idéia de Górgias de que o *lógos* não expressa nenhum saber, senão opiniões subjetivas, que podem ser geradas ou alteradas pela retórica.

¹³ *Teeteto* 165-168.

¹⁴ *Teeteto* 166d-167d.

¹⁵ Jorge Carreira Maia ainda destaca ‘que a palavra e a comunicação não são suficientes para garantir a subsistência biológica. O homem precisa ainda da arte que assegure a sua soberania, soberania esta instituída a partir de um horizonte de sociabilidade.’ *Epimeteu, o benevolente: Política e educação no mito do Protágoras, de Platão*, p.11.

¹⁶ W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. p.50.

¹⁷ *I presocratici: testimonianze e frammenti*. Roma: Laterza, 1975, p.917.

É bem provável que outros sofistas tenham sustentado de forma similar concepções cétricas, relativistas. No entanto, devido a uma deficiente transmissão dos textos, não se pode afirmar nada com plena segurança.¹⁸ Ademais, uma atitude cétrica diante das pretensões de conhecer o bem absoluto e um juízo relativista dos valores tradicionais não podem proporcionar certamente uma fundamentação filosófica para as mais avançadas concepções antropológicas, religiosas ou da filosofia do Estado, defendidas pela sofística.

Tais formulações foram apropriadas para fortalecer representações de valores que sobreviveram, e que podiam levar através da educação sofística à auto-realização do indivíduo. Nesse contexto, é particularmente interessante a apelação de alguns sofistas ao direito natural. A idéia de que algo é correto ou justo por natureza se manifestou em dois sentidos distintos no direito natural, na doutrina a respeito do domínio dos poderosos sobre os fracos e em uma concepção que com reservas se pode chamar a doutrina da igualdade natural dos homens.¹⁹ O fato de que as duas versões de direito natural foram usadas com fins políticos e ideológicos distintos parece ser algo seguro.²⁰

A doutrina do direito natural do mais forte se conhece particularmente por meio dos diálogos platônicos *Górgias* e *República*.²¹ No primeiro, Cálicles, um jovem aristocrata ateniense, se destaca como defensor dessa doutrina e fundamenta sua idéia do direito natural dos poderosos a dominar os fracos, usando uma dupla via.²² Por um lado, através da alusão ao comportamento dos animais, dos homens e dos heróis, aos quais atribui um caráter similar ao das leis da natureza. Por outro, busca assegurar sua

¹⁸ G. B. Kerferd, *Le mouvement sophistique*. p.93.

¹⁹ Veja-se, entre outros, S. Rus Rufino, *El problema de La fundamentación Del derecho. La aportación de La sofística griega a la polémica entre naturaleza e ley*. Valladolid, 1987, p.16.

²⁰ Conforme Tucídides, I, 76; V, 105.

²¹ Platão, *República*, 338c.

²² Platão, *Gorgias* 483c e seguintes.

concepção por meio da crítica que desqualifica as pretensões da moral tradicional, utilizando uma explicação sociológica da origem dos direitos dos homens e das idéias morais tradicionais.²³

Desse modo, a moral, de acordo com a teoria que Cálicles expõe, é um meio de defesa encontrado pelos fracos para se protegerem contra os poderosos. Mediante esta interpretação, as aspirações de Cálicles frente ao ilimitado exercício do poder devem parecer completamente insustentáveis, já que tanto os poderosos como os fracos, valendo-se de distintos meios, buscam em cada ocasião sua própria vantagem.

Acompanhando o raciocínio anterior, os meios recomendáveis para obter a máxima vantagem pessoal seriam o ilimitado exercício do poder e a inobservância de regras morais. O diálogo *Górgias* é um exemplo do modo em que se pode argumentar ao mesmo tempo, dentro do marco da epistemologia sofística, a favor e contra posições tão paradoxais como a suposição do direito natural dos poderosos e a negação da obrigatoriedade moral.

Por dentro dessa visão, igualmente surgiu a idéia de que tanto o direito como o Estado se baseiam num consenso ou num contrato entre os indivíduos. A relação entre a doutrina da busca ilimitada do benefício próprio e a teoria do contrato pode ser apreciada com maior clareza no segundo livro da *República*. Na doutrina proferida por Gláucon se explicará a existência de leis e a valoração moral do comportamento como justo ou injusto mediante um acordo dos fracos entre si.²⁴

²³ Interessante os apontamentos de Domingo García Belaúnde, professor de Filosofia do Direito da Pontificia Universidad Católica Del Perú, no texto *Existe un Derecho Natural en La filosofía griega?*, apresentado em 1972 à Sociedad Peruana de Filosofía.

²⁴ Platão, *República* 358e-359b.

A finalidade do contrato serve para estabelecer as leis. Sob o recurso às leis se julgará a avaliação moral dos modos de comportamento como justos ou injustos. Por meio dessa formulação, os mesmos meios servem para a proteção contra uma excessiva vantagem dos poderosos, pois o *nomos* que obriga o cidadão serve como garantia do seu direito. Assim, o *nomos* não tem capacidade por si mesmo de estabelecer um procedimento correto para promulgar leis, e por si só carece de capacidade de fazer justiça e de alcançar o bem da cidade. Isso somente é possível mediante o acordo voluntário dos cidadãos manifestado num contrato.

Com o direito e sua sanção, os cidadãos poderiam manter a igualdade. Um contrato que respeite a igualdade e dê satisfação mediante igual participação o acordam unicamente pessoas que se consideram essencialmente iguais.²⁵ De toda sorte, a sabedoria e a habilidade técnica são insuficientes para conviver pacificamente em sociedade, de um modo estável; é necessário também o desenvolvimento de certas aptidões emocionais: a mútua consideração e o respeito pelo direito.²⁶

Isso conduz à virtude política, que será caracterizada pelas virtudes singulares que a conformam: justiça, sensatez e coragem. A virtude política representa uma condição necessária para a convivência em uma comunidade e se supõe além da razão técnica das atitudes acima caracterizadas. Aqui os sofistas contemplaram o seu campo de ação mais significativo, pois o direito entre em cena para colmatar a lacuna que há entre a natureza frágil e insociável e o exercício virtuoso das qualidades cívicas.

²⁵ *República* 359c.

²⁶ Conforme Platão, *Protágoras* 322c e seguintes. Aqui se faz presente a noção de justa medida, que pode ser compreendida como uma delimitação do espaço territorial de cada cidadão onde se inscreve a proximidade ao outro e a distância suficiente necessárias à coexistência. A isso há que juntar a justiça, que determina a medida daquilo que cabe a cada um na distribuição dos resultados provenientes da cooperação social.

É tudo isso que, em alguma medida, será reconsiderado na problemática desenvolvida pelo debate entre Sócrates e Trasímaco, precisamente na aplicação que se dá ao conceito de justiça ‘como o interesse do mais forte’. Em razão dessa discussão, Trasímaco é um dos personagens de mais difícil classificação e que dá uma contribuição determinante na história das idéias políticas e jurídicas do mundo moderno e contemporâneo.²⁷

Relevância do tema tratado

Fascina o modo como Trasímaco, juntamente com os demais sofistas, colocou questões que ainda hoje estão em voga nos diversos ramos do saber humano: política, direito, ética, filosofia, retórica, ciências e muitos outros aspectos. Não é em vão que a bibliografia sobre eles segue aumentando.

Nossa idéia inicial consistiu em elaborar um estudo onde se indicaria com detalhes os argumentos que apontam contradição e aqueles que sugerem coerência entre as falas de Trasímaco²⁸, oferecendo, em seguida, nossa versão a respeito dessa figura singular do pensamento da sofística pré-socrática. No entanto, ao avançarmos nos estudos, os textos nos revelaram um vasto campo de assuntos, abrindo novos problemas, cujas ramificações ofereciam uma

²⁷ Inegável é a presença, declarada ou não, da discussão entre Sócrates e Trasímaco no desenrolar da teoria do direito e do Estado, nas mais diferentes perspectivas, sempre se debatendo em busca de uma equalização entre o poder e a justiça. É essencial para compreender a situação do mundo atual. Particularmente, no Brasil, o Patrimonialismo. Podemos citar, entre obras recentes que cuidam do problema do jusnaturalismo, o livro ‘*Law and Nature*’, de David Delaney, pela Cambridge University Press, 2003. Noutra perspectiva, teorizando sobre a moral, ver a obra *Thrasymachus or the future of morals*, de C.E.M. Joal, London, 1925. Ver, ainda, de C. Lazzerini, *Trasimaco: Il primo libro della Repubblica*, La nuova Itália, Firenze, 1967.

²⁸ A questão se localiza em *República* 338c – 344e. Retomando as linhas de Trasímaco, Glauco e Adimanto serão os interlocutores de Sócrates no seguimento da *República*. Para esse intento, colhemos argumentos em Kerferd e Veggeti. Além desses, há aspectos interessantes em D. J. Hadgopoulos, *Thrasymachus and legalism*, *Phronesis*, 18, 1973, pp.204 e seguintes; bem assim em S. Harlap, *Thrasymachus's justice*, *Political theory*, 7, 1979, pp.347 e seguintes.

fascinante e singular oportunidade para descobrir o substrato de funcionamento material da justiça na narrativa do diálogo.²⁹

A recepção do problema em nossa época e a possibilidade de explicitá-lo e de aproveitá-lo para uma reformulação crítica da teoria do direito e da justiça é, nesse sentido, uma prova contundente da relevância percebida, que se põe de manifesto com amplitude no presente trabalho.³⁰

Ademais, já no terreno mais estrito ou próprio da controvérsia, a trama teórica que informa o contencioso que se dá entre Sócrates e Trasímaco descobre e assinala os diversos itinerários por onde os assuntos humanos chegam ao nível da violência, arbitrariedade e supremacia em que se sustenta a função da lei e da justiça, que para além da história e das contingências parece uma das extensões permanentes na luta ou no intercâmbio de bens, direitos e desejos que os filósofos e os juristas modernos acreditaram redimir com o recurso da razão e da vontade.

Por outro lado, este texto de Trasímaco é francamente aplicável a boa parte da conjuntura jurídica e política do mundo contemporâneo. Todavia, inserido na *República*, não foi bem compreendido, pois é recebido como um texto contra a filosofia, ou como um texto calunioso pelos políticos. Quando vamos tentar mostrar que não é uma coisa nem outra.

Além disso, o discurso de Trasímaco se presta a ler como se fora de Trasímaco, mas não temos provas seguras disso. Como está incluso em um diálogo platônico, consideramos como sendo de Platão.³¹

²⁹ Seja nas ficções modernas do contrato social, de Hobbes a Rawls, seja nas ficções clássicas, como as produzidas por Platão, o espanto que o homem sente pelo fato de viver com os outros, perante a sua sociabilidade, leva-o a elaborar a emergência da vida em comunidade. Na discussão entre Sócrates e Trasímaco, isso se mostra na relação entre virtude e lei positiva.

³⁰ Apenas como exemplo, cite-se o contributo de L. Strauss com a obra '*Natural Right and History*'. Chicago, 1953, p.20.

³¹ Para uma abordagem diferente, recomenda-se a leitura do texto de Salvador Rufino e Joaquín Meabe, especificamente do capítulo I intitulado 'La figura histórica de Trasímaco' da obra '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001.

Metodologia e desenvolvimento da tese

Nesse intrincado caminho, o texto platônico serviu de guia seguro e possibilitou uma tarefa que de outro modo seria inviável. Todavia, seria igualmente impossível sem o suporte da erudição filológica e do trabalho de estudiosos como J. Burnet, W. Jaeger, E. R. Dodds, W. K. C. Guthrie, M. Fernández Galiano e outros que seria muito longo citar.³²

O primeiro capítulo da tese serve para contextualizar melhor a revalorização histórica da discussão desenvolvida entre Sócrates e Trasímaco. Nela se estudará a concepção tradicional da justiça defendida por Céfalos³³, que resume o paradigma pré-socrático. Posteriormente, discutiremos algumas interpretações contemporâneas do assunto e sua absorção pela moderna teoria do direito.

No segundo capítulo, a partir das conclusões produzidas pela exploração do capítulo primeiro, desvela-se uma revisão crítica em volta da teoria do direito natural do mais forte e da pragmática da lei que nos auxiliem a recolocar o problema no contexto da ambivalência *nomos* – *physis*, formulando melhor velhas interrogações ou incorporando novas perguntas.³⁴

³² Por exemplo: Olof Gigon. *Rationalité et transrationalité chez les sophistes*. Actes Du Congrès de Nice, mai 1987. A. Pinto de Carvalho. *Aspectos da Moral Homérica e Hesiódica (kalokagathía – Arete – hybris)*. Revista de História, n.25, 1956, pp.49-57, São Paulo. Gilda Naécia Maciel de Barros. *Sólon de Atenas: a cidadania antiga*. São Paulo: Humanitas, 1999. David J. Furley and R. E. Allen. *Studies in Presocratic Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970. K. Freeman. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Harvard University Press, 1966. E. A. Havelock. *The Greek Concept of Justice: from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

³³ *República* 329a – 331d.

³⁴ Destaque-se, desde já, a relevância, para esse tópico do nosso trabalho, do texto *La Legge Sovrana: nomos basileus*. Milão: BUR/SAGGI, 2006, com a colaboração de Massimo Cacciari e outros. Igualmente importante é a ‘Introdução’ do texto *Nomos und Physis*, Damstadt, 1987, de F. Heinemann.

O terceiro capítulo discute detidamente as implicações das duas supostas teses de Trasímaco, buscando argumentos que apontem contradição ou coerência entre ambas, já iniciando uma aproximação com a teoria da aparência.

O capítulo quarto rediscute as conclusões do primeiro capítulo só que agora revigoradas pelo suporte advindo com as conseqüências da relação entre justiça e aparência, bem como os desdobramentos dos significados extraídos da noção ‘interesse do mais forte’.³⁵ Utiliza-se a teoria da aparência e parte do livro II para uma melhor compreensão do problema da justiça a partir do entendimento da aplicabilidade do discurso falso nas relações sociais, como também a sua imprescindibilidade na cominação do comportamento justo.³⁶

Nas conclusões, demonstramos a pertinência de todo o discutido para a teoria do direito e da justiça, apontando complementaridades nos argumentos de Trasímaco, bem como a necessidade de se ler o livro I da *República* com o suporte do braço constitutivo da teoria da aparência.³⁷

Constatamos, igualmente, nas linhas do diálogo, a impotência real da sociedade humana para evoluir além de certos princípios. Platão precisa de Trasímaco para superá-lo. Seu discurso tem autonomia suficiente para se apresentar como objeto filosófico da nossa tese.

³⁵ Destaque-se a forma como a questão foi discutida por Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em ‘*Justicia, Derecho y Fuerza*’, Madrid, Tecnos, 2001, pp.90-96. Ver igualmente J. P. Maguire. *Thrasymachus ... or Plato?*, Phronesis, 16, 1971, pp. 142 e seguintes. E ainda K. Lycos. *Plato on Justice and Power*. London: Macmillan, 1987, p.43.

³⁶ Foi determinante para elaboração desse capítulo o livro ‘*Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*’, editora UFMG, 2006, do professor Marcelo Pimenta Marques.

³⁷ A partir das problematizações feitas por Marcelo Boeri. *Apariencia y realidad em El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoria de La acción em algunas teorías de La Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007. É necessário compreender aparência e realidade, para explicar o binômio justiça/injustiça.

A prova disso está na inegável influência que exerceu em alguns teóricos, como Maquiavel e Hobbes, por exemplo, bem assim na curiosa insistência dos políticos contemporâneos em aparentar justiça nas suas ações, apesar de suas condutas, não raras vezes, estarem impregnadas de injustiça.³⁸

³⁸ O Brasil, só para ficarmos nele, está rico de exemplos que consubstanciam escândalos políticos, nos quais sempre se vê o discurso que apresenta a imagem da justiça por trás de todos os atos de poder.

Capítulo I. A revalorização histórica da teoria de Trasímaco

1.1. Do desprezo inicial à assimilação residual

A partir do despertar do interesse pela sofística na erudição e na filologia do século XIX, dá-se um curioso fenômeno de assimilação e de revalorização teórica desses pensadores pré-socráticos, sobretudo para melhor entender até que ponto influenciaram na reflexão crítica sobre a cidade.³⁹

Não foi estranha a esse processo intelectual a derrocada da *polis* grega, que segue à etapa de formação e decomposição do Império de Alexandre, e a posterior dominação romana, onde se diminui a tal extremo a liberdade e se elimina praticamente a autodeterminação cívica, que constituíam os principais componentes da vida cidadã.⁴⁰

O largo processo que, na cultura jurídica do Ocidente, conduziu a uma recuperação relativa da liberdade e do progressivo restabelecimento do autogoverno obrigou a retomar os tópicos vinculados aos problemas que coloca a teoria do direito, do Estado e da justiça como interesse ou conveniência do mais forte, a partir do que na Modernidade se chamou direito natural racionalista.⁴¹ Como já dito, também colaborou para tal recuperação a investigação filológica, em especial na Alemanha do século XIX.

³⁹ Juntamente com a reflexão sobre a cidade, aparece a questão da comunidade soberana, garantida pela lei como resultado do consenso entre os cidadãos.

⁴⁰ É o que se dessume de Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, cit, pp.3-26. Bem como de Kerferd, *Le mouvement sophistique*, cit. pp. 4-14. E Manzano y Rufino, *Introducción ao movimiento sofístico griego*, cit. pp. 31-43, onde se expõe brevemente a reconsideração histórica dos sofistas.

⁴¹ Importante conferir '*Ética e Retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*', de João Maurício Adeodato, São Paulo: Saraiva, 2009. Aqui também, apenas para registro, é relevante mencionar que a teoria do direito natural do mais forte é, de algum modo, rediscutida por filósofos modernos, como Hobbes e Spinoza. Na mesma linha, pode-se colocar Grotius, Pufendorf e Stammler. No entanto, não é objeto do nosso estudo confrontar os seus argumentos com aqueles colhidos em Platão.

Esse extraordinário avanço filológico não alcança, apesar de toda a enorme e crescente atenção que o humanismo dedicou aos sofistas no último século, o sentido filosófico e a teoria, que remonta ao debate registrado na personagem de Trasímaco nos diálogos platônicos, com o qual a ampliação dos estudos em torno da sofística ganharia fôlego.⁴²

Seguramente, uma investigação mais ampla irá descobrir melhores e mais detalhados argumentos. Dessa forma, nosso esforço inicial, aqui neste tópico, é estabelecer uma crítica dos fundamentos da filosofia do direito e da justiça que se alimentam dessa peculiar ansiedade de *aletheia*.⁴³

Voltando ao conteúdo do Livro I, o tema da justiça surge a partir do personagem Céfalo, que coloca a questão da justiça como ela seria entendida a partir dos costumes de Atenas. Figura venerável, Céfalo procurou pautar sua vida por princípios que a tornaram reta, o que lhe deu como vantagem poder desfrutar, na velhice, de uma consciência tranqüila, dos prazeres do diálogo, do convívio dos amigos e sentir a segurança de quem está conforme com os costumes da cidade e com os cultos religiosos.

Esse tipo humano segue uma filosofia natural de vida que o torna superior àqueles que, por terem seguido descaminhos, não suportam, na velhice, os males do corpo e vivem a culpar os demais pelos seus sofrimentos.

⁴² Inegável, por exemplo, a erudição de pesquisadores como Gomperz, Jaeger, Mondolfo, Havelock. Mas, para nosso intento, o seu vasto arsenal serve apenas para apresentar o pano de fundo da discussão, pois não chegaram a tratar especificamente de Trasímaco.

⁴³ Não é incomum, mesmo hoje, verificar-se algum posicionamento que procure aproximar a teoria do direito a uma teoria do discurso verdadeiro. Podemos ter como exemplo as preocupações de Habermas, em *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología e racionalidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p.76. Numa outra direção, Paolo Grossi no livro *Mitologias Jurídicas da Modernidade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p.88.

Para Céfalos, um rico meteco estabelecido em Atenas⁴⁴, os frutos colhidos na velhice resultam das escolhas feitas na juventude e na maturidade.⁴⁵

Por outro lado, está implícita na concepção de justiça seguida por Céfalos, que velhice feliz implica ter algum dinheiro para torná-la um fardo mais leve. Ainda em torno de Céfalos, homem de experiência que percorreu um longo caminho de vida e por isto tem muito que ensinar, Platão empresta uma dimensão piedosa a sua concepção de justiça, conforme era narrada pela tradição.

Tu sabes, ó Sócrates, que, depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e a preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente. Com efeito, as histórias que se contam relativamente ao Hades, de que se têm que expiar lá as injustiças aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalam agora sua alma, com receio de que sejam verdadeiras. E essa pessoa..., seja qual for a verdade, enche-se de desconfianças e temores, e começa a fazer os seus cálculos e a examinar se cometeu alguma injustiça para com alguém.⁴⁶

O que cabe destacar nessa citação? A noção de justiça acima está impregnada de um elemento exemplar, colhido da experiência, e de um componente escatológico. A tradição oral contribuiu para formar o núcleo de sabedoria popular, à qual o indivíduo, bem situado economicamente na *Polis*, como é o caso de Céfalos, recorre para avaliar sua vida, nessa tradição.

A avaliação moral implica prêmio e castigo que acontece em um lugar após a morte – o Hades. A imagem do Hades tem um efeito antecipador de orientação da ação moral pelo provável raciocínio do tipo *se... então*, portanto conseqüencialista; há de certa forma, uma consciência do que é justo e do que não é na cultura da Cidade-Estado; há, ainda, a consciência de que existe a

⁴⁴ Em E. Barker, na obra *Greek Political Theory. Plato and his predecessors*. London: Methuen, 1918, p.35, pode-se ver as relações entre família e destino político.

⁴⁵ Platão. *República*, I, 329 c, d.

⁴⁶ *Idem*, I, 330 d – 330 e.

virtude da santidade ou piedade, pela conotação do desprendimento em relação aos bens materiais e do exercício da piedade merecedora do prêmio no Hades. Alimentar a esperança de que há prêmios e castigos após a morte presentifica, de alguma forma, o fim da vida, pela esperança nutrida e pelo caráter moral que lhe é associado⁴⁷.

Qual a noção de justiça de que fala o respeitável Céfalos, justiça que aprendeu e cultivou em sua vida reta? A noção de justiça, para ele, compreende as relações interpessoais e se traduz por dizer a verdade, não estar em dívida de sacrifícios para com algum deus ou de dinheiro para algum homem⁴⁸. A partir dessa definição, Sócrates coloca em prática seu método de investigação através de perguntas e respostas, para esclarecer a definição de justiça, explorando sua extensão, as contradições ou inconveniências da aplicação em situação vivida. Não é a resposta correta que Sócrates busca do interlocutor – nem ela poderia ser avaliada pela metodologia usada –, mas a aprendizagem da via que poderá vir a proporcionar-lha.⁴⁹

Cabe registrar, como fora afirmado, que, por esse método de investigação, o Livro I se distingue dos outros nove, podendo ser considerado como obra à parte. Se isto é verdadeiro ou não, não é relevante para o nosso estudo, pois a compreensão do restante da *República* depende não só do Livro I, como de todas as obras que a antecederam e daquelas que a seguiram; por isso, a *República* será tratada como um todo.

Voltemos ao *elenchos* socrático para nos determos nos pontos de inflexão do movimento do método socrático, em busca da resposta à pergunta ‘o que é a justiça?’. A primeira inflexão ocorre entre a refutação do conceito

⁴⁷ Céfalos é o exato oposto de Cálicles, no *Górgias*; de resto a história de Atenas dá toda a razão ao orador, pois a fortuna da família foi confiscada e o filho Polemarco morto.

⁴⁸ 331a-e.

⁴⁹ José Trindade Santos. *Para ler Platão*. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p.13.

de justiça dado por Céfalos. Nela, Sócrates conclui que a noção de justiça não se limita ao falar a verdade e devolver o que recebemos, conforme a máxima do poeta Simonides, citado por Céfalos.

Nessa linha de pensamento, parece razoável a hipótese de os exames efetivados por meio da metodologia elênctica se dirigirem à avaliação dos princípios determinantes da ação humana, tal como se manifestam nos comportamentos relativos ao tipo de atividade exercida por cada um dos questionados. Por exemplo, saber da natureza da justiça é relevante para os estadistas, a piedade sê-lo-á para os adivinhos, a coragem para os generais, a sabedoria para os sofistas, e, no seu todo, a virtude constitui tópico de interesse para qualquer homem bem nascido que deseje cultivar-se, sobretudo se aspirar a exercer cargos políticos ou a granjear favores públicos.⁵⁰

É, portanto, o problema da unidade da virtude que está subjacente nos diálogos. E não há como entender e enfrentar adequadamente tal questão sem considerar a teleologia que orienta a pragmática socrática: o princípio da racionalidade. É por ele que o sentido da vida na cidade pode ser captado, defendido e redefinido. Essa característica põe o homem racional numa posição de dupla impotência, pois renuncia a qualquer embate cuja arma não seja a razão e somente pode usá-la contra quem a aceita e respeita.⁵¹

Na *República*, formular esse critério talvez favoreça a determinar o frágil equilíbrio que opõe o bem próprio ao alheio, necessário para definir a justiça, superando a concepção retributiva, rechaçada sucessivas vezes por Sócrates, porque incapaz de dar conta de si e inepta para cumprir o papel de unificação da cidade.

⁵⁰ José Trindade Santos. *Para ler Platão*. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p.46.

⁵¹ José Trindade Santos. *Para ler Platão*. Tomo I. São Paulo: Loyola. 2008. p.64. Conferir também em J. Romilly. *The Greek sophists in Periclean Athens*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p.56.

Após o abandono de Céfalos, essa mesma máxima é interpretada pelo seu filho Polemarco que afirma: “ser justo é dar a cada um o que se lhe deve”.⁵² Aplicando o método da refutação a essa segunda resposta, Sócrates objeta que em alguns casos é recomendável ser injusto e não justo, portanto, não servindo como definição procurada.

O que ele quer mostrar é que a resposta não é minimamente esclarecedora enquanto o respondente não manifestar um completo domínio ‘do que são o justo e o injusto’. Isso nota-se bem na segunda inflexão no diálogo, ao considerar-se, em seguida, uma segunda interpretação da máxima do poeta Simonides, dada por Polemarco: “o parecer dele é que aos amigos se deve fazer bem e nunca mal.”⁵³

Continuando na refutação dessa terceira definição, Sócrates substitui o “dar o bem” por “fazer o bem” e associa este “fazer” ao fazer da arte, para extrair desse conceito a idéia de bem como própria de toda arte e distinguir o bem da arte e o bem daquele a quem a arte é aplicada. Em seguida associa a idéia de bem da arte com o útil. Uma arte é útil quando faz o bem e, inútil quando não o faz, isto é, quando não está sendo aplicada a algo. Além disso, ocorre a ambigüidade ‘ético/prática do fazer bem’.⁵⁴

Pergunta Sócrates: “Logo, também é inútil o justo para quem não estiver em guerra?”⁵⁵ Com a resposta afirmativa de Polemarco, a segunda parte da definição (dar o mal ao inimigo) é rejeitada. Quanto à primeira parte (dar o bem aos amigos) Sócrates se vale do exemplo da arte de lutar, pela qual o mais destro em dar golpes numa luta, seja ela pugilato ou outra qualquer, o

⁵² *República* 331 e.

⁵³ *República* 332 a.

⁵⁴ *Hípias Menor*, 371e – 376c. Aquele que mente voluntariamente é melhor do que aquele que mente involuntariamente. Por isso, somente o homem de bem pratica voluntariamente o mal.

⁵⁵ *República* 332 e.

é, também, em defender-se, para afirmar que o bem fazer a arte pode tanto fazer bem a outro quanto fazer mal.

De passagem, Sócrates faz dois tipos de crítica, uma a Simonides e outra a Homero: a Simonides pelo modo enigmático de se expressar, com o uso de uma linguagem indireta, cujo entendimento exige o auxílio de intérprete. “Por conseguinte, Simonides falou, ao que parece, enigmaticamente, à maneira dos poetas, ao dizer o que era justiça...”⁵⁶; a Homero, fonte da sabedoria grega, associou-o a Simonides, colocando-os em descrédito para falar sobre justiça:

Logo, o homem justo revela-se-nos, ao que parece como uma espécie de ladrão, e isso é provável que o tenhas aprendido em Homero. Efetivamente, ele tem grande estima pelo avô materno de Ulisses, Autólico, e afirma que ele excedia todos os homens em roubar e fazer juras. Parece, pois, que a justiça, segundo tua opinião, segundo a de Homero e a de Simonides, é uma espécie de arte de furtar, mas para vantagem de amigos e dano aos inimigos.⁵⁷

Voltando à primeira parte dessa última definição de justiça, em 334e Sócrates usa a dificuldade em se conhecer a natureza humana para poder afirmar o que vem a ser um amigo, para além das aparências e, por conseqüência, definir justiça pelo *fazer bem ao amigo*. Ainda, Sócrates refuta a definição de justiça baseada no fazer bem ao amigo, pela dificuldade em colocá-la em prática quanto a identificar o que é amigo, para além da aparência.

Na sua última tentativa de refutação, volta à segunda parte da definição (*fazer mal ao inimigo*), afirmando que sendo a justiça uma virtude da alma, fazer mal ao inimigo é agir injustamente, o que não é possível pois a justiça, como virtude que é, não pode produzir injustiça. Com isso a definição fica completamente refutada.

⁵⁶ *Idem*, 332 c.

⁵⁷ *Idem*, 334 a- b.

Seguindo o movimento do diálogo sobre o conceito de justiça e, agregando a ele os conceitos de bom e de mau, combinados com a capacidade de poder reconhecê-los ou de deixar-se enganar pela aparência, decorrem, daí, combinações que tornam muito problemática a aplicação da justiça como a “arte de fazer o bem aos amigos e mal aos inimigos” pelo fato de não se ter certeza de quando é que se pode afirmar que alguém é amigo.

Sócrates argumenta a partir da inadequação de se tratar o homem justo como alguém que possa fazer mal a alguém, mesmo a um inimigo, porque o homem justo deveria ser bom, sempre, mesmo diante do homem mau. Aqui, pode-se dizer, encontra-se a crítica ao conceito de justiça que a cidade de Atenas imperialista, do séc. V a.C., aplicava àqueles que não se submetiam a sua vontade, vinculando o comportamento dos que seguem este princípio ao comportamento de um tirano. Diz-nos Sócrates:

“Mas sabes de quem me parece que é essa sentença que diz que é justo fazer bem aos amigos e mal aos inimigos? ... penso que é de Periandro, de Perdicas ou de Xerxes, de Ismêneas de Tebas ou de qualquer outro homem rico, que se tinha na conta de poderoso.”⁵⁸

Se a justiça não pode ser definida do modo dos poetas, dado o tom inconsistente da definição, ainda que sejam mestres da cultura⁵⁹. Por conseqüência, não se sabe o que é justiça, então não se pode ser justo, segundo Sócrates. Por outro lado, a prática exige que se dê um fim à deliberação. Vimos que a ética é necessária para duas coisas: distinguir o bem do mal e impedir a inconsistência da definição retributiva da justiça.

É nessa altura que, na seqüência, Platão introduz no diálogo o sofista Trasímaco. Caracterizando o seu jeito de ser e de atuar, com isso estabelece uma mudança brusca na discussão em procura de uma definição mais

⁵⁸ *República* 336 a. Há estreita relação com a crítica do tirano no *Górgias*. Ver diálogo dos Mélios, em Tucídides, Hist., VI.

⁵⁹ Registre-se, nessa passagem, a subjacente crítica da tradição.

adequada de justiça. Trasímaco critica o modo socrático de investigação, considerando-o inadequado para a tomada de decisões no campo do agir e propõe orientar-se segundo a regra: “que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”⁶⁰.

Sócrates interpela-o sobre o sentido dessa afirmação, perguntando-lhe a quem ele se refere como forte. Trasímaco diz que pode se entender como forte aquele que detém o poder de um governo e que, portanto, pode ditar as leis que lhe convém. A identificação entre as leis, o poder e o útil demonstra a dependência da justiça não da ética, mas da realidade política.⁶¹

Com a entrada do sofista Trasímaco no diálogo, é retomada a questão da justiça, que ficara inconclusa, embora Sócrates tenha afirmado que a “definição da justiça não serve”⁶². O tom do diálogo se altera de acordo com a forte convicção de Trasímaco, deflagrando o seu acentuado viés pragmático e revelando a sua irritação com a interferência da ética no domínio da política.

Sócrates põe-se a investigar com o sofista sobre o sentido prático dessa definição, tendo em vista a orientação para o agir. Os exemplos do que o sofista entendia por forte foram tirados da experiência sobre diferentes tipos de governos. O mais forte é sempre o governante, seja ele tirano, aristocrata ou democrata, pois tem poder sobre os outros, que não tem poder sobre ele. Justo é, portanto, cumprir aquilo que a lei determina. Aquele que obedece à lei o faz por causa da justiça, e esta convém ao governante. Tal como cumpri-la

⁶⁰ *República* 338 c.

⁶¹ José Trindade Santos. *Para ler Platão*. Tomo I. p.81. Na mesma direção K. Lycos. *Plato on Justice and Power*. London: Macmillan, 1987, p13.

⁶² *República* 336 a.

convém ao governado. Aqui, justiça se confunde com legalidade, bom e justo é o que a lei estipula como tal, segundo a compreensão sofista.⁶³

1.2. Algumas interpretações contemporâneas

Ainda com respeito à recepção das teses de Trasímaco e de nosso específico debate, vamos considerar as afirmações de R. Dahl, que é um politólogo com marcados interesses humanistas e formação tanto em ciência política como em filosofia e no pensamento clássico. Seguiremos com a singular visão de L. Strauss, para terminar com as valorações de H. Pitkin. São três abordagens entre um conjunto de autores que por diversos pontos de vista tentaram compreender as idéias de Trasímaco.⁶⁴

Dahl sustenta que na polêmica entre Sócrates e Trasímaco se impõe uma distinção das respectivas posições assumidas por eles com relação à atitude e às funções do governante. Enquanto Sócrates aborda a questão por um viés normativo, Trasímaco a maneja sob o prisma empírico. Sugere, ainda, Dahl que Trasímaco poderia levantar aquelas idéias para defender as instituições democráticas atenienses, como forma de garantir a prevalência do mais forte.⁶⁵

Os tópicos que Dahl utiliza, o normativo e o empírico, podem considerar-se fundamentais para entender que tanto Trasímaco como Sócrates

⁶³ *República* 338 e – 339 c.

⁶⁴ Escolhemos esses autores porque enfrentam especificamente a temática que estamos abordando. O interessante é que abordam a questão de perspectivas distintas, embora complementares. Servem como exemplos para mostrar o ‘estado do problema’ por meio de diferentes níveis de aproximação.

⁶⁵ Determinada assim a questão, o campo teórico de R. A. Dahl mostra uma temática que necessariamente deve restringir a polêmica entre Sócrates e Trasímaco acerca da justiça, limitando-se aos aspectos vinculados exclusivamente com o interesse ou a indiferença para lograr influências sobre o governo. Entendemos que isso pode comprometer a recuperação da complexa trama inerente ao debate. Consultamos, para tanto, a obra *Modern Political Analysis*. New Jersey: Englewood Cliffs, 1963, pp. 121-148.

insistem, ao fundar suas posições, na correlatividade dos deveres inerentes às afirmações que postulam e que o filósofo sempre resulta o mais inclinado à confirmação ocasional por meio da recorrente via do exemplo e da comparação tópica, que irrita o sofista.⁶⁶

Na interpretação de Dahl, Trasímaco havia representado um primitivo intento grego de buscar explicações naturalistas à conduta política, tentando explicar como, embora cada governante proclamasse que perseguia a justiça, cada um impunha idéias diferentes dessa mesma justiça em seus Estados. A justificativa óbvia desse paradoxo era que todo governante desejava simplesmente seu próprio benefício. A justiça seria uma racionalização ideológica no interesse dos governantes.⁶⁷

Um problema observado por Dahl diz respeito à complexidade da noção de ‘interesse próprio’, que varia muitíssimo e nos obriga a considerar tanto os motivos próprios como os do entorno, e não apenas a perseguição racional, senão também os motivos inconscientes que a análise deve rastrear. Nessa direção, junto à abordagem normativa considera quatro tendências na abordagem empírica: o naturalismo, o intuicionismo, o subjetivismo e o semântico.⁶⁸

Dahl relativiza a importância dessas abordagens, embora admita que, em conformidade com a análise semântica, pode se dissolver o marco anteriormente proposto, no qual o normativo se opõe ao fático, e a controvérsia se manifestaria sob um novo traço.

⁶⁶ Dahl se refere à passagem 331e – 336 a.

⁶⁷ R. A. Dahl. *Modern Political Analysis*. pp.124-125.

⁶⁸ R. A. Dahl. *Modern Political Analysis*. pp.144-148. Não é nosso objetivo aprofundar cada uma dessas vertentes, mas apenas anotar o pensamento do autor.

Essa posição de Dahl é criticada por L. Strauss, que revitaliza a discussão mergulhando francamente nas grandes controvérsias da cultura clássica antiga. No que pertine ao nosso estudo sobre o direito e a justiça do mais forte em Trasímaco, seu pensamento tornou possível um giro orientado para recuperação do sofista, propondo uma mais sensata e realista articulação de suas idéias sobre a ética, o direito e a teoria da justiça.⁶⁹

A importância de Strauss radica, por um lado, em sua visão de conjunto em torno das origens e da formação do direito natural clássico; por outro, em sua capacidade para delimitar contextualmente o discurso do sofista, por meio de uma minuciosa leitura da *República*.

Avançando até o centro da polêmica fixada entre Sócrates e Trasímaco, Strauss distingue entre um convencionalismo filosófico e um convencionalismo vulgar.⁷⁰ Sustenta que o último se mostra sumamente claro nos discursos de Trasímaco na *República*. Sem embargo, nunca penetra de todo no que caracteriza como a via de Trasímaco, apenas reconhece que há uma justa indagação moral no sofista, no seio de uma sociedade onde o imoral se erigiu como norma de comportamento.⁷¹

Na sua interpretação, Strauss considera que o sofista imitaria a cidade e julgaria como personagem representativo ou paradigmático da mesma. Por outro lado, a cólera do sofista estaria a serviço de sua arte, que é a arte suprema da cidade real, onde os mestres da retórica e da arte da persuasão destacam tanto o nível prático dos tratos e intercâmbios, como o nível político. Desta relação se seguiria um vínculo profundo entre a idéia de justiça como

⁶⁹ A obra consultada foi *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

⁷⁰ Para o argumento convencionalista, o direito é produto de um acordo, uma convenção, porque esta não é mais que um instrumento essencial da cidade, cuja origem é convencional. Os homens podem entender a justiça do mesmo modo, mas não podem senão mostrar-se em conflito com as necessidades naturais. A própria diversidade de concepções da justiça confirmaria seu caráter convencional.

⁷¹ Strauss, op. Cit. p.114.

interesse do mais forte e a técnica que se deve possuir para considerar o governante como tal.⁷² Por essa razão, o governante não pode falhar.

A técnica se equipararia à lei, e esta não se diferenciaria da justiça, de tal forma que sem dificuldade se igualaria o pensamento do sofista com as posições do positivismo jurídico, da lei positiva. Na conclusão de Strauss, a diferença entre Sócrates e Trasímaco seria a seguinte: para o sofista, a justiça seria um mal não necessário, enquanto para Sócrates seria um mal necessário.

Nesse caminho, aparece agora a contribuição de Pitkin, a qual se estende no mesmo plano teórico que vimos examinando embora com uma tendência e uma metodologia filosófica distinta da hermenêutica straussiana. Embasada no seu conhecimento de filosofia da linguagem, propõe-se uma ampla reformulação dos assuntos vinculados à linguagem moral e aos problemas da justiça.⁷³

Nessa linha, aborda Pitkin como primeiro problema substantivo o complexo quadro que oferece o debate sobre a justiça no primeiro livro da *República*. O núcleo da questão, na visão da autora, é fornecido pelas respostas de Trasímaco e Sócrates. Trata-se de respostas tão antagônicas que se poderia imaginar, como o faz Pitkin, que a rigor eles não discordam em absoluto, pois se orientam para diferentes questões teóricas e por tal motivo respondem a diferentes perguntas sem que seus argumentos cheguem a se confrontar realmente.

De acordo com sua interpretação, a autora entende que Sócrates contesta recorrendo ao significado da palavra ‘justiça’⁷⁴. Desse modo, o sofista aponta para aquilo que o povo considera que sejam coisas ou tratos de justiça.

⁷² L. Strauss. *Persecution and the art of writing*. Illinois: Glencoe, 1952, capítulo 1.

⁷³ H. F. Pitkin. *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972, p.249.

⁷⁴ Estudo importante sobre a simbologia da justiça encontra-se na obra de Rudolf Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*. Leipzig: Verlag Von S. Hirzel, 1907, p.32.

Nesse plano, Pitkin considera que um ou outro, ou ambos, podem estar equivocados. Ainda poderia ocorrer ambos estarem certos.

A autora afirma que os termos da disputa se assemelham bastante ao conflito que, na jurisprudência teórica, enfrenta o idealismo com o realismo legal. O idealista legal, que coincidiria com Sócrates, sustentaria a idéia de que a lei seria apenas um guia para tomar decisões corretas e apropriadas. Por sua parte, o realista, que coincidiria com Trasímaco, se limitaria a registrar que lei não seria mais que o resultado de um pronunciamento do magistrado totalmente desvinculada de sua correção ou incorreção.⁷⁵

Fazendo um balanço de sua reflexão teórica, a autora compartilha as seguintes dúvidas: em que discordam os antagonistas? São disputas acerca das palavras ou dos fatos? Seria possível unificar suas posturas para acolher simultaneamente as verdades de cada um?

A respeito dos problemas de significado, assinala a autora que os interlocutores não estão propondo duas definições competitivas de justiça, porque a palavra ‘justiça’ não significa o interesse do mais forte, nem tampouco a conduta apropriada. A não equivalência lexical poderia ser abordada sob a distinção entre denotação e conotação. Para Pitkin, Sócrates parece mais interessado na conotação, enquanto o sofista se mostraria mais preocupado com a denotação.⁷⁶

A dificuldade teórica obriga a autora a buscar um novo marco de resolução que satisfaça as exigências de sua trama. A alternativa de análise se orienta então para um dispositivo mais amplo que considere a diferente possibilidade de situar cada um dos antagonistas, com relação aos padrões vigentes na sociedade em que vivem.

⁷⁵ H. F. Pitkin. *Wittgenstein and Justice*, cit., pp.250-251.

⁷⁶ Pitkin, cit., pp.253-254. A autora considera o problema seguindo a orientação de Wittgenstein, conforme a qual o significado de uma palavra, em geral, é dado pelo seu uso e obedece a diversos jogos de linguagem.

Nesse sentido, Sócrates apareceria dentro das premissas e dos pressupostos tradicionais, aceitando-os e afirmando-os. Trasímaco, pelo contrário, se colocaria deliberadamente em uma perspectiva externa a sua sociedade e sua cultura, deixando de lado a falsa consciência de seus pressupostos e valores, como se observasse à distância o que os nativos da mesma fazem de fato.⁷⁷

Avançando na discussão, Pitkin aduz que Sócrates argumentava a partir do funcionamento da palavra, extraíndo uma definição do justo que pudesse oferecer ao falante uma garantia de veracidade susceptível de responder aos requisitos de sua própria demanda.

Trasímaco, por sua vez, se limitaria ao registro das funções de etiqueta, pondo a palavra ‘justiça’ entre aspas, como querendo dizer *a assim chamada justiça*, que não coincide em seus registros com a proposta socrática, mas com o fenômeno que ele entende e descreve como *o interesse do mais forte*.⁷⁸

Dirigindo-se para a conclusão da sua interpretação, a autora assevera que enquanto Sócrates opta pelo significado do termo e contra as normas e instituições existentes, Trasímaco se inclina pela *Realpolitik* dessas mesmas instituições e contra o significado tradicional do termo. Por outro lado, ambos impugnam os padrões vigentes, ainda que com alcances diferentes.⁷⁹

Com suas colocações, para além das diferenças de enfoque ou das críticas de detalhe, os estudos de Pitkin, Dahl e Strauss se inscrevem no centro da recuperação filosófica do sofista ao tempo que fornecem uma sólida base

⁷⁷ Pitkin, cit., p.261. Apesar de bastante perspicaz, parece-nos que a observação da autora é equivocada, pois é justamente o oposto que se pode deduzir do diálogo: Trasímaco representaria as premissas da cidade, enquanto Sócrates se posiciona contra isso. Todavia, quando avança na discussão, a autora parece corrigir esse posicionamento.

⁷⁸ Pitkin, cit., pp.262-263.

⁷⁹ Pitkin, cit., p.277.

para a construção de uma genuína crítica do direito e da justiça na contemporaneidade.⁸⁰

1.3. Absorção pela moderna teoria do direito

A essência do embate entre Sócrates e Trasímaco não ficou apenas como um legado à moderna teoria do direito, senão também se instituiu como baliza fundamental para construção dos postulados do que se convencionou nomear Direito Dogmático Moderno, ou simplesmente Direito Positivo.⁸¹

É possível identificar alguns fatores sociais mais importantes que devem estar presentes para que uma sociedade seja chamada de juridicamente moderna. Um desses fatores é a pretensão do monopólio da jurisdição por parte do Estado, ou seja, a exclusividade na produção de normas jurídicas, na delimitação do que é juridicamente relevante.⁸²

Como corolário desse primeiro fator, surge a prevalência das chamadas fontes estatais, ou seja, o crescimento do prestígio da lei e da jurisprudência (as decisões dos tribunais) na resolução dos problemas sociais, em detrimento do costume. Aqui já fica evidenciado a subsunção do direito e da justiça à lei, que aparece como vetor de legitimidade.⁸³

⁸⁰ Sem desprezar, obviamente, outras colaborações como, por exemplo, A. Ophir. *Plato's invisible cities. Discourse and Power in the Republic*. London: Routledge, 1991. M. Untersteiner. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Firenze: La nuova Itália, 1967. B. Smith. *Thrasymachus a Pioneer of speech*, Quarterly journal of speech, 1927, pp.278 e seguintes. E. H. Harrison. *Plato's manipulation of thrasymachus*, Phoenix, 21, 1967, pp.27 e seguintes. F. M. Conford. *The Republic of Plato*. London: Clarendon Press, 1961, p.55. V. Beonio-brocchieri. *Saggezza di Trasimaco*. Verona: Mondadori, 1943, p.47. C. F. Hournai. *Thrasymachus definition of justice in Plato's Republic*, Phronesis, 7, 1962.

⁸¹ Para este tópico, debruço-me em especial sobre as seguintes obras: *Ética e Retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2009. Do Professor João Maurício Adeodato; e *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Do Professor Marcelo Neves. Anote-se que ambos os autores discutem a positividade do direito a partir do referencial de Niklas Luhmann.

⁸² Essa é a razão por que se chama o direito de 'dogmático', pois sem fazer menção à norma (a lei) não há discussão jurídica, não há falar em justiça. Isso é expresso por duas características: a inegabilidade dos pontos de partida e a obrigatoriedade de decidir. Conforme João Maurício Adeodato, cit., pp.177-179.

⁸³ Nesse sentido, ver Marcelo Neves, op. cit., p.97.

Um último e significativo fator a engendrar a modernidade jurídica é a tentativa de emancipação do direito em face das demais ordens normativas (moral, religião, etiqueta etc.). Essa emancipação (que também será chamada de autoreferência) significa que para definir o que é juridicamente aceitável não se recorre a nenhum outro subsistema (econômico, religioso, etc.).⁸⁴ Eis o cerne da doutrina jurídica positivista: um direito mutável que advoga a sua independência de uma idéia material de justiça.⁸⁵

Na formulação de Adeodato, aí está a grande contribuição do positivismo jurídico: como não há uma justiça evidente em si mesma, não há um conteúdo do justo previamente fixado, o legislador é que tem o poder de dizer, de instituir, de colocar o direito, e também de modificá-lo, de substituí-lo.⁸⁶

Ao lado dessa suposta contribuição, o Direito Positivo vê-se obrigado a enfrentar o problema da fundamentação das suas decisões: o que envolve a questão da sua legitimidade, isto é, as razões pelas quais as leis devem ser respeitadas, observadas.⁸⁷

O sistema jurídico-dogmático da modernidade é constrangido a isso justamente em decorrência de sua relativa emancipação dos demais subsistemas normativos sociais, afastando o problema dos conteúdos éticos específicos. Ao perder suas bases éticas comuns em um ambiente social

⁸⁴ João Maurício Adeodato. *Ética e Retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2009, p.171.

⁸⁵ Parece-nos que isso está presente na discussão sobre ‘a justiça como conveniência do mais forte’, na medida em que o justo é mutável, moldável, adaptável ao interesse do governante. Além disso, é uma defesa de que a política não deve ser determinada pela ética.

⁸⁶ Adeodato, cit., p.182. Nesse sentido, a modernização pode ser entendida, sem prejuízo de outros paradigmas, como uma crescente diferenciação funcional, aliada à complexidade social.

⁸⁷ É justamente a preocupação que norteia os argumentos de Sócrates, tentando mostrar que a justiça seria um bem alheio.

bastante diferenciado, o direito se vê sobrecarregado com questões de legitimação e francamente acoplado à noção de justificação racional.⁸⁸

Interessado em esboçar os elementos de uma teoria dos fundamentos normativos e das condições empíricas do Estado Democrático de Direito na sociedade supercomplexa da modernidade, Marcelo Neves enfrenta os problemas trazidos pela positivação do direito a partir e além das divergências e complementaridades existentes entre o paradigma sistêmico luhmanniano e a teoria habermasiana do discurso.⁸⁹

Analizando a concepção sistêmica, o autor entende que a noção de positividade do direito moderno é indissociável do modelo de evolução social como ampliação da complexidade social, que conduz, na sociedade moderna, à diferenciação funcional. O fato de que as normas sejam proclamadas por meio de processo legislativo não é suficiente para que se caracterize uma ordem jurídica como positiva. A legislação já estava presente nas culturas antigas. No entanto, a vigência do direito baseava-se em representações sagradas ou tradições, vinculando-se às estruturas sedimentadas como verdadeiras no passado.

Somente quando o direito passa a ser regularmente posto e alterável por decisão é que se pode começar a falar de positividade. A escrita deixa de ser

⁸⁸ Adeodato, cit., pp. 211-212. Tal estrutura de poder é que possibilita ao direito construir seus esquemas de decisão, consubstanciados, por exemplo, nas chamadas fontes formais do direito, a fim de poder manejar operacionalmente a realidade, escolhendo certas alternativas de conduta em detrimento de outras. Isso igualmente reforçaria o caráter retórico do direito positivo, que entre os constrangimentos a que está submetido sobreleva-se a necessidade de fundamentar. João Maurício trabalha especificamente a questão nos capítulos décimo quarto e décimo sexto do seu livro *Ética e Retórica*.

⁸⁹ *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Nas palavras do próprio autor: 'a metáfora utilizada no título, a relação entre Têmis e Leviatã, serve como guia da discussão em vários níveis. O problema do Estado Democrático de Direito é exatamente o de como conciliar poder eficiente com direito legitimador. Na tradição ocidental, Leviatã apresenta-se como símbolo do poder expansivo do Estado. Têmis, antes de tudo, representa a justiça abstrata. O Estado Democrático de Direito caracteriza-se precisamente por ser uma tentativa de construir uma relação sólida e fecunda entre Têmis e Leviatã – portanto, de superar a contradição tradicional entre justiça divina e poder terreno; uma tentativa no sentido de que a justiça deveria perder sua dimensão transcendente e o poder não mais ser considerado mera facticidade', pp. XVIII e XIX da Introdução.

apenas um meio de difusão e sistematização de normas e princípios jurídicos preestabelecidos, e torna-se condição da própria vigência do direito.⁹⁰ Percebe-se, então, que apenas a partir da positivação do direito na sociedade moderna, diferenciam-se plenamente moralidade, eticidade e juridicidade. As normas jurídicas já não se fundamentam diretamente em princípios de natureza metajurídica, mas sim em princípios especificamente jurídicos.⁹¹

Acompanhando, ainda, os argumentos de Marcelo Neves, conclui-se que a positividade significa que a decisão, mesmo se vier a alterar radicalmente o direito, receberá o seu significado normativo do próprio sistema jurídico. Dito de outra forma, o direito não fica mais sobredeterminado pela ética.⁹²

Para finalizar essa apresentação da recepção dos argumentos de Trasímaco pela moderna teoria do direito, não podemos olvidar o contributo de Norberto Bobbio, que elaborou textos de teoria geral do direito de orientação normativista.⁹³

Na perspectiva de Bobbio, a teoria do direito positivo só considera justo o que é comandado, não existe outro critério do justo e do injusto fora da lei positiva, vale dizer, fora do comando do soberano. Além disso, não existe um justo por natureza, mas um justo por convenção. A consequência é a redução da justiça à força. Se não existe outro critério do justo e do injusto a não ser o

⁹⁰ Marcelo Neves, cit., p.24.

⁹¹ Nesse sentido, segundo o autor, a positivação significa que o direito é posto e revisável permanentemente por decisão conforme exigências do poder estatal. Além da positividade, do legalismo e da formalidade, aponta-lhe a necessidade de justificação. Ao perder seus fundamentos sacros, o direito assume o papel de instrumento do poder, mas ainda mantém a necessidade de fundamentação em termos de uma racionalidade procedimental, que implica uma criticabilidade dos princípios jurídicos à luz de uma racionalidade discursiva, envolvendo questões pragmáticas, éticas e políticas. Aqui a semelhança com Trasímaco da primeira tese.

⁹² Marcelo Neves, cit., p.80. Nessa linha, a autonomia do direito não é mais do que operar conforme o próprio código. Portanto, a justiça só pode ser considerada então a partir do interior do sistema jurídico, seja como adequada complexidade, seja como consistência das decisões. Eis a parecença com Trasímaco da primeira tese.

⁹³ As obras utilizadas por nós foram: *Teoria Geral do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2008; e *O Positivismo Jurídico*. São Paulo: Ícone, 1995.

comando do soberano, é preciso resignar-se a aceitar como justo o que agrada ao mais forte.⁹⁴

Nesse raciocínio, quando surge o Estado nasce a justiça, mas nasce simultaneamente o direito positivo, de modo que onde não há direito tampouco há justiça, e onde há justiça significa que há um sistema constituído de direito positivo.⁹⁵

Pensamos que já esteja demonstrada à saciedade a possibilidade de se coadunar os argumentos apresentados por Trasímaco com as concepções dominantes do positivismo jurídico contemporâneo. Demonstra-se, igualmente, um conjunto de interpretações perfeitamente viáveis sobre o debate encartado no livro I da *República*.⁹⁶

⁹⁴ Bobbio. *Teoria Geral do Direito*. p.41. Nessa seção, Bobbio faz referência expressa à doutrina sustentada por Trasímaco no livro I da *República* e àquela defendida por Cálicles no *Górgias*.

⁹⁵ Bobbio assume claramente seus guias teóricos: Hans Kelsen e Thomas Hobbes. Ao lado do poder absoluto, expresso pelo monopólio da jurisdição, existem ainda os seguintes elementos do positivismo jurídico: legalidade, segurança jurídica, relativização dos valores, verossimilhança e racionalidade discursiva.

⁹⁶ Até porque os diálogos ‘não têm um modo correto de ser lidos, podendo os debates neles relatados serem estudados no contexto histórico e filosófico e na língua em que foram produzidos assim como nos dos seus leitores. No primeiro caso, dever-se-á prestar atenção aos seus objetivos específicos e à inovação que constituem. No segundo, cada um é livre para encontrar neles as sementes das quais Sócrates espera que possam brotar sempre ‘novos frutos’ (*Fedro* 276d)’. José Trindade Santos. *Para ler Platão. Tomo I*. São Paulo, Loyola, 2008, p.39.

Capítulo II. *Physis* e *Nomos*: paradigmas de governabilidade da cidade

2.1. Concepção ética subjacente à controvérsia

A substância do pensamento dos gregos sobre eticidade consistia, inicialmente, na idéia de que a vida boa não se fundamentava apenas na observância das leis, mas fundamentalmente na aquisição e exercício inteligente das virtudes, ou seja, daquelas disposições para agir que merecem elogio e realizam nossas melhores capacidades.⁹⁷

De uma maneira geral, a ética é considerada como uma decisão sobre a conduta do cidadão politicamente inserido. Esta posição autonômica apóia-se em duas fontes de valor: a lei e a natureza. A questão é de relevância singular, e decisiva na reflexão do mundo antigo, a tal ponto que uma história das teorias éticas deveria acabar coincidindo amplamente com uma história geral da filosofia antiga. Isso também implica na inseparabilidade entre o estudo da natureza e a análise dos costumes, das usanças sociais.⁹⁸

As noções de virtude, cidade, lei, alma, destino, paixão e felicidade, de que o pensamento ético se alimentou, nascem em um domínio extrafilosófico, no terreno da experiência religiosa, política e social, e encontram suas primeiras expressões culturais nas linguagens da poesia, da tragédia, da comédia e da historiografia. Portanto, uma história das teorias éticas deveria integrar-se em uma história das idéias morais e de seu contexto antropológico geral.

⁹⁷ Conforme Adkins, Arthur W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960, p.2.

⁹⁸ É o posicionamento de Mario Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid: Síntesis, 2005, p.22.

Pensar em uma reflexão histórica da ética antiga, que não ignore estas dificuldades e que, por outro lado, não resulte superior aos limites desse nosso trabalho, significa pensar antes de tudo em seleções e preferências de nossa parte. Trata-se, pois, de apresentar os momentos e cenários de encontro dos problemas morais e da reflexão ética, cujo significado parece decisivo tanto para a tradição antiga, e surpreendentemente para a contemporaneidade.⁹⁹

A moral dos gregos, como qualquer outra, é tão antiga como sua sociedade e, portanto, como seu primeiro documento poético; a ética grega, ao contrário, inicia-se com Aristóteles, que a elabora imediatamente a partir da indagação socrático-platônica.¹⁰⁰

Se a questão dos inícios pode resolver-se em termos cronológicos bastante precisos, existem aspectos de larga duração na reflexão moral e na ética antiga que não variam substancialmente no curso de sua história através dos séculos, e que formam um marco estável para a compreensão desta história. Isso contribui para a compreensão do problema da oposição *nomos/physis*.¹⁰¹

O primeiro desses aspectos consiste no papel central que os valores e as normas morais desempenham tanto no governo da vida individual como nas dinâmicas de integração e consenso social. A sociedade grega não dispunha de fortes aparatos coercitivos de tipo político como o Estado e a magistratura, e

⁹⁹ Adkins, Arthur W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960, p.3.

¹⁰⁰ Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid, Síntesis, 2005, p.29. Importante esclarecer, de logo, que tomamos os étimos ‘ética’ e ‘moral’ por, respectivamente, reflexão teórica sobre a conduta e conjunto de crenças, de usos e costumes de uma sociedade. Para aprofundamentos, recomendam-se leituras de Pamela M. Huby. *Greek Ethics*. London/Melbourne/Toronto: Macmillan, 1967; e K. J. Dover. *Greek Popular Morality: in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blackwell, 1974.

¹⁰¹ Gigante, M. *Nomos Basileus*. Napoli, 1956, p.11.

menos ainda de aparatos de condicionamento ideológico e educativo, como uma escola dirigida pelo Estado ou uma Igreja unificada.¹⁰²

Nem sequer existiam textos dotados de um valor normativo universal, como um corpo legislativo unificado ou um livro sagrado que pudesse ser interpretado como uma escritura impositiva, embora a historiografia registre algumas leis esparsas.¹⁰³ Havia uma série de prescrições para o que fazer e o que não fazer em vários contextos, mas essas prescrições nem sempre eram compatíveis entre si e não eram deriváveis de alguns princípios ou ideais básicos, carecendo, portanto, de sistematização.¹⁰⁴

Esta carência era preenchida continuamente pela ação de agentes morais, de alguma forma espontânea, como as dinâmicas de autoformação do corpo social, as correntes de pensamento religioso, as mensagens sapienciais e, mais tarde, o trabalho das escolas filosóficas e o intercâmbio político, os festivais, concursos, exposições e teatro.¹⁰⁵

A espontaneidade social e cultural dos processos de formação e subjetivação moral do homem antigo deixa abertos espaços de incerteza, conflitividade, de eleição e liberdade, desconhecidos em outros sistemas sociais. Precisamente porque suprem esta ausência de regras coercitivas, a moral e a ética antiga assumem um papel central baseado na pressão que exercem dentro do âmbito da política, do governo da vida e da integração social, exigindo um pensamento mais discursivo, mais argumentativamente articulado, mais exposto à refutação.¹⁰⁶

¹⁰² Burkert, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993, p.22.

¹⁰³ Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid, Síntesis, 2005, p.30.

¹⁰⁴ K. J. Dover. *Greek Popular Morality: in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blackwell, 1974, p.66.

¹⁰⁵ Adkins, Arthur W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960, p.8.

¹⁰⁶ Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid, Síntesis, 2005, p.31. Também nesse sentido Havelock, E. A, *Cultura oral e civilização da escrita de Omero a Platão*, Roma-Bari, 1983, p.14. Como também Vernant, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Lisboa: teorema, 1987, p.65.

Apesar da necessidade de normas e valores interiorizados e socialmente compartilhados, nas culturas antigas o sujeito da ação moral, o destinatário do discurso ético, nunca foi o homem em um sentido universal. Sempre fora selecionado a partir de procedimentos de exclusão baseados tanto no engajamento a determinado grupo social, como em importantes aspectos da personalidade individual. O grupo dos bons (*kaloí, agathoi*), como quer que se designe, tem enquanto tal direito ao poder, poder que pode considerar-se como a recompensa que corresponde à virtude.¹⁰⁷

A experiência política do século V redefinirá a linha de exclusões. A cidade se compõe de um grupo mais ou menos homogêneo de iguais, para os quais valem normas e valores comuns de conduta. Mas, além dessa linha, resta a esfera dos súditos, aos quais não se exige outra virtude senão a submissão.¹⁰⁸

Platão tentará racionalizar essas primeiras linhas de exclusão sociais introduzindo outras que permanecem fortemente arraigadas na tradição da ética antiga. Com Platão ficará demonstrado que nem todos os homens podem ser sujeitos da mesma virtude, reconfigurando as relações do poder.¹⁰⁹ É uma posição aristocrática, fundamentada na seleção intelectual e moral, realizada pela filosofia.¹¹⁰

No entanto, nos seus diálogos, a ética experimentou as exigências da universalização da subjetividade moral, do valor e da norma, mas sempre superando a dificuldade de construir um projeto valorativo e equalizador que

¹⁰⁷ Finley, Moses I. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: edições 70, 1983, p.12. Nessa direção, veja-se Vernant. *Entre mito e política*. São Paulo: EDUSP, 2001.

¹⁰⁸ Consoante José Gabriel Trindade Santos, 'A questão consistirá em compreender o tipo de relação que se desenvolve na cidade. Já se viu por que os escravos se acham necessariamente afastados dela. Mas a relação que mantêm com os senhores serve de paradigma, visto implicar uma analogia pelo fato de em ambos os casos haver exercício de poder. A diferença é que, quando o poder é sobre escravos, se fala de dominação, quando sobre homens livres, de governo.' *A cidadania: resumo de leitura*. Archai, 2008, p.2.

¹⁰⁹ Santos, José Gabriel Trindade. *A cidadania: resumo de leitura*. Archai, 2008, p.2.

¹¹⁰ Goldschmidt, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p.34.

contemplasse a todos os homens, que transformasse a cidade e permitisse a integração recíproca de seus membros.¹¹¹

Para se alcançar essa integração recíproca dos cidadãos, Platão concebe o ideal da *eudaimonia*, que se coloca para a ética antiga como a finalidade, a motivação, a satisfação pela conformidade à promessa da ação moral e da boa vida, no coração da discussão aparência/realidade. Estritamente unido ao problema da felicidade está o da virtude, instrumento de conjugação entre *eudaimonia* e moralidade.¹¹²

Uma reflexão histórica e cultural sobre a moral antiga não pode situar sua origem em outro local que não seja a *Ilíada*. Evidentemente, a *Ilíada* representa para nós o início, apesar de supor o conjunto de textos mais antigos que a tradição grega nos legou.¹¹³

Não se trata de um texto intencionalmente problemático: os problemas e a crise parecem emergir da lógica interna do universo poético, como corolário das tensões das suas personagens no seu contexto ambíguo, dramático e polissêmico.

Nessa conjuntura, marcada pela ausência de uma burocracia eficiente, as normas de conduta estão garantidas por meio da representação poética de figuras perfeitas e exemplares, como regras vivas e encarnadas a servirem de inspiração a toda comunidade.¹¹⁴

¹¹¹ Conforme w. Jaeger. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.273.

¹¹² Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid: Síntesis, 2005, p.37. Também se colhe argumentos semelhantes em Detienne, Marcel. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981, p.22 ; e Dodds, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988, p.16. Platão, *República*, livro IV.

¹¹³ Santos, J. G. Trindade. Deuses e Heróis: há uma ética na *Ilíada*?. In: *O teatro da morte, da humilhação e da dor: análise e tradução do canto XXII da Ilíada, de Homero*. João Pessoa, Ed. UFPB, 2007. pp.05-14.

¹¹⁴ Como afirma A. Pinto de Carvalho: 'se Homero não dá conselhos, nem, como Hesíodo, se preocupa com intuítos didáticos, no entanto, na trama de seus poemas, destaca-se, aqui e ali, uma ou outra reflexão que nos permite reconstituir, através da ação heróica, a concepção de um ideal moral.' *Aspectos da Moral Homérica e Hesíodica (kalokagathía – Arete – hybris)*. Revista de História, n.25, 1956, pp.49-57, São Paulo. Registra ainda que 'vamos encontrar duas concepções básicas sobre o valor moral: a *areté* homérica como uma

O herói, na ‘sociedade homérica’, é o líder de uma linhagem que detém a soberania sobre uma comunidade humana e sobre seu território. Essa soberania não está sujeita a nenhum tipo de controle institucional. A legitimação da soberania está na capacidade do herói para levar a cabo seu específico dever social, que é, em primeiro lugar, a defesa da comunidade e, em segundo lugar, o esforço por defender seu próprio status. Disso dependerá o consenso coletivo e o respeito, que são os fundamentos para uma soberania de legitimidade institucional.¹¹⁵

O conjunto de serviços excelentes de que é capaz o herói constitui sua *aretê*, sua virtude. Em Homero, a virtude se desprende essencialmente do combate guerreiro, da capacidade para fazer prevalecer a própria força sobre inimigos e rivais. Em tempo de guerra, a virtude é aproximada da violência.¹¹⁶ Na paz, da astúcia e habilidade.

O reconhecimento social outorgado à virtude, essencial para a sobrevivência e legitimação da condição heróica, toma duas formas correlacionadas: a fama (*kléos*) e a honra (*timê*).

No âmbito da interação social, a perda da fama dará lugar a duas figuras que prejudicam irremediavelmente a condição heróica: a reprovação ou desprezo social e a conseqüente vergonha. Ambas expressam a vulnerabilidade radical do herói em relação ao juízo social, única fonte da sua legitimação. A vergonha confirma a perda de seu particular direito à soberania.¹¹⁷

qualidade de classe, qualidade inata dos indivíduos de certo grupo social ao lado da *aretê* hesiódica considerada como produto de um esforço individual.

¹¹⁵ Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid, Síntesis, 2005, p.43.

¹¹⁶ Adkins, Arthur W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960, p.31.

¹¹⁷ No dizer de Gilda Naécia Maciel de Barros: ‘no arrebol da idade heróica, Hesíodo compõe um poema – os *Erga*- onde, em parêntese à justiça, faz sérias advertências sobre os perigos da *hýbris* e suas conseqüências

Tudo isso colabora para a reflexão sobre a formação da *polis* como estrutura de convivência e colaboração político-militar. Trata-se, todavia, de uma *polis* impossível porque na sociedade homérica não existem estruturas de organização do poder, nem formas de mediação político-legal, nem os pressupostos de uma concepção moral que permita uma colaboração baseada em valores comuns, que exigiria uma forma unificada de poder.¹¹⁸

Nessa sociedade homérica, o *nomos* se resumia e identificava à *physis* do herói e aos imperativos sociais que a própria posição heróica requer enquanto tal. Nesse sentido, todas as ações que se levam a cabo na *Ilíada* seriam consideradas naturais e, por isso, irrepreensíveis.¹¹⁹ Nessa questão da responsabilização, havia uma estreita relação entre os deuses e os homens.

Por outro lado, essa excessiva proximidade, em momentos de conflito e crise, não permitia aos deuses funcionarem como garantia de uma norma superior e válida para as diferentes partes envolvidas. Esse modelo não podia responder às exigências de universalização dos valores através de uma justiça que funcionasse como norma imparcial, liberada da virtude heróica.¹²⁰

Para conseguir este objetivo será necessário elaborar um pensamento em torno da lei, tanto num sentido político-jurídico, como moral: uma lei que garantisse a distribuição eqüitativa dos poderes, que controlasse institucionalmente os conflitos, assinalando razões e erros, e que assegurasse a interiorização de valores comuns e compartilhados.

desastrosas, não só para o indivíduo como para toda comunidade.’ *Sólon de Atenas: a cidadania antiga*. São Paulo: Humanitas, 1999, p.42.

¹¹⁸ Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid: Síntesis, 2005, p.49.

¹¹⁹ Dodds, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988, p.29.

¹²⁰ Para Gilda Naécia Maciel de Barros, ‘o grande obstáculo a uma compreensão genuinamente democrática do ideal de justiça foi a crença que a nobreza sempre demonstrou na superioridade de sua origem, traduzida pela idéia de natureza (*phýsis*). Sob esse aspecto, também Sólon foi incapaz de superar o problema: sua concepção de homem, apesar do espírito mais aberto que a norteara, não disfarça o velho princípio aristocrático que distingue entre *agathoí* e *kakoí*.’ *Sólon de Atenas: a cidadania antiga*. São Paulo: Humanitas, 1999, p. 54.

Estamos realmente no clima espiritual da cidade-estado. O velho heroísmo guerreiro coloca-se agora a serviço da *dóxa* cívica: o soldado presente ao campo de batalha está obedecendo às leis da cidade. O certo é que, a partir de um dado momento, obedecer à lei, aprender a reconhecer-lhe o poder do *éthos*, passa a ser a qualidade mais importante do cidadão.¹²¹

2.2. O início da teoria do direito natural do mais forte

Desenvolvida a partir da gênese da velha vivência que atravessou a moral da sociedade homérica, a moral politizada ainda não se desgarrava do substrato mais profundo da constituição da subjetividade herdada dos textos homéricos: o complexo da virtude.¹²²

Esse complexo é percorrido pelos diversos planos conjugados pela ação. Era então necessário desenvolver a sabedoria política, a técnica eficiente para superar eficazmente os problemas e os conflitos, além do vínculo de colaboração entre os homens, que permitiria a unidade e a persistência da *polis*.¹²³

Reaparecerá então profundamente modificada toda uma gama de elementos que supõem uma continuidade e uma transformação do velho horizonte moral. Justiça (*diké*) e respeito (*aidos*) seriam considerados

¹²¹ Gilda N. M. de Barros. cit., p.56. ‘A par da progressiva assimilação e popularização de valores da aristocracia, o homem sem estirpe encontrou na obediência às leis escritas garantia de direitos, ainda que limitados e um novo ideal de vida. Dessa forma, no seu sentido mais profundo, na sua inspiração mais rica, o ideal de justiça se põe no ambiente espiritual da *polis*.’

¹²² Adkins, Arthur W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960, p.40.

¹²³ Pamela M. Huby. *Greek Ethics*. London/Melbourne/Toronto: Macmillan, 1967, pp.7-11.

condição moral da nova ordem social.¹²⁴ Da mesma forma, a aparência e os resultados continuam sendo mais importantes do que os fatos e as intenções.¹²⁵

Será preciso o desenvolvimento de um aparato ideológico, moral e jurídico, capaz de tornar possível, reconhecível e satisfatório o êxito dos profundos processos que lentamente reestruturaram a sociedade. Para tanto, um primeiro passo fora a promulgação de leis, normas escritas de caráter supostamente impessoal e universal.

Nessa empreitada, é imperioso registrar em breves linhas aquilo que vem sendo considerado o itinerário da teoria do direito natural do mais forte na Grécia, por ser um debate que conservou um valor permanente em grande parte da história do pensamento jurídico, político e moral.¹²⁶

Nesse debate, sobrelevam-se as idéias carreadas por Trasímaco, pois vêm não apenas como crítica à tradicional concepção de justiça, mas principalmente como reproche aos ideais de governança erigidos por Sócrates. São, ainda, uma crítica da cultura.

Todavia, é imprescindível, antes de aprofundar o argumento de Trasímaco, tratar dos seus antecessores, daqueles que prepararam o caminho ao desenvolvimento da teoria do direito natural do mais forte. Seus antecedentes se situam na própria sofística. Pode-se afirmar que se iniciou

¹²⁴ Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 195-200/213-218/274-280.

¹²⁵ Por exemplo: Olof Gigon. *Rationalité et transrationalité chez les sophistes*. Actes Du Congrès de Nice, mai 1987, p.232. Gigon afirma que a prática que está no centro do ensinamento de Protágoras e de Górgias é antes de tudo uma prática política, que é organizada por uma técnica política. Essa técnica tem que ser necessariamente uma técnica da palavra, palavra politicamente eficaz. Na polis, um só privilégio não poderia ser abolido: o dom da palavra convincente e eficaz. Isso implica que não existe, na ética nem na política, constrangimentos prévios, pois tudo é constantemente construído e reconstruído pela palavra.

¹²⁶ Kerferd, *Le mouvement sophistique*, cit. pp. 4-14. E Manzano y Rufino, *Introducción ao movimiento sofístico griego*, cit. pp. 31-43, onde se expõe brevemente essa discussão, analisando a contribuição dos sofistas.

com Górgias, continua com Crítias, aprofunda com Cálicles e culmina com Trasímaco.¹²⁷

Górgias foi um dos grandes sofistas que se concentraram no ensino da retórica, propondo como fim principal a seus discípulos dominar os contrários e interlocutores mediante a palavra, pela construção coerente e acertada de um discurso convincente. Afirmava que era da lei natural que o fraco fosse dominado, regido e guiado pelo mais forte, por aquele que tem o poder.

A figura de Cálicles, no diálogo *Górgias*, serve para mostrar como a linguagem pode ser modificada, alterada, mudando os valores. Ademais, Cálicles tem como propósito de vida triunfar sobre os outros. Trata-se de buscar o poder por si mesmo, sem mais justificativa que impor-se aos demais.¹²⁸

Para Cálicles, a ordem da natureza e a ordem jurídica ou convencional são distintas, irreconciliáveis, e se desenvolvem em esferas que não se tocam. Logicamente, no jogo das forças se imporá o mais forte, ou seja, o mais sábio politicamente. Este ser superior tem que mandar. O domínio se exerce em virtude de uma norma de caráter objetivo, uma espécie de lei natural de cumprimento obrigatório.¹²⁹

No entanto, as leis estabelecidas pelos homens nas sociedades não respeitam esta situação e isso provoca que nas cidades mandem os fracos, e os fortes sejam dominados pela astúcia do que não está ornado pela natureza de poder algum. A maioria impõe um limite à dominação dos mais fortes; trata de

¹²⁷ *La Legge Sovrana: nomos basileus*. Milão: BUR/SAGGI, 2006, pp.8-9, de Massimo Cacciari, Luciano Canfora e outros. Como já dito, pertinente é a ‘Introdução’ do texto *Nomos und Physis*, Damstadt, 1987, de F. Heinemann. Também relevante é o texto *A natureza e a lei: reflexos de uma polêmica em três textos da Grécia Clássica*, Inquérito, Lisboa, pp.77-111. Do Prof. José Gabriel Trindade Santos.

¹²⁸ A Menzel. *Calicles*, México, 1964, pp.32-35.

¹²⁹ Platão, *Górgias* 483 b-e.

convencê-los de que têm que submeter-se ao direito, aos mandamentos legais.¹³⁰

Nesse raciocínio, a proclamação e a defesa da igualdade não são mais que uma jogada astuta dos fracos para mascarar o verdadeiro conteúdo político da democracia: a submissão ao domínio do mais forte. O direito é instrumento de opressão contra os fortes, para que não possam emergir e conseguir impor o domínio, o poder que têm outorgado pela natureza. O homem forte triunfará sobre os fracos. Este ser superior será capaz de quebrar a ordem jurídica opressiva, de restaurar a lei da natureza em todo seu esplendor.

A posição de Cálicles é nítida. Concede a supremacia absoluta à natureza sobre o direito. A lei da natureza é uma norma cósmica, que passa a ser concretizada a cada momento pela ação do mais forte. Por conseguinte, o homem forte que encarna o direito, a justiça e o poder deve estar ornado pela força física, um verbo persuasivo, inteligência e astúcia para governar a cidade.¹³¹

Dentro dessa concepção, o vínculo mais sólido não será o respeito às leis, mas as relações internas que garantem e perpetuam o poder. Enfraquece-se a idéia de que a lei da cidade poderia educar a natureza humana.¹³² Natureza humana entendida, nesse contexto, como portadora de um desejo insaciável de poder, de riqueza e de força: instaurando o conflito entre *physis* e *nomos*.¹³³

Não se trata simplesmente de uma questão de convencionalidade ou necessidade natural. Dado que a natureza é vida, morte, prazer e dor, representa o âmbito da utilidade primária para o indivíduo, bem como o

¹³⁰ Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, pp.75-76.

¹³¹ Platão, *Górgias* 491e-492 a.

¹³² Demócrito, B33. Tucídides, I.

¹³³ Tucídides, II, 32-45.

espaço para sua autêntica liberdade. Diante da natureza, as leis que impõem restrições e sacrifícios cooperativos não representam outra coisa senão vínculos e laços. Tudo isso evidencia uma debilidade na concepção positiva da justiça, em sua identificação com a lei.¹³⁴

A natureza se rege por uma lógica bem distinta daquela imposta pelos vínculos da cultura e da lei. Nesse raciocínio, o que é justo por lei pode ser distinto do que é justo por natureza. A lei tem apenas o propósito de impor limites ao poder dos ‘bons’.

Nesse processo de reivindicação da prevalência da *physis* sobre o *nomos*, será inafastável a análise do poder e de sua relação com a justiça como interesse do mais forte. Essa tarefa, nos diálogos platônicos, será conferida a Trasímaco no primeiro livro da *República*.

2.3. A problemática inserida na *República I*

A argumentação se apresenta rigorosamente articulada: se o justo depende da norma positiva, da lei, e se quem detém a força e o poder promulga a lei na cidade, então a lei está dirigida em qualquer caso à manutenção e consolidação desse poder.¹³⁵

A posição de Trasímaco, porém, não se reduz à afirmação do direito natural do mais forte. Desvela antes de tudo, para além da ideologia da neutralidade da política, da lei e de sua justiça, a inevitável natureza do poder, de qualquer poder e de seu caráter irremediavelmente opressivo. Se *nomos* e

¹³⁴ Kerferd. *Le mouvement sophistique*, cit. p.172.

¹³⁵ Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid: Síntesis, 2005, p.97.

diké não possuem nenhum outro fundamento, então não são mais que prolongamentos, máscaras do poder e da força.¹³⁶

As dificuldades de conciliar a justiça e o poder na figura da norma (*nomos*) obrigarão Platão a retomar a questão dos fundamentos da justiça e dos limites do poder. Estariam tais fundamentos e limites na concepção da *physis*? É possível estabelecer um ponto de convergência entre a lei e a natureza? Como pensar num poder que possa se coadunar com a justiça?¹³⁷

Essas questões estão umbilicalmente ligadas à ideologia da *polis* e de como ela se estrutura e organiza. A realidade política, dita por Trasímaco e repetida por Glauco e Adimanto, mostra a impossibilidade de reformar a cidade. Há portanto que refunda-la. É necessário trabalhar em voltar a fundar a cidade e fazer dela algo verdadeiramente adequado a sua ‘idéia’, algo que realize seu projeto. Isso envolve pensar a cidade.

O *nomos* configurava-se como delimitação do espaço político por excelência. A escrita da lei implicava em sua universalização imediata. Isso não significa que eliminava as diferenças sociais, mas proporcionava um espaço homogêneo no qual cidadãos podem confrontar-se e ser avaliados de forma equânime. O espaço político regido pela lei é neutro e, por essa razão, universal.¹³⁸

Nessa perspectiva, a *eunomia* requer uma consideração intelectual e moral, uma nova concepção de sabedoria, como alternativa ao império dos valores competitivos e agressivos, que já se colocam como ineptos para a boa

¹³⁶ Kerferd. *Le mouvement sophistique*, cit. p.184.

¹³⁷ ‘Introdução’ do texto *Nomos und Physis*, Damstadt, 1987, de F. Heinemann, p11.

¹³⁸ Impende destacar o entendimento de Domingo García Belaúnde, professor de Filosofia do Direito da Pontificia Universidad Católica Del Perú, no texto *Existe um Derecho Natural en La filosofía griega?*, apresentado em 1972 à Sociedad Peruana de Filosofía. Nesse trabalho, o professor não reconhece no diálogo *República* a existência de duas ordens autônomas que justificasse a relação direito natural/direito positivo. Em sentido contrário, tem-se a perspectiva desenvolvida no texto *La Legge Sovrana: nomos basileus*, Milão: BUR/SAGGI, 2006, pp.10-11, de Massimo Cacciari, Luciano Canfora e outros.

governabilidade da *polis*. Comporta uma revolução de ordem moral cujas conseqüências se revelam lentamente.

Este processo atravessou a Grécia dos séculos VI e V, sobretudo Atenas. O fato de a lei ser a mesma para cidadãos que pertencem a estratos sociais distintos traz como conseqüência que os cidadãos se igualem graças a um comum pertencimento à dimensão político-jurídica. A igualdade é uma tentativa de efetivar a participação de todos os cidadãos na administração do poder e na tomada de decisões da *polis*, com vantagens, do ponto de vista histórico, para os oponentes antigos da aristocracia.

Convertida em realidade efetiva por Clístenes, a isonomia invadia cada expressão desta fase da consciência moral grega que se via transformando, gradativamente, em consciência política. A isonomia sanciona e consolida um sentido forte de identidade coletiva, um vínculo privilegiado do cidadão à *polis* e, reciprocamente, da *polis* ao corpo cívico.¹³⁹

Esse programa, todavia, mostra-se particularmente difícil de aplicação, devido à ausência de aparatos institucionais de caráter ideológico e coercitivo, pela falta de uma organização escolar regular e de um corpo separado de magistrados.

Na busca por superar os conflitos de diversas naturezas, a lei será considerada o eixo do projeto educativo na cidade. A lei estará destinada a formar aqueles cidadãos que ela mesma necessita, a convertê-los em iguais. A lei será o paradigma da virtude.¹⁴⁰

De um ponto de vista ético, a justiça da cidade não parece consistir em outra coisa senão na unificação moderada e responsável segundo a lei e as

¹³⁹ Finley, cit. p.90.

¹⁴⁰ Santos, José Gabriel Trindade. *A cidade dos homens. Polis : educação e democracia*. Philosophica 4, Lisboa, 1994, pp. 97. Assim também, Tucídides, II, 32-45.

regras do grupo. Isso é uma forma de manutenção do poder, consentida pelos argumentos de Trasímaco.

Existe, naturalmente, uma forte exigência de interiorizar a justiça do *nomos*, para transformar a *sophrosyne* (autodomínio, sensatez, temperança: uma virtude cooperativa) política em uma norma de comportamento individual, acrescentada a pressão educativa do coletivo. Nessa exigência converge o pensamento ético de Sócrates, que teoriza uma ‘arte de medir’, uma sabedoria prática que permitia eleger de forma equilibrada entre prazeres e dores, ou seja, evitar no comportamento individual tanto a tirania do *thymos* como a do medo (*phobos*).¹⁴¹

Os pontos fortes do raciocínio socrático podem ser resumidos da seguinte maneira: o caráter contratual dos acordos convencionais, das leis, não diminui sua eficácia, porque cada cidadão, pelo fato de viver na *polis*, assume o acordo de respeitar o compromisso feito com as leis¹⁴². Não há virtude sem justiça, e a justiça consiste no respeito à norma positiva decretada por lei.

O princípio dessa discussão assinala-se pela verificação da necessidade de distinguir dois elementos no ambiente do homem: seu ambiente natural e seu ambiente social. É somente depois que a sociedade ‘fechada’ de fato se desmorona que se pode desenvolver uma compreensão teórica sobre a diferença entre natureza e sociedade.¹⁴³

Isso requer uma clara apreensão da distinção entre leis naturais e as leis normativas. Sendo inalteráveis, as leis da natureza não podem ser quebradas nem reforçadas. Tudo isso é muito diferente se nos voltarmos para as leis

¹⁴¹ Romilly, J. de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris, 1971, p.43. Ver a autocrítica do *Fédon*, 69 a-d.

¹⁴² *Críton*, 50c – 51c.

¹⁴³ Popper. *A sociedade aberta e seus inimigos*. 1º Volume. São Paulo: EDUSP, 1974, p.72.

normativas. Seja ou não uma disposição legal ou um mandamento moral, uma lei desse tipo pode ser reforçada pelos homens, sendo também alterável.¹⁴⁴

Essa verificação se acelera quando se observa que as leis são alteradas e feitas por legisladores humanos. Essas experiências podem levar a uma diferenciação consciente entre as leis normativas, baseadas em convenções ou decisões, e as regularidades naturais, que ficam além do poder humano.

Quando se compreende claramente essa diferenciação, pode-se descrever a posição alcançada como um dualismo crítico, ou convencionalismo crítico. No desenvolvimento da filosofia grega, esse dualismo de fatos e normas anuncia-se em termos de oposição entre natureza e convenção.¹⁴⁵

O dualismo crítico apenas assevera que normas e leis normativas podem ser feitas e alteradas pelo homem, e mais especialmente por uma decisão ou convenção no sentido de observá-las ou alterá-las, sendo o homem moralmente responsável por elas, não talvez pelas normas que encontra existentes na sociedade quando começa a refletir sobre elas, mas pelas normas que está capacitado a tolerar desde que verificou poder fazer algo para mudá-las, para aprimorá-las.¹⁴⁶

Dessa forma, todas as decisões morais se relacionam a um ou outro fato, especialmente a alguma fato da vida social, e todos os fatos alteráveis da vida social podem dar origem a muitas decisões diferentes. Isso mostra que as decisões não podem nunca derivar-se desses fatos ou de uma descrição de tais fatos.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Romilly, J. de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris, 1971, p.44.

¹⁴⁵ Conferir Robledo. *La ley en el pensamiento platónico*. In: Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986. México: UNAM, 1987, p.6.

¹⁴⁶ Popper, cit., p.77.

¹⁴⁷ Essa é a preocupação socrática, forçando a discussão para justiça como um bem alheio. *República* 343b.

Nessa visada, a afirmativa de que as normas são feitas pelo homem muitas vezes tem sido mal compreendida. Quase todas as incompreensões podem ser rastreadas a uma incompreensão fundamental, a saber, a crença de que convenção implica arbitrariedade; de que, se somos livres para escolher qualquer sistema de normas que desejamos, então um sistema é precisamente tão bom como qualquer outro.¹⁴⁸

Deve-se, sem dúvida, admitir que a opinião de serem as normas convencionais ou artificiais indica a existência de certo elemento de arbítrio envolvido, isto é, pode haver diferentes sistemas de normas entre as quais não há muito onde escolher. Mas a artificialidade de modo algum implica a plena arbitrariedade. Esse é o substrato do dilema autonomia versus heteronomia.¹⁴⁹

Para entender a posição de Platão, que combina elementos de várias posições, é preciso fazer um exame das três mais importantes dessas posições intermediárias entre o monismo e o dualismo. São elas: o naturalismo biológico, o positivismo jurídico, e o naturalismo psicológico ou espiritual. É interessante notar que cada uma dessas posições tem sido usada para defender opiniões éticas que radicalmente se opõem a cada outra; mais especialmente, para defender a adoração do poder e para defender os direitos dos fracos.¹⁵⁰

O naturalismo biológico é a teoria de que, a despeito do fato de serem arbitrárias as leis morais e as leis dos estados, há algumas eternas e imutáveis leis da natureza das quais podemos derivar tais normas. Tem sido utilizado não somente para defender o igualitarismo, como também para sustentar a doutrina anti-igualitária do domínio dos fortes. Assim, as leis que protegem os

¹⁴⁸ Popper, cit. p.79.

¹⁴⁹ Reeve, C. D. C. *The argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

¹⁵⁰ Popper, cit., p.82.

fracos não são apenas arbitrárias, mas distorções artificiais da verdadeira lei natural, segundo os quais os fortes devem ser livres e os fracos escravos.

Noutra perspectiva, o positivismo jurídico advoga que não há outras normas fora das leis que foram estabelecidas e que têm, pois, existência positiva. As leis existentes são os únicos paradigmas da bondade: o que existe é bom, a força é o direito.

Por fim, o naturalismo psicológico é, de certo modo, uma combinação das duas concepções anteriores. Afirma que podemos deduzir os verdadeiros alvos naturais do homem de sua verdadeira natureza, que é espiritual e social. E podemos, além disso, deduzir de seus fins naturais as normas naturais de vida. Pode, porém, ser combinado com qualquer decisão ética, com uma atitude humanitária, assim como com a adoração da força. De toda sorte, nenhuma dessas teorias consegue retirar de nossas cabeças a responsabilidade moral por nossas decisões. Seja qual for a autoridade que possamos aceitar, nós é que a aceitamos.

As fontes para resolução do conflito ético assentam na teoria da virtude simultaneamente na alma e na cidade. Na *República*, ao articular a cidade com a teoria da virtude, na cidade e no cidadão, Platão supera a oposição *nomos/physis*, impondo a subordinação do político ao ético, com a sua reformulação da ética no espaço da cidade.

Capítulo III. A lógica do poder: análise e interpretação da relação entre a justiça e a sua imagem no Livro I da *República*

3.1. Justiça como interesse do mais forte (338c)

Ao longo do século V, a democracia ateniense vivenciava um crescente processo de perda de confiança na unidade e solidez que o *nomos* deveria estabelecer e engendrar na *polis*. A situação era agravada pela sucessão de questionamentos que se levantavam sobre o real alcance e o grau da atuação política dos cidadãos, do seu entendimento e do interesse por ela suscitado.¹⁵¹

Por outro lado, a disjunção proclamada entre a vontade divina e o *nomos* urbano como consequência do manifesto caráter variável e convencional deste último produziu um efeito traumático: a relação entre a natureza e a lei, *physis* e *nomos*, também será pensada de um modo fortemente antagônico, tanto para prescindir da garantia divina quanto da garantia que supõe uma ordem natural para lei política.¹⁵²

Emerge, dessa forma, a noção de que a lei não tem nada que ver com os deuses nem com a justiça, pois expressa a lógica desnuda do poder. Nessa direção, levantam-se argumentos que visam demonstrar até as últimas consequências a ideologia da lei e da dimensão política, desfazendo a concepção de que representam o lugar de homogeneidade e de superação do conflito social.¹⁵³ As leis determinam a regra da cidadania, regulam a posse da terra e a distribuição da riqueza.

¹⁵¹ Finley, Moses I. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: edições 70, 1983, p.92.

¹⁵² Vernant. *Entre mito e política*. São Paulo: EDUSP, 2001, p.33. Registra também esse processo Dover, K. J. *Greek Popular Morality: in the time of Plato and Aristotle*. Oxford, 1974, pp.288-291.

¹⁵³ Louis Gernet. *Droit et société dans La Grèce ancienne*. Paris, 1964, pp.61-81.

Principia a noção de que a cidade está dividida em dois grupos que se enfrentam num conflito em que não cabe mediação: os pobres e os ricos, os maus e os bons. Não há uma garantia de direitos proporcionalmente iguais para todos os membros da *polis*, não existe possibilidade de um poder compartilhado.¹⁵⁴ Há freqüentes mudanças, golpes, revoluções, guerras, guerra civil.

Tal crise leva Platão muito além da moralidade popular e colocam-no em conflito com visões filosóficas como o convencionalismo relativista e pragmatismo hedonista. A sua alternativa será adequar a concepção política à ética ideal, apresentando uma proposta referente ao objetivo apropriado para uma vida humana e ao caráter apropriado do agente que busca alcançar essa meta.¹⁵⁵

A questão recebe significativo tratamento na análise da posição de Trasímaco no Livro I da *República*. O tópico da discussão é: o que é justiça? Presumivelmente, algumas boas candidatas a uma definição sensata são que a justiça é o que os deuses querem, ou que justiça é pagar suas dívidas, ou que justiça é o que as regras do tribunal dizem.

Trasímaco, porém, não defende nada disso. Sua visão é que não importa como se teoriza sobre a justiça, pois o que chamamos justiça numa sociedade é, de fato, o que os elementos fortes da sociedade lhes impõem.¹⁵⁶ Aparenta, antes de tudo, uma expressão de pragmatismo e ceticismo moral. Ela vê a discussão socrática de justiça como vazia, inútil.

¹⁵⁴ Finley, Moses I. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: edições 70, 1983, p.94. No mesmo sentido está a leitura de Vegetti. *La ética de los antiguos*. Madrid: Síntesis, 2005, p.99.

¹⁵⁵ Moravcsik, Julius. *Platão e Platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo: Loyola, 2006, p.112.

¹⁵⁶ Platão, *República* 338c.

Não importa o que pensamos sobre a justiça em nossos estados de espírito idealistas. No fim, os elementos fortes da sociedade irão nos impor os seus desejos e estes são chamados de justiça. O poder, e não a reflexão filosófica, domina e determina a ação. Para saber o que é considerado justiça numa sociedade, empreenda-se um estudo empírico das relações de poder entre os constituintes, em vez de se dedicar a reflexões éticas.¹⁵⁷

As reflexões de Trasímaco assemelham-se às de Cálicles no *Górgias*. Cálicles afirma que a moralidade convencional é apenas um conjunto de regras imposto a nós por uma maioria de pessoas numa sociedade, pessoas que são fracas e não poderiam sobreviver numa luta pela sobrevivência.¹⁵⁸ As análises oferecidas pelas duas exposições são diferentes, mas o ceticismo moral subjacente é comum a ambas.¹⁵⁹

Platão parece ver tudo isso, pois ele não trata a proposta de Trasímaco como mais uma análise ética da justiça, mesmo que ele o recalcque. Em vez disso, ele tenta extrair de Trasímaco o objetivo que este incorpora. A mesma coisa acontece no *Górgias*. Lá, Cálicles é levado a concordar que a sua finalidade é ser uma pessoa politicamente poderosa. Na *República*, Trasímaco é conduzido à mesma confissão.

Os ideais extraídos de Trasímaco e Cálicles mostram os tipos de ideais que provavelmente seriam abraçados por um cético moral típico. Platão, na sequência, empenha-se em demonstrar o que está errado no ideal defendido por Trasímaco, apontando a urgente necessidade de uma reforma profunda no sistema de gerenciamento da cidade, para que esta possa alcançar a

¹⁵⁷ Kerferd. *Le mouvement sophistique*, cit. p.186. Na mesma perspectiva, conferir L. D. Davis. *The arguments of Thrasymachus in the First Book of Plato's Republic*, *Modern Schoolman*, 47/4, 1970, pp.425-428.

¹⁵⁸ Platão, *Górgias* 483b-e, *República* 358 a 359b.

¹⁵⁹ Essa é a posição de J. R. S. Wilson. *Thrasymachus Theory of Justice*, *Polis*, 3/2, 1980, pp.7-9.

excelência.¹⁶⁰ Se a cidade dos porcos (372d) satisfaz apenas as necessidades corpóreas, a cidade ideal visa a realização dos fins globais da cidade (369c).

Enquanto Cálicles defende um naturalismo imoralista, segundo o qual a natureza quer que uma minoria de fortes prevarique sobre a maioria dos fracos, Trasímaco (que se move, a meu ver, na esteira de Protágoras) segue mais a opção convencionalista. Pode-se bem constatar onde ele afirma que a categoria dos mais fortes é ativa em qualquer forma de regime político, inclusive a democracia: isto significa que, segundo ele, a divisão entre fortes e fracos não é natural, mas contingente, e depende das formas de governo de vez em vez adotadas.

Desta diferença deriva outra, talvez ainda mais importante. Logo, por força do seu naturalismo, Cálicles não está disposto a admitir, como ao contrário está Trasímaco, que os mais fortes, exercendo em sua própria vantagem o poder de que dispõem, se comportem injustamente.

Neste sentido, pode-se dizer que, para Cálicles, a justiça assume conotações opostas conforme os grupos a que é relacionada: para os mais fracos a justiça consistirá em obedecer, para os mais fortes, em comandar. Para Trasímaco, ao invés, o poder é justo enquanto tal. Conseqüentemente, a única sociedade em que não existe injustiça é também a sociedade em que não existe justiça, ou seja, paradoxalmente, uma sociedade em que não exista homem algum que exerça poder sobre o outro.

¹⁶⁰ Lycos, K. *Plato on justice and power*. New York: State University of New York Press, 1987. Na interpretação de Moravcsik, no seu trabalho *Platão e Platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo: Loyola, 2006, p.120, Platão estaria apresentando uma ética ideal e a estrutura geral da *República* poderia ser lida da seguinte maneira: as primeiras seções são ocupadas por interpretações superficiais da moralidade e do ceticismo moral. Nas seções seguintes, extrai-se dos participantes do diálogo o comprometimento com certos ideais superficiais, demonstrando-se que são inadequados. Isso culmina com a proposta de um ideal humano e político adequado, tanto no plano individual como no comunitário, com a divisão natural do trabalho.

Mas é óbvio que Trasímaco está bem longe de sugerir uma hipótese de tal gênero, do momento em que, numa sociedade deste tipo, as possibilidades de perseguir o útil seriam praticamente nulas (enquanto nas sociedades em que vigora a distribuição do poder esta possibilidade é oferecida pelo menos ao grupo que o detém).

Aparecem assim as características gerais do duplice desafio que Platão elegeu, contra Cálicles e contra Trasímaco. A antropologia proposta por Cálicles é num certo sentido especular e contrária àquela platônica, enquanto ele admite a existência de uma justiça ideal e paradigmática e de uma ordem hierárquica, baseada nas relações de poder em que tal justiça se realiza.

Mas na visão de Cálicles a ordem dos valores é exatamente o oposto daquela sustentada por Platão, por isso no cume da escada da felicidade é colocada propriamente a figura que em Platão ocupa bem no último lugar, ou seja, a do tirano. Além disso, Cálicles sacrifica, assim como Trasímaco, a felicidade de uma parte da população em benefício da outra.¹⁶¹

O princípio que Platão deve combater para confutar Trasímaco, ao contrário, é, sobretudo, o nexó por ele instituído entre poder e injustiça e, portanto, entre felicidade e injustiça.¹⁶² É o mesmo princípio feito valer pelas objeções provocantes de Glauco e Adimanto: Glauco, no início do livro II, intervém exatamente para remediar à prematura retirada de Trasímaco (357a).

É uma dupla mudança de perspectiva: Glauco e Adimanto assumem uma posição dialógica, enquanto Sócrates adota uma concepção relacional da

¹⁶¹ *Górgias* 492 a-d.

¹⁶² ‘A especificidade e a novidade da posição platônica consistem em mostrar que a alma, ao tornar-se cada vez mais ordenada, pela ação de sua parte racional, pode ultrapassar os conflitos, as antilogias, a mistura de sensação e pensamento, e atingir a realidade inteligível de modo que esta última determine sua ação e a torne verdadeiramente boa.’ Marcelo Pimenta Marques. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.126.

justiça. Passa-se do combate erístico ao diálogo racional, de uma concepção ideal a outra relacional.

Sócrates, discutindo propriamente a posição do sofista, a um dado momento afirma que também em sua opinião a justiça deve ser algo de útil (339b). A sua tese, argumentada não apenas nos livros II-V, mas também no VIII e no IX (onde afinal se reúnem os frutos da indagação) é que a justiça, como a tese de Trasímaco, é ao mesmo tempo um bem/útil alheio e um bem/útil para si próprio; aliás, que não há verdadeiro modo para perseguir o bem/útil para si próprio se não perseguindo também o bem/útil para os outros.¹⁶³

Então, não é verdade que quem deseja conseguir o próprio útil deva praticar a injustiça (como, ao invés fazem os governantes de Trasímaco, nisto diametralmente contrapostos aos governantes da *kallipolis*), e não é verdade, como ao invés queria Cálicles, que a justiça legitimamente exercida por quem comanda, comporta a submissão e a infelicidade de quem é comandado.¹⁶⁴

Contra Cálicles, mal refreado no *Górgias*, e contra Trasímaco vencido, mas não plenamente convencido pelos argumentos propostos no livro I, o programa declarado da *República* se torna, a partir do fim do livro I e do início do II, simplesmente aquele de mostrar a correlação entre virtude e felicidade; uma correlação ao mesmo tempo universal e necessária, ou seja, válida para todos os homens, independentemente das diferenças naturais admitidas por Cálicles e pela desigual distribuição do poder assinalada por Trasímaco.¹⁶⁵

¹⁶³ Para Sócrates, a falsa aparência de conhecimento do bem produzida pelo sofista constitui um problema efetivo, sobretudo porque aquilo que está em questão é a educação dos jovens para a condução da cidade.

¹⁶⁴ *Górgias* 483 a-c.

¹⁶⁵ *República* 420-421.

Isto está bem demonstrado também pelo longo trecho com o qual se encerra o diálogo, que significativamente encontra o seu epílogo nas palavras “vivemos bem” (*eu prattomen*). Sem querer com isso minimizar o enorme peso político das teorias expostas na *República*, podemos assim conjecturar uma linha de leitura que vê neste diálogo o máximo esforço de Platão para confutar o eudemonismo imoralista presente na ética do seu tempo, que a figura de Cálicles é chamada emblematicamente a representar.¹⁶⁶

Nesse aspecto, o peso e o valor do argumento de Trasímaco no Livro I da *República* talvez possam ser dissecados por aquilo que entendemos como a sua finalidade: negar com todas as forças que a ética determine a política. Essa é a questão fundamental para entender o funcionamento da cidade.¹⁶⁷

Na sua “primeira tese” Trasímaco defende que “o justo não é outra coisa que o útil do mais forte” (338c). Eis como Vegetti resume as argumentações de Trasímaco em defesa desta definição:

De fato (1) justo é o que as leis impõem a observância; (2) mas as leis são promulgadas por quem detém o poder (*to archon*), qualquer que seja a forma constitucional do mesmo poder, tirânica, aristocrática ou democrática; (3) o fim último das leis é aquele de conservar o poder de quem as emana; (4) “forte é quem detenha o poder, singular, grupo ou maioria segundo as várias constituições; (5) portanto, “justo” é para os súditos o obséquio às leis emanadas pelo poder dos fortes, e por isso mesmo “justo” coincide com o interesse destes em manter o seu poder (338d-e).¹⁶⁸

Com Trasímaco, a questão da justiça como interesse do mais forte ganha contornos especiais: se a ética foi abolida, a justiça, sugere o sofista, é injustiça e a injustiça é justiça. Frente à semelhante reversão, se pensaria que

¹⁶⁶ Antonio Gómes Robledo. *La ley en el pensamiento platónico*. In: Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986. México: UNAM, 1987, p.3.

¹⁶⁷ K. Dorter. *Socrates' Refutation of Thrasymachus and Treatment of Virtue*, Philosophy and Rhetoric, 7, 1974, pp.25-46.

¹⁶⁸ Vegetti. *La República. Vol. I. Libro I*. Italia: Bibliopolis, 1998, p. 240.

se propõe um enredo originado na deformação puramente dialética do discurso sofístico, como Cálicles.¹⁶⁹ Trasímaco estaria explorando de forma artificiosa as antilogias, justiça injusta versus injustiça justa. Justiça como dano e injustiça como felicidade.¹⁷⁰

Segundo a interpretação proposta por Vegetti, a primeira tese de Trasímaco “combina de modo original e rigoroso duas diferentes posições, ambas difundidas no pensamento ético-político do século V: o positivismo jurídico (*Rechtspositivismus*)...e o desmascaramento da natureza do poder (*Machtpositivismus*)”¹⁷¹. Em outras palavras, o mérito desta tese seria de tornar absoluta a natureza do poder, que deve ser considerado desligado de todo compromisso com o binômio justiça-injustiça por ser a ele conceitualmente anterior.

Vejamos, portanto, como Trasímaco argumenta a sua posição:

Toda forma de poder, portanto, fixa as leis em função do seu próprio útil: a democracia as fará democráticas, a tirania as fará tirânicas, e semelhantemente as outras formas. E uma vez fixadas, as leis sancionam que justo para os súditos é aquilo que é útil aos detentores do poder e consideram os transgressores como culpados de ilegalidade e injustiça. É isto, portanto, excelente amigo, o que eu sustento de ser o justo no mesmo modo em todas as cidades – o útil do poder constituído. Mas é logo isto que é forte, pelo que segue para quem raciocine corretamente que justo é sempre o mesmo: o útil do mais forte. (338e-339a).

Para Vegetti, da afirmação de Trasímaco, segundo a qual a lei estabelece aquilo que é justo, derivaria a consequência de que “na origem da lei, isto é ao nível do poder, o problema da justiça não se põe”¹⁷². Não se deve

¹⁶⁹ *Górgias* 482e.

¹⁷⁰ ‘Do ponto de vista estrito da experiência humana e do discurso-opinião que lhe é co-extensivo, as coisas tais como elas nos aparecem são efetivamente contraditórias, e a antilogia é sua expressão discursiva máxima. Para que os discursos humanos sejam uma via de acesso aos bens humanos e ao bem em si que os ultrapassa, é necessário que o discurso falso seja possível.’ Marcelo Pimenta Marques. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.131.

¹⁷¹ Vegetti, *La Republica. Vol. I. Libro I*. Italia: Bibliopolis, 1998, p.241.

¹⁷² Vegetti, cit., p.254.

esquecer que a tese de Trasímaco não é uma teoria do poder ou da lei, mas uma teoria sobre a justiça.

De fato, esta tese, tomada no seu conjunto, não diz simplesmente que a justiça consiste na obediência às leis (como pensa Vegetti). Ela diz, em primeiro lugar, que a justiça é o útil do mais forte, enquanto a obediência às leis procede como sua consequência: esta obediência é justa logo porque ela impõe aos mais fracos, de acordo com as intenções de quem tem o poder de emaná-la, a realização do útil dos mais fortes.

Em outras palavras, Trasímaco não quer dizer que a lei (portanto o poder que a promulga) determina a natureza do justo e do injusto, mas diz que a lei se encarrega de tornar conhecido o princípio (que pode ser válido independentemente de qualquer lei e de qualquer poder) segundo o qual o justo é o útil de quem manda. Porém, obviamente, não se limita a isso.

Além de tornar conhecido o que é justo e injusto, a lei exerce uma função coercitiva, obrigando aqueles que são mandados a realizar a “justiça” que ela revelou a eles, ou seja, o útil dos governantes. A prova disso é o fato de que Trasímaco nomeia explicitamente a função sancionadora da lei (e naturalmente do poder do qual ela deriva), ou seja, a sua faculdade de impor punições.

E é logo esta dúplice função prática, isto é, aquela de dar a conhecer a natureza da justiça e aquela de cominar as sanções aos transgressores, a função que lhe compete; não certamente o papel teórico de determinar o que seja a justiça, porque não há teoria.¹⁷³

¹⁷³ K. Dorter. *Socrates' Refutation of Thrasymachus and Treatment of Virtue*, Philosophy and Rethoric, 7, 1974, pp.30-32.

Esta interpretação está confirmada, a meu ver, pela própria estrutura do trecho que citamos acima. Nesta passagem, tanto o poder quanto a existência de sociedades divididas entre grupos que detêm o poder e grupos que o suportam, são considerados como um dado de fato.¹⁷⁴

Quando se aplica a estas sociedades e à divisão do poder que está em vigor, a definição de justiça como o útil do mais forte, se obtém o efeito de compreender, à luz daquela definição, quem, *de fato* pratica a justiça e quem não: pois é óbvio que quem tem o poder de obrigar os outros a realizar o seu próprio útil (ou seja, a ser justos) o faz com certeza.

O poder, em outras palavras, é ativo, no raciocínio de Trasímaco, somente para revelar, na base da sua distribuição *de fato*, quem são os justos e os injustos em qualquer sociedade em que esteja em vigor tal distribuição; não certamente em determinar o que seja a justiça enquanto tal.

Esta conclusão está confirmada também pela análise da definição de Trasímaco enquanto tal. Se a sua posição fosse atribuída ao *Rechtspositivismus*, deveríamos dizer que ele não fornece nenhuma definição da justiça, por isso a justiça, em linha teórica, poderia ser qualquer coisa que agrade aos governantes se assim a definirem.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Conforme análise do professor Anastácio Borges de Araújo, ‘Assim o termo ‘mais forte’ entra numa rota própria de ambigüidades que pode ser compreendido tanto pelo sentido corpóreo de “mais forte”, passando pelo sentido político de “mais poderoso” até o sentido de “melhor”, funcionando neste último caso como a idéia de superioridade. Podemos antecipar que no desenvolver do diálogo ambos, Trasímaco e Sócrates, tentarão afastar-se do sentido mais palpável do termo ‘mais forte’□, qual seja o de força corporal. Trasímaco seguirá o sentido de “mais poderoso” ainda que o poder possua também a força. Sócrates buscará aproximá-lo do sentido de “melhor”, pois como iremos sugerir ao final, sua investigação será constantemente “iluminada” pelo bem de todos que compõem o homem e a cidade.’. *Os sentidos do ‘mais forte’ na República de Platão*. Apresentado no Simpósio da SBP, em Uberlândia, agosto de 2009, p.2.

¹⁷⁵ Nessa definição, será o que lhes parecer mais conveniente. ‘E é justamente porque as coisas não podem não aparecer, deste ou daquele modo, aos seres humanos, que as aparências merecem ser examinadas. O que significa que as aparências devem ser conhecidas, na medida do possível, em sua inteligibilidade relativa. É, portanto, o exame das diferentes aparências do filósofo que leva ao exame do sofista e, em seguida, ao exame do próprio aparecer enquanto imagem.’ Marcelo Pimenta Marques. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.50.

Na realidade não parece propriamente este o modo em que a sua tese deve ser interpretada. Ela se inscreve num contexto dialógico em que são examinadas, uma depois da outra, algumas definições da justiça (como, por exemplo, aquela proposta por Céfalos e Polemarco, segundo a qual a justiça seria fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos): definições que têm a tarefa de enunciar qual é concretamente o conteúdo normativo desta virtude.

Ou, pelo menos, de trazer aparências de virtude que sejam suficientes para governar a cidade. Por mais grave e séria que seja a questão do falso do ponto de vista ético e político, Platão não quer absolutamente calar o sofista. Reduzir o sofista ao silêncio implicaria não ter mais obstáculo, não ter mais um problema a partir do qual constituir um discurso filosófico.

Conforme a leitura apresentada por Vegetti, a definição proposta por Trasímaco, ao contrário, esvaziaria a justiça de qualquer conteúdo real, limitando-se a dizer que este conteúdo é estabelecido de vez em vez pelo poder e pela lei.¹⁷⁶

Mas não é claramente isto o que Trasímaco tem em mente. Na definição por ele proposta, a palavra “útil” não tem uma função de um indicador neutro e relativo, que encontra o seu possível preenchimento somente em função da vontade, do arbítrio ou da opinião de quem detém o poder. A prova disso é o fato de que Trasímaco recusa, no decorrer da discussão com Sócrates, o socorro que gostaria de dar-lhe Clitofonte, segundo o qual o governante poderia contentar-se daquilo que ele julga útil, mesmo se errasse (340b).¹⁷⁷

¹⁷⁶ Vegetti, *La Republica. Vol. I. Libro I*. Italia: Bibliopolis, 1998, p.246.

¹⁷⁷ Aqui se confundem, ainda que parcialmente, o filósofo e o sofista, pois ‘o filósofo também assume diversas aparências aos olhos dos muitos, mas com a diferença de que não pretende, deste modo, enganar ou manipular os outros. A diversidade de seus ‘apareceres’ é posta a serviço de um valor, a verdade, a serviço de fazer aparecer dialeticamente o ser e o não-ser das coisas, no e pelo discurso, e de um modo bem determinado.’ Marcelo Pimenta Marques. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.53.

Trasímaco, ao contrário, pensa que o governante, enquanto é verdadeiro governante e por todo o tempo que o é, não comete erros, exatamente como não cometem erros o médico enquanto é médico e o perito de cálculos enquanto é perito de cálculos (340d-e).

Isto, além do mais, é confirmado pela sucessiva comparação com o pastoreio (340d-e): assim como o pastor tira proveito do seu rebanho para ter vantagens e bem-estar de carácter material, os governantes (mais fortes) tiram vantagem dos governados (mais fracos) exatamente com a mesma finalidade. Isto significa que a definição da justiça como “útil do mais forte” não quer sugerir que os mais fortes estabelecerão de vez em vez, com pleno arbítrio, o que sejam o útil e a justiça.¹⁷⁸

Quer dizer, ao contrário, que em base do princípio segundo o qual a justiça consiste em realizar o bem-estar de quem governa, cada governo fará com que os subalternos realizem propriamente este bem-estar, enquanto as diferenças dependerão somente da forma de regime em vigor.

Por exemplo, se o governo é tirânico, os subalternos terão a tarefa de procurar o bem-estar de um só, se os governantes são mais de um terão, ao invés, a tarefa de procurar o bem-estar de mais pessoas, distribuindo-o conforme o número de quem governa.

Em outras palavras, se na definição que Trasímaco dá da justiça há um aspecto positivo e não natural, então este aspecto não interessa a uma suposta indeterminação do útil (sobre isso para Trasímaco, como para Protágoras, não há muito a discutir, pois geralmente é o mesmo para todos), mas diz respeito à

¹⁷⁸ Convencendo os mais fracos de que obedecer à lei representa o que é bom, confirma a tese socrática de que quem elege coisas más pensa que são boas. Marcelo Boeri. *Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de La Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007, p.44.

real indeterminação da distribuição do poder, ou seja as diversas formas de regime em vigor.

E se o útil não é positivo, não é nem mesmo a justiça que está incumbida a realizá-lo. Portanto, não são nem o poder nem a lei a estabelecer o que é a justiça, uma vez que a natureza da justiça está esclarecida a priori pela definição: ela consiste em geral e sempre (cfr. 339a) no fato que os governados (mais fracos) realizem o útil (entendido naturalisticamente como o bem-estar) de quem governa (mais fortes). As relações que os homens desenvolvem na cidade são relações de oposição e de reciprocidade. É sobre a base destes encontros que se apresentam as oposições dos discursos.¹⁷⁹

Se bem que a natureza específica desta “justiça”, mesmo convergindo sempre na definição geral “útil do mais forte”, será diferente conforme as diferenças que estão presentes entre um regime e o outro.¹⁸⁰

Isto é o modo mais simples e mais natural de entender a tese de Trasímaco, tomada no seu conjunto a partir da primeira formulação em 338c até às ulteriores explicações em 338c - 339a. Portanto, não me parece que exista um motivo real, considerando também a simples interpretação destas passagens, para preferir a explicação proposta por Vegetti.

Mas a diferença se torna absolutamente decisiva quando se constata que esta explicação é incompatível, como Vegetti facilmente demonstra¹⁸¹, com os ulteriores esclarecimentos que Trasímaco fornece em seguida (quando expõe a sua suposta segunda tese, 343b-c), enquanto a outra não é. Estes dois

¹⁷⁹ Marcelo Pimenta Marques. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.79.

¹⁸⁰ ‘A força física se liga noutro nível ao vigor da palavra, contra a força de muitos a palavra pode vencer, um discurso eloquente é uma alternativa à força violenta. Porém, a persuasão exige a contrapartida do outro, a escuta alheia, a abertura daquele (outro) que se deixa convencer, sem isso não há persuasão, diálogo, nem mesmo possibilidade de convencimento. A única alternativa que o homem possui frente à força bruta é a palavra persuasiva.’ *Os sentidos do ‘mais forte’ na República de Platão*. Apresentado no Simpósio da SBP, em Uberlândia, agosto de 2009, p.4.

¹⁸¹ Vegetti, *La Republica. Vol. I. Libro I*. Italia: Bibliopolis, 1998, p.248.

elementos, tomados em conjunto, fazem pender a balança de modo decisivo contra a hipótese que Platão ponha na boca de Trasímaco duas teses contrastantes.¹⁸²

3.2. Justiça como um bem alheio (343b)

O debate se desloca ao plano que não é outro senão aquele onde os indivíduos tratam com um bem estranho e de todo alheio a cada um, já que se manifesta nos atos que fazem o conveniente para o mais forte e o que governa, ao ponto que somente por este ato vinculante de obediência recebem um dano, que não é um dano genérico, mas um dano para o que obedece e está submetido.¹⁸³

Inclusive, a mesma injustiça não resulta simplesmente sua antagonista ou contrário, mas tem que remeter o domínio a outro ato similar, vinculante, imposto aos genuinamente justos, de maneira tal que só quando são mandados fazem o conveniente para o mais forte. E tudo isso se confirma com uma singular reversão da reciprocidade que se consuma quando os dominados se submetem aos atos vinculantes do mais forte e servindo-o asseguram sua felicidade e não a própria.¹⁸⁴

¹⁸² Salvador Rufino e Joaquín Meabe, em *‘Justicia, Derecho y Fuerza’*, Madrid, Tecnos, 2001, p.90. O bem alheio mostra que o interesse do mais forte não é somente o dele. Além disso, o bem alheio também se aplica ao mais forte. É a estas objeções que Trasímaco responde com a explicação sobre a superioridade da injustiça.

¹⁸³ ‘Trasímaco acredita que entre os homens sempre haverá conveniências diferentes e não convergentes, assim a forma que os “mais fortes” encontraram de realizar seus interesses foi estabelecendo nas leis, aquilo que é chamado “justo”, regras que contribuíssem para realizar os seus interesses velados e injustos, pois visam o próprio bem. Justiça e injustiça são versos da mesma realidade e numa cidade sempre haverá aqueles que conseguem realizar seus interesses, os poderosos, e aqueles que viabilizam o bem dos poderosos, o bem alheio.’ *Os sentidos do ‘mais forte’ na República de Platão*. Apresentado no Simpósio da SBP, em Uberlândia, agosto de 2009, p.10.

¹⁸⁴ É o caso, por exemplo, do Patrimonialismo.

O que Vegetti chama de segunda tese de Trasímaco é exposta como réplica a uma das tentativas postas em ato por Sócrates para confutar a primeira. Sócrates tinha afirmado, servindo-se, como de costume, de certo número de exemplos (a hípica, a medicina, a navegação), que normalmente aquele que detém um papel diretivo finaliza a sua ação para o bem dos subalternos e não em favor de si mesmo (o médico faz o bem dos pacientes, não o seu, o comandante do navio o dos marinheiros, etc.).

A resposta de Trasímaco é decididamente, e talvez também justamente, sarcástica. Se Sócrates acredita que pastores e boiadeiros procuram o bem do rebanho ou dos bois, na verdade se demonstra infantil (até mesmo de merecer, como tinha observado Trasímaco logo antes, a assistência de uma ama de leite). Pastores e boiadeiros cuidam de rebanhos e manadas exclusivamente para seus próprios interesses, e o mesmo vale, segundo Trasímaco, para “aqueles que detêm o poder nas cidades”. Não se deve acreditar “que eles, noite e dia, procurem algo a mais que não seja exatamente aquilo do qual possam levar vantagem”.¹⁸⁵

Em seguida encontramos a nova definição. Sócrates ignora:

serem a justiça e o justo um bem alheio – que na realidade consiste na vantagem do mais forte e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo; enquanto a injustiça é o contrário, e é quem manda nos verdadeiramente ingênuos e justos; e os súditos fazem o que é vantajoso para o mais forte e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos¹⁸⁶.

A segunda tese, inversamente, tornaria completamente vazia a eficácia teórica desta posição, enquanto traria em jogo a avaliação moral do poder, declarando explicitamente que o bem próprio dos poderosos é o exercício da

¹⁸⁵ ‘A cidade, na visão de Trasímaco, resulta de um agenciamento dissimulado para fazer convergir o justo, o bem do outro, com o injusto, o bem de si mesmo.’ *Os sentidos do ‘mais forte’ na República de Platão*. Apresentado no Simpósio da SBP, em Uberlândia, agosto de 2009, p.10.

¹⁸⁶ 343c.

injustiça. Deste modo, a posição de Trasímaco se tornaria muito menos original, enquanto se aproximaria das correntes do pensamento político muito difundidas no século V.

O espaço do poder, que aparece completamente vazio na primeira tese de Trasímaco (pois é verdade que o mesmo Trasímaco, como melhor veremos dentro em pouco, considera esta tese compatível com qualquer forma de governo), na segunda seria preenchido por uma concepção de caráter tirânico, pelo domínio da *pleonexia*, motivos todos já amplamente atestados por Tucídides na prática política “e representados nos diálogos pelo personagem Cálicles”¹⁸⁷.

À luz de tudo isto, Vegetti se pergunta por que “Platão tenha atribuído ao seu personagem duas posições tão diferentes”¹⁸⁸. A resposta é que, segundo Platão, a primeira tese de Trasímaco, apesar do seu rigor teórico, de certo modo, era o prelúdio à segunda, no sentido de que é propriamente a neutralização do espaço político em nome do puro poder que conduz à sua ocupação por parte do mais forte.

O resultado vai ser sempre algo alheio, estranho aos indivíduos: um bem estranho que se descobre no conflito e que, em todo caso, expressa e resume esse conflito. Todavia, não é a solução proposta que Sócrates estima insatisfatória, o que importa no ato reversivo do sofista, mas a reformulação crítica que contribui a enterrar a idéia restitutiva já impossível de assumir, diante da desigual ordem de negócios, contratos e relações entre os cidadãos fundados no requerimento recíproco, mas não equivalente.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Vegetti, p. 254.

¹⁸⁸ Vegetti, p. 252.

¹⁸⁹ Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em ‘*Justicia, Derecho y Fuerza*’, Madrid, Tecnos, 2001, p.93.

A complexidade do assunto nos leva em verdade para outro terreno, que constitui uma importante chamada de atenção que não se vincula de modo genérico à tópica ocasional, na qual se enreda Polemarco com Sócrates, mas ao único aspecto conflitivo dessa mesma tópica que se relaciona com o amigo bom e o inimigo mau.

Em nenhum momento vemos Trasímaco intervir nesta seção e tampouco vamos vê-lo introduzir um tema que, em princípio e para uma leitura superficial, impressiona como algo muito afinado com sua concepção reversiva da justiça.

Em todo caso, os estudiosos que associam Trasímaco com o maquiavelismo e com a filosofia do poder ou da razão de estado teriam que se perguntar por que o sofista não vincula seus argumentos com este conflito básico amigo-inimigo que se insinua como um tema que encaixaria com perfeição na sua trama teórica.¹⁹⁰

Isso mostra a peculiar topografia temática da tradicional concepção da justiça que não consegue redimir-se dentro do limite retributivo. A unilateralidade que campeia não chega a modificar-se, nem se tem em conta a relação da manipulação normativa da lei em benefício do mais forte com a situação em que se privilegia a posição do amigo ou do inimigo.¹⁹¹

Trasímaco se enfada pela falta de equivalência que observa na fórmula de Simonides entre ‘a retribuição adequada’ e ‘o devido’, tal como a utiliza Sócrates na sua argumentação. Tampouco parece satisfeito com o colocar o fundamento de tal equivalência as idéias de utilidade, vantagem e conveniente como oposto à justiça. Disso se segue que a retribuição adequada, enquanto

¹⁹⁰ Romilly, J. de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris, 1971, p. 56.

¹⁹¹ G. J. Bortol., *Thrasymachus and Pleonexia*, *Mnemosyne*, 39/3, 1986, pp.274-278.

chave e base para assimilação significativa, serve para individualizar casos e para qualificar ou considerar tanto o homem bom como o homem justo.

O que nos adverte o sofista é que, num contexto mais amplo, a noção envolvida na idéia do útil pode ser recuperada com eficácia na condição de que dita noção se torne funcional e dependente de base argumentativa, significativa e ideológica, na qual a questão não se enclausure numa simples controvérsia verbal.¹⁹²

O resultado ideológico inerente à terminologia de Trasímaco mostra uma espécie de conservadorismo ou, se preferir, uma forma de tradicionalismo estatutário e de conformismo cidadão objetivo, derivado de um patrimônio comum a todos os membros da cidade.

De outra parte, parece que esse contexto de conformismo é característico de quase toda a sofística, da mesma forma que a limitação do uso do discurso, que seria privativo dos que podem falar e podem ser escutados, no sentido de que dispõem de poder material para falar, poder que provém da posição sobressalente, venerável e quase sagrada que ocupam na cidade.¹⁹³

Alguns críticos assinalam a objetividade e o realismo do sofista, que põe o acento na responsabilidade dos governantes pelas calamidades cidadãs,

¹⁹² Platão, *República* 336b-d. Alguns autores abordam a questão a partir do que chama fragmentos de Trasímaco. Nessa linha, consideram como provavelmente originais oito, cujo mais importante seria o nomeado 'sobre a constituição', que conteria uma prevenção a respeito do uso do discurso. Nesse texto, supostamente de autoria de Trasímaco, encontram-se recomendações sobre a oportunidade de falar em público e o bom regimento da cidade. A situação é o que para o sofista gera a oportunidade de falar ou calar. Somente quando o desacordo dá lugar ao conflito, apresenta-se a oportunidade de falar, sempre ouvindo os mais experimentados e sábios. o discurso estaria vinculado a uma noção de ter sob controle, sob tutela, com sentido objetivo, desprovido de qualquer conotação ética. Por outro lado, expressa o regimento e a direção do que manda, assim como sua manifestação material de direção imposta, o qual o associa diretamente com a idéia de poder que logo resultará central no debate da justiça. Esse é o pensamento, por exemplo, de Salvador Rufino e Joaquin Meabe, cit., 100-104. Como também de A. M. Bellido. *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Madrid: gredos, 1996.

¹⁹³ Marcel Detienne. *Os mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p.54-55. Ver também Kerferd, em *Le Mouvement sophistique*. Paris: Vrin, 1999, p.82.

com independência da ação dos deuses ou da natureza. Esse realismo, sem embargo, é produto de uma descrição sensualista e se origina em uma marcada sobrevalorização da experiência que uniformiza o dispositivo da cidadania em duas ordens: a dos que governam e a dos que são governados. Essas ordens trazem uma decisiva chave valorativa que coloca em evidência o traço conservador de seu pensamento, no qual a sobre-estimação do poder não é senão o resultado irreversível que, de certa maneira, obrigará a suportar as calamidades ainda que sejam somente produto dos governantes.¹⁹⁴

Resulta, então, que o mando, o poder estabelecido e sua variedade de modalidades e formas de exercício, constata-se de uma maneira irrecusável, na presença da extensão funcional de sua representação material, observáveis nos atos de mandos ou em suas respectivas titulações pessoais.¹⁹⁵

3.3. Contradições aparentes

A posição sustentada pelo sofista Trasímaco no livro I da *República* é justamente considerada pelos estudiosos muito complexa e de difícil interpretação. Contudo, deixando de lado a questão de entender se as opiniões expostas pelo personagem Trasímaco têm ou não algo relacionado ao Trasímaco histórico, o dilema mais grave diz respeito à congruência ou não das duas teses que ele parece apresentar no decorrer do diálogo.

E é logo este o problema que aqui pretendemos discutir: contra a interpretação proposta por Mario Vegetti, segundo o qual “conjeturar uma

¹⁹⁴ Lycos, K. *Plato on justice and power*. New York: State University of New York Press, 1987, p.78. Igualmente Kraut, R. *Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p.91. Reeve, C. D. C. *The argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p.55. Antonio Gómez Robledo. *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p.14.

¹⁹⁵ White, N. P. *Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p.33.

coerência entre as duas principais teses sustentadas por Trasímaco no diálogo” constitui “um subtil equívoco” ¹⁹⁶, a nossa intenção será de mostrar que na realidade não existem duas teses distintas de Trasímaco, mas uma única tese, e aquela que para alguns parece ser uma segunda tese, não é mais que um esclarecimento e uma ulterior explicação da primeira, totalmente congruente e coerente com ela.¹⁹⁷

No parecer de quem escreve, como foi dito, esta reconstrução da posição de Trasímaco exposta por Platão no livro I da *República* não é convincente. Em primeiro lugar é preciso perguntar-se: quais são os motivos para afirmar que Platão quisesse atribuir a Trasímaco duas teses, e não apenas uma (mesmo exposta e argumentada por etapas)?

Se ficarmos na letra do texto, de fato, é mais que evidente o fato de que Platão queria apresentar a segunda tese não como um ponto de vista independente, mas como uma ulterior explicitação da primeira. Na passagem em que Trasímaco expõe a assim chamada segunda tese, que citamos acima, ela está estritamente ligada à primeira, sem solução de continuidade e no interior da mesma frase:

a justiça e o justo são, na realidade, um bem alheio (segunda tese) – o útil de quem é mais forte e de quem tem poder – inversamente, porém, um dano inerente a quem obedece e está em condição de servidão; ao contrário, a injustiça manda sobre a verdadeira ingenuidade dos justos, etc.

Sendo assim, portanto, é totalmente evidente o que Trasímaco tem em mente. Para combater as objeções de Sócrates – e particularmente aquela pela qual quem exerce um cargo diretivo faz o bem dos subalternos – Trasímaco explica o que queria dizer afirmando que a justiça é o útil do mais forte: queria

¹⁹⁶ Trasímaco, in M. Vegetti (cur.), *La Repubblica*, vol. I, Napoli 1998, p. 234.

¹⁹⁷ Esse é o entendimento de Franco Trabattoni, em ‘*Quantas Teses sustenta Trasímaco no livro I da República?*’, apresentado no Simpósio da SBP, em Uberlândia, agosto de 2009, p.2.

dizer que quem pratica a justiça é sempre o mais fraco, pois faz o bem alheio (ou seja, o bem de quem é mais forte), enquanto quem é mais forte, uma vez que faz o bem próprio e não o bem alheio, deve corretamente ser considerado injusto. Então, se tomarmos o texto por aquilo que simplesmente diz, não há de modo algum duas teses de Trasímaco, mas apenas uma.

Para sustentar a hipótese de que as teses de Trasímaco sejam efetivamente duas, haveria a incompatibilidade, ou até mesmo a contradição, no plano teórico. Vegetti, de fato, sustenta que a segunda tese é feita derivar da primeira “somente mediante uma falácia retórica” ¹⁹⁸, enquanto não apenas ela não é absolutamente contida na primeira, mas até mesmo a contradiz.

Antes de entrar no mérito dos argumentos que Vegetti utiliza para demonstrar o seu ponto de vista, observamos preliminarmente que este modo de proceder aparece já por si mesmo bastante arriscado no plano metódico e hermenêutico.

Se o texto de Platão, como vimos, apresenta de modo inequívoco a segunda tese como uma ulterior explicitação da primeira (que se acrescenta às explicações fornecidas inicialmente por Trasímaco em 338d-e), a tarefa do intérprete deveria ser aquela de seguir docilmente as intenções do autor, e tentar reconstruir a tese de Trasímaco (visto que existe claramente apenas uma) procurando combinar de modo orgânico todos os dados a disposição: primeira tese e sua explicação (338c-e), outra explicação desta mesma tese (343b-d).

Pensar, ao invés, que uma suposta incompatibilidade abstrata e teórica seja motivo suficiente para afirmar que Platão quisesse atribuir a Trasímaco duas teses diferentes, quando o texto demonstra claramente o contrário, é uma

¹⁹⁸ Vegetti, p. 251.

maneira de proceder que viola os mais elementares princípios da interpretação.

Vejamos com quais argumentos Vegetti demonstra esta incompatibilidade e procuremos entender se são válidos. Como vimos, segundo Vegetti, a passagem da primeira à segunda tese é realizada mediante uma “falácia retórica”, que ele explica como segue:

se a justiça diz respeito aos súditos porque consiste no obséquio às leis, por um simples dispositivo polar a injustiça caberá a quem promulga as leis, isto é aos fortes e aos poderosos.¹⁹⁹

Contrariamente, Vegetti observa:

mas não é assim: segundo *Ta* [a primeira tese de Trasímaco], a dupla justo/injusto diz respeito somente aos súditos em relação às leis, que são justas se as respeitam, injustas em caso contrário. Na origem da lei, isto é, no nível do poder, o problema da justiça não se põe... À luz de *Ta*, portanto, não tem sentido atribuir a injustiça aos detentores do poder de emanar as leis. Segundo o seu positivismo jurídico, este último resulta eticamente neutro no momento da emanção da lei.²⁰⁰

Há um ponto sobre o qual a análise de Vegetti parece-nos incontrastável. Nem a primeira tese de Trasímaco, tampouco a explicação que logo segue implicam necessariamente o particular tipo de preenchimento ao qual Trasímaco dará vida com aquela que Vegetti chama de segunda tese. O que, de outro lado, é óbvio: se Trasímaco sentiu a necessidade de acrescentar num segundo momento outras explicações é logo porque elas não podiam ser deduzidas do que foi dito anteriormente (como demonstra o fato que Sócrates havia contestado a sua tese sem ter presente este quadro mais amplo).

¹⁹⁹ Vegetti, p. 252.

²⁰⁰ Vegetti, p. 253.

Mas o problema é entender se este preenchimento, que certamente não é implícito, é também impossível. Vejamos, portanto, como Trasímaco argumenta a sua posição:

Toda forma de poder, portanto, fixa as leis em função do seu próprio útil: a democracia as fará democráticas, a tirania as fará tirânicas, e semelhantemente as outras formas. E uma vez fixadas, as leis sancionam que justo para os súditos é aquilo que é útil aos detentores do poder e consideram os transgressores como culpados de ilegalidade e injustiça. É isto, portanto, excelente amigo, o que eu sustento de ser o justo no mesmo modo em todas as cidades – o útil do poder constituído. Mas é logo isto que é forte, pelo que segue para quem raciocine corretamente que justo é sempre o mesmo: o útil do mais forte. (338e-339a).

Então vejamos, agora, em que modo a suposta segunda tese se demonstra compatível com a primeira, se reinterpretada da maneira que tenho proposto. O cerne da tese de Trasímaco, assim como pelas explicações acrescentadas em seguida, é que a justiça é o útil do mais forte (338c, 343c). Uma vez estabelecido isto, o primeiro elemento novo que aparece na segunda passagem é o princípio segundo o qual a justiça é um “bem alheio” (*allotrion agathón*).²⁰¹

À primeira vista, a compatibilidade destas duas definições parece problemática, porque enquanto a primeira enuncia um princípio aparentemente egoístico, a segunda enuncia um princípio aparentemente altruístico. Mas trata-se de uma dificuldade facilmente superável. Para entender em que modo, cabe sublinhar a centralidade da noção de útil.

Dado o caráter comum eudemonístico da ética antiga, na qual convergiam tanto os Sofistas quanto os próprios Sócrates e Platão, é natural e legítimo que cada um procure ou não possa ignorar o seu próprio útil. Todavia, amplas franjas do pensamento político do século V pensavam que a

²⁰¹ Se alguém leva a cabo uma ação é porque acredita que tal ação tem como consequência algo bom ou benéfico para si mesmo.

prática da justiça fosse desvantajosa, enquanto o útil seria alcançável mais com a injustiça (tudo isso se pode verificar, obviamente, nas intervenções provocantes de Gláucon e Adimanto no início do segundo livro da *República*).

Uma vez que esta é também a opinião declarada de Trasímaco (343d-344a), eis portanto o significado da sua tese. Se justo é quem procura uma vantagem para os outros, injusto é quem procura uma vantagem para si mesmo. Mas, enquanto todos são levados a realizar a própria vantagem, todos estão propensos a serem injustos. Sendo assim, como se desenvolve, no âmbito da sociedade, a divisão entre justos e injustos? Mediante a divisão, *de fato*, do poder.

Quem detém o poder, tem a possibilidade de ser injusto, portanto de perseguir o próprio útil. A este fim exercerá o seu poder, promulgando as leis, com a finalidade de impor aos governados o respeito da justiça, ou seja, a obtenção do útil de quem governa.²⁰²

Na posição de Trabattoni²⁰³, é possível reconstruir de modo coerente e orgânico, sem nenhuma incompatibilidade, a única teoria que Trasímaco expõe de 338c a 344a:

- 1) a justiça é o útil do mais forte (de quem governa);
- 2) isto significa que a noção de justiça se torna operativa somente na presença de uma divisão entre fortes (governantes) e fracos (governados);
- 3) no interior de uma sociedade assim constituída se define “justiça” o comportamento dos mais fracos (governados) orientado a produzir o útil dos mais fortes (governantes);²⁰⁴

²⁰² ‘O homem, assim como a cidade, é uma unidade diferenciada de múltiplos aspectos e qualquer projeto de realização para o homem e para a cidade terá que levar em conta este aspecto.’ *Os sentidos do ‘mais forte’ na República* de Platão. Apresentado no Simpósio da SBP, em Uberlândia, agosto de 2009, p.12.

²⁰³ Franco Trabattoni, em *‘Quantas Teses sustenta Trasímaco no livro I da República?’*, apresentado no X Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas, em Uberlândia, agosto de 2009, p.8.

²⁰⁴ O bem alheio é o pretexto usado pelo mais forte para obter a sua vantagem: a prática política mostra como isso acontece. Isso confirma a relação inafastável entre aparência e realidade na ética e na política grega.

- 4) a justiça pode ser corretamente definida como “o bem alheio”; de fato os fracos (governados), os *únicos* que pratiquem a justiça, realizam, na medida em que praticam a justiça, *sempre e somente* o bem/útil de outros, e nunca o próprio: portanto praticar a justiça é *sempre e somente* fazer o bem dos outros;
- 5) na base de todas as proposições anteriores, pode-se definir também a injustiça: se os fracos (governados) realizassem o próprio bem ao invés que o dos outros (ou seja, os fortes/governantes), seriam injustos. Disso deriva que a injustiça consiste em realizar o bem/útil próprio;
- 6) os governantes, que realizam o bem próprio e não o de outros, praticam a injustiça;
- 7) o poder, e as leis que constituem o seu instrumento de exercício, são utilizados por quem detém a posse seja para manifestar aos mais fracos (governados) em que consiste a justiça, seja para obrigá-los a realizá-la, ou seja, a produzir o bem alheio/dos mais fortes (governantes).

Se esta reconstrução for correta, dela deriva que o poder, segundo Trasímaco, não é absolutamente neutro, mas é naturalmente ligado à injustiça. Pois de fato cada um deseja o próprio útil, enquanto a justiça só e sempre é a virtude dos fracos que realizam o útil do mais forte, quem detém o poder será naturalmente, automaticamente e necessariamente injusto.

Por outro lado, esse mesmo raciocínio serve também para corroborar a tese segundo a qual quem detém o poder jamais comete injustiça, simplesmente porque não erra, não comete enganos nem tecnicamente nem eticamente.²⁰⁵

²⁰⁵ É o caso da ficção do Totalitarismo: os mais fracos servem ao interesse do mais forte, mas esse não é o governante, é o próprio Estado.

Capítulo IV. Trasímaco revisitado: explicitado pela teoria da aparência e pelo Livro II da *República*

4.1. A imagem e o discurso falso como condição da justiça na *polis*

Trataremos neste item de como a teoria da aparência e o cotejamento com o segundo livro da *República* auxiliam no entendimento de que sem Trasímaco a *República* não existiria e somente haveria uma tese.²⁰⁶ Se, na fala de Sócrates, a justiça é relacional, então é preciso defini-la a partir de ambos os termos da relação. É precisamente aqui que assenta o contributo de Trasímaco ao conceber a justiça como um bem alheio.

O questionamento sobre a justiça, como abordado até então, leva em conta a condição de ser Platão um pensador situado na sua cidade e comprometido com o destino não só dela, mas do mundo grego, no século IV a.C. A pesquisa levada a cabo na *República* procura responder a questões colocadas por outros pensadores que o precederam no tempo ou que viveram em sua mesma época e, ainda, a outras questões brotadas de sua própria experiência e da sua atividade na Academia.

No Livro I, Platão coloca em discussão a noção de justiça. Sócrates, personagem principal do diálogo narrado e condutor da pesquisa, analisa diversas propostas que pretendem definir a justiça procedendo seguidamente ao debate. É oportuno notar - como veremos adiante, em particular na discussão que se dá com Polemarco e Glauco - que as respostas são

²⁰⁶ Para construção deste capítulo, servimo-nos, sobretudo, da obra do professor Marcelo D. Boeri. *Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de La Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007. Colhemos argumentos na ‘Introdução’ e nos capítulos I e II.

complementadas por comentários adicionais que qualificam a resposta dada, por vezes agregando informações e esclarecimentos nada evidentes.²⁰⁷

A primeira tentativa de refutação refere-se à aceitação de falibilidade do governante que, em se enganando, poderia ditar leis contrárias a seus interesses ou mesmo que parecessem ser de seu interesse, e que não seriam de fato. O sofista não aceita essa refutação porque para ele o governante não se define a partir do erro, assim como, também, o médico, por exemplo, não se define pelos seus erros. Portanto, para ele, o governante, enquanto governante, enquanto perdurar como artífice do poder, é infalível.²⁰⁸

A segunda tentativa de refutação, Sócrates novamente vai buscá-la ainda, no exemplo das artes. O justo, em qualquer arte, é produzir segundo ou com vista a certo bem próprio. E, baseando-se em exemplos de artes úteis, no sentido de produzir certo bem a outro, Sócrates inclui entre essas a arte de governar e, por isso, o útil é o que convém ao mais forte e ao mais fraco, só há governo na relação entre os dois.

Trasímaco propõe, como alternativa à analogia de Sócrates, comparar a arte de governar com a de pastorear, como contra-exemplo, para afirmar que, tal como nesta, em que o bem é de quem pastoreia ou de quem delega a função de pastor, e não das ovelhas.

Segue daí, segundo Trasímaco, que o bem da arte de governar é do governante, e não do mais fraco.²⁰⁹ ‘é esta segunda tese que parece inverter a posição acima expressa, pois neste caso é o poder – o político – que é feito

²⁰⁷ Discute-se se o Livro I é ou não separado dos outros nove que compõem a *República*, alguns autores afirmam que ele forma uma unidade em si mesmo e que teria o título de “Trasímaco”. Essa discussão se baseia na semelhança de estilo com os diálogos socráticos, que Platão teria escrito antes da sua primeira viagem à Sicília. Para o nosso estudo, no livro I encontram-se os elementos sobre os quais Platão desenvolve o seu conceito de justiça nos livros II, III e IV. Para mais informações, ver a ‘introdução’ de Maria Helena da Rocha Pereira à edição da *República* utilizada neste trabalho, p.XVIII a XX.

²⁰⁸ *República* 340 d – 341 a.

²⁰⁹ *República* 343 b – 344 e.

depender do ético, pela subsunção da justiça – identificada com a ação do governante – no bem. Mas é na natureza deste bem – condensado na idéia de vantagem – que assenta a necessidade de fundar a cidade justa.²¹⁰ Há uma ambigüidade ética no ‘fazer bem’.

Nesse ponto, Trasímaco toma a iniciativa do diálogo, não segue o método socrático e faz uma verdadeira apologia das vantagens da injustiça, tomando exemplos práticos tanto dos negócios internos quanto os de política externa das cidades-estado e, conclui, afirmando que as críticas contra a injustiça nada mais são do que do medo de sofrer injustiça e não poder dela se defender.²¹¹

Sócrates retoma a iniciativa da discussão, procurando distinguir outro aspecto da definição dada pelo sofista. Na verdade, busca, novamente, saber o que todas as artes têm de comum. A isto ele chega, distinguindo para cada arte o bem próprio da arte e o bem do autor da arte. Este último é a remuneração a que cabe dar àquele que por sua arte produz um bem a outro. Segue daí que, no caso do pastoreio, há o bem das ovelhas e o bem do pastor. Por analogia, na arte de governar, há o bem dos mais fracos e o bem dos que governam. Um bem não exclui o outro. Porém, com essa distinção, a tentativa socrática para refutar a definição dada não avança.

Em 351c – 352a, Sócrates apresenta o argumento mais sólido para esclarecer a definição de Trasímaco e superar o diálogo. Com esse novo argumento, Sócrates transfere o foco da discussão para um ponto, com o qual

²¹⁰ José Trindade Santos. 2008. p.82, nota 20, onde diz: ‘parecerá incrível a um leitor atual que a superioridade de um Trasímaco ou de um Cálicles possa ser considerada ‘ética’, mas é assim que a encara um grego clássico. Todo o paradoxal debate do *Hípias Menor* (em que o mentiroso voluntário, que sabe, é considerado superior ao que involuntariamente mente, por ignorância) assenta no equívoco, ou na identificação, de dois critérios distintos, potencialmente opostos, de avaliação da ação: o prático (fazer bem feito) e o ético (agir com correção). Esta natureza paradoxal da ética constituirá precisamente um argumento para subsumi-la na ação política. Esse é ainda o núcleo da defesa da *physis* levada a cabo por Cálicles, no *Górgias*.’

²¹¹ *República* 343 b – 344 e.

Trasímaco também há de concordar, onde não pode haver injustiça. A partir do que, retoma a discussão para descobrir qual sentido da definição que deve ser considerado para orientar a ação.

Pergunta Sócrates: “Mas faz-me o favor de responder ainda a esta pergunta: parece-te que um Estado ou um exército, piratas, ladrões, ou qualquer outra classe, poderiam executar o plano ilegal que empreenderam em comum, se não observassem a justiça uns com os outros?”²¹²

A partir da resposta negativa de Trasímaco, Sócrates modifica o caráter do ser forte de um único, o governante, para o de um grupo que detém o poder e isso leva a considerar o conceito de justiça como referido à justiça interna ao grupo e como condição de possibilidade de ser forte, implicando a união, a harmonia e a cooperação dos componentes do grupo. As partes do grupo deverão atuar entre si de forma harmoniosa, sem ódio ou desavença para que o todo obtenha aquilo que lhe convém. Da justiça interna vem a concórdia e a amizade e, do contrário, o ódio e a desavença viriam da injustiça, que não contribuiria para que o todo fosse forte.²¹³

O conceito de justiça fica delimitado em 351c, traduzindo-se como elemento de coesão interna de qualquer grupo, como condição necessária para que possa levar com eficácia até mesmo a ação ilegal. E, por analogia, Sócrates estabelece o conceito de justiça para os indivíduos do grupo.²¹⁴

E se existir (injustiça) num só indivíduo, produzirá, segundo julgo, os mesmos efeitos que por natureza opera. Em primeiro lugar, torná-lo-á incapaz de atuar, por suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo, seguidamente, fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos.²¹⁵

²¹² *República* 351 c.

²¹³ Tese fundamental que visa à unidade da cidade, trabalhada no Livro IV. Toma-se o grupo como análogo da cidade.

²¹⁴ Há ambigüidade: injusto para os outros e injusto para o grupo.

²¹⁵ *República* 352 b.

Daí se conclui que existem três regiões de aplicação do conceito de justiça: o indivíduo, o grupo e entre grupos. A condição de completa justiça do grupo exige completa justiça entre indivíduos para a realização de uma ação do grupo, com objetivo de trazer vantagem para o grupo, mas não necessariamente para os grupos que compõem a cidade. A vantagem vira o bem do próprio, logo: a) ou é injusta; b) ou depende do bem. Desta última seguem: funcionalidade (352), unidade (351) e felicidade (354).²¹⁶

Até aqui, o conceito de justiça está vinculado a ações vantajosas. Sócrates procura aplicar essa regra de justiça como regra de vida, para isso relaciona-a com virtude da alma, valendo-se da função própria dos seres animados e da aproximação da virtude com o melhor da efetivação da função própria do ser:

- Não concordamos que a justiça é uma virtude da alma, e a injustiça um defeito?
- Concordamos, efetivamente.
- Logo, a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal.
- Assim parece, segundo teu raciocínio.
- Mas sem dúvida, o que vive bem é feliz e venturoso, e o que não vive bem, inversamente.²¹⁷

A partir daí, Sócrates interrompe a investida feita, deixa-a em suspenso, para retomá-la novamente a partir do livro II, quando investiga as condições a que deve satisfazer uma Cidade-Estado, enquanto grupo forte, para que possa buscar o que lhe convém.

²¹⁶ Como adverte Boeri: ‘O problema é a percepção que cada um tem do que ‘é’ o bem. A consequência que em geral se tira do fato de que as aparências das coisas variam é que tal variação prova que as pessoas não percebem as coisas como em realidade são. A dificuldade aparece quando a representação de alguma coisa é articulada em um juízo e quando dois juízos com valores de verdade diferentes pretendem ser a descrição correta do mesmo fato.’ *Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de La Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007, p.24. Na *República*, a distinção entre o que parece bom e o que é bom está articulada em 505d.

²¹⁷ *República* 353 e – 354 a.

Em primeiro lugar e pelo personagem Sócrates, estabelece analogia das relações que existem entre o justo e o injusto, com as que existem entre o bom e o mau artesão, para deduzir que o justo é bom, sadio e virtuoso e o injusto é seu oposto. Para isto, considerou cada um deles do seguinte modo:

a) o bom artesão (médico, músico etc.) somente tira vantagem do mau artesão pelo fazer bem sua arte e não por outro motivo. Levar vantagem tem o sentido de saber fazer a sua arte.

b) o mau artesão procura tirar vantagem tanto do bom quanto do mau artesão, por não dominar sua arte, não saber fazer sua arte. Aqui vantagem tem o sentido de ter sucesso sobre outro se utilizando de engano ou trapaça.

c) justo é aquele que procura levar vantagem do injusto, mas não do outro justo.

d) injusto é aquele que procura tirar vantagem de qualquer outro, quer seja justo, quer injusto.

Em segundo lugar, partindo de exemplos práticos de cidades-estado ou de exércitos, bandos de ladrões ou de outro grupo qualquer de malfeitores, Sócrates conclui da necessidade de que, internamente, deva imperar a justiça para que haja unidade sem discórdia (351 a-b), sem ódio, como garantia da condição de ser forte e de manter seu poder natural.²¹⁸

Nessa direção, a injustiça parece ter uma força tal, em qualquer entidade em que se origine – quer seja um Estado qualquer, nação, exército ou qualquer outra coisa –, que induz a incapacidade de atuar de acordo consigo mesma,

²¹⁸ Para Boeri, ‘as posições socráticas típicas (como ‘o tirano não tem um grande poder nem faz o que quer’, ‘é pior cometer injustiça do que sofrê-la’, ‘para quem cometeu um delito é bom ser castigado’) demonstram claramente a distinção aparência-realidade em ambos os planos: teórico e prático.’ *Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de La Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007, p.25.

devido às dissensões e discordâncias; e, além disso, é inimiga de si mesma e de todos os que lhe são contrários e que são justos.²¹⁹

Em terceiro, Sócrates parte da constatação de que todas as coisas que existem têm virtudes e excelências próprias pelas quais realizam operações segundo sua natureza, para afirmar que a alma tem uma operação que lhe é própria, que é a de dirigir, de governar e de todas as coisas desse gênero que são funções próprias da alma e constituem sua virtude.

Nesse sentido, aduz: não te parece ter uma virtude que lhe é própria tudo aquilo que está encarregado de uma função? ... A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por toda e qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar a todos os demais atos da mesma espécie. Será justo atribuir essas funções a qualquer outra coisa que não seja a alma, ou devemos dizer que são específicas dela?²²⁰

Em quarto lugar, pela combinação do concluído no primeiro e no terceiro lugares e afirmando que a justiça é virtude da alma, remetendo-se ao concluído no segundo lugar, Sócrates afirma que o sentido de viver bem é o viver segundo a virtude e isto se aplica ao justo e não ao injusto. Este é um desgraçado e aquele, feliz. Segue daí que a felicidade é mais vantajosa que a infelicidade. “Logo, a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal.”²²¹

Sintetizando o resultado do diálogo entre Sócrates e Trasímaco, o qual não foi convincente aos demais participantes do diálogo, vemos que Sócrates associou várias idéias para chegar às suas conclusões:

²¹⁹ *República* 351 e, 352 a. A persuasão domina as relações cotidianas – na educação tradicional, nas deliberações militares, nos Tribunais, no Conselho da cidade, na Assembléia e nas reuniões dos cidadãos.

²²⁰ *República* 353 c- d.

²²¹ *República* 353 e.

1) analisou função em unidade e finalidade, depois, esta com virtude, tomadas no sentido de função própria da alma e segundo sua natureza. Resultado da associação da unidade e finalidade.

2) associou bom artesão com homem justo para deduzir de bondade, sabedoria e virtude desse último.

3) associou justiça com unidade interna das partes que constituem um todo, enquanto esta é necessária para que o todo seja forte.

Na discussão, Sócrates vê-se limitado a estabelecer o conceito de justiça nos limites da tese de Trasímaco, cujas conclusões poderão ser exploradas nos livros seguintes para definir a justiça a partir do que entende por verdadeira vantagem do grupo, enquanto grupo forte e dos indivíduos que participam de um grupo forte. O conjunto de conclusões a que Sócrates chega no Livro I, mesmo sem definir o que é justiça, são, no nosso entendimento, as seguintes:

1) a justiça implica unidade de propósitos e ações harmoniosas e cooperativas dos indivíduos componentes de um grupo que pretende levar uma ação em conjunto com maior eficácia, no sentido de obter vantagem. Logo, a justiça é vantajosa para o grupo;²²²

2) a justiça é uma virtude da alma e torna o homem justo feliz;

3) o grupo com justiça interna é constituído de indivíduos que agem entre si de modo justo e são, portanto, justos;

²²² Relevante destacar que a refutação socrática e a erística sofística se aproximam bastante. ‘O sofista não é um objeto comum, face ao qual o caçador filósofo poderia permanecer indiferente; ele é múltiplo, não se deixa circunscrever por um discurso usual, que busque a identidade imediata da definição entendida como fórmula proposicional. Ele é um pretendente à posição de sábio na cidade, aquele que exerce função de sabedoria associada ao exercício do poder na condução da cidade. Ele se revela, então, como um concorrente político do filósofo, aquele contra o qual o filósofo se define enquanto homem de sabedoria e homem de poder.’ Marcelo Pimenta Marques. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.35.

4) um grupo que age com eficácia é constituído de indivíduos justos e, portanto, felizes. A felicidade do indivíduo está em correlação com a eficácia da ação do grupo do qual é componente;

5) o conceito de justiça como virtude da alma, apresentado em 353 e – 354 a, está impregnado do conceito de justiça definido a partir da ação vantajosa.

Como dissemos acima, a continuação do diálogo deverá explorar o sentido da função própria da alma e, conseqüentemente, definir o que é uma ação verdadeiramente vantajosa como regra de vida, reforçando a ligação entre unidade, finalidade e felicidade, que assumirá sua função ordenadora no livro IV. Para tanto, não se pode deixar de enfrentar a pertinência do discurso falso como elemento integrante da ação política, e da manutenção do poder nas mãos do mais forte.²²³

Na pragmática política, a vida na cidade se estrutura e se estabelece como campo da *dóxa*, ou seja, da imagem e da contradição por excelência. O indivíduo humano, pelos argumentos que avança, pelas representações que produz e pelas ações que realiza na cidade, se encontra face a face com outro indivíduo humano.²²⁴

²²³ ‘Segundo Platão, os homens produzem as representações das coisas, não como elas são, mas como elas lhes parecem ser; eles produzem opiniões e discursos falsos que não são reconhecidos como tais. O sofista é aquele que acredita que esta representação das aparências, do que é aceito como sendo verdadeiro, é tudo o que é capaz de produzir o discurso humano, o que ameaça radicalmente a possibilidade de discursos verdadeiros e, conseqüentemente, de toda filosofia. É preciso estabelecer a possibilidade da falsidade e, com ela, a possibilidade da verdade.’ Marcelo Pimenta Marques. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.36.

²²⁴ Marcelo Pimenta Marques. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.33. O professor Pimenta, nesse livro, entende que ‘a filosofia é uma retórica e que ela, enquanto tal, implica uma certa relação com o outro; quem pensa e fala, o faz tendo em vista outro psiquismo, outra inteligência a que dirige seus argumentos e com quem constrói mediações, mostrações e demonstrações’, p.34.

Ao remeter a prática discursiva de Platão ao fundo de cultura da qual emerge, queremos indicar que ela representa uma tomada de consciência dos problemas da cidade, assim como de suas práticas discursivas e de suas deliberações políticas. Nesse sentido, toda relação técnica é, antes de tudo, uma relação ética e política, porque se dá enquanto ação com o outro, porque somente se realiza nas relações e através das relações dos indivíduos uns com os outros, porque envolve os bens visados pela ação, porque a ação discursiva se desdobra na cidade, pondo em jogo os valores fundamentais da vida em comum.²²⁵

4.2. Revisão dos conceitos: análise dos argumentos no segundo livro da *República*

No Livro II, em continuação e na procura da definição de justiça, Gláucon manifesta-se insatisfeito com os resultados da investigação no Livro I. Cabe agora a Gláucon, em primeiro lugar, e depois a Adimanto, insatisfeitos com a defesa da justiça feita por Sócrates, exercerem a defesa da injustiça, cobrando-lhe uma convincente refutação.²²⁶

Ambos, Gláucon e Adimanto, parecem não acreditar que a injustiça é mais vantajosa que a justiça, mas o sentido do desafio que lançam a Sócrates é ouvir um argumento que prove que a justiça é melhor que a injustiça, quando as realidades políticas mostram o contrário. Em causa, acham-se duas

²²⁵ Marcelo Pimenta Marques. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.35. O orador, na mostra pública, e o sofista, no diálogo privado, desenvolverão toda uma técnica de produzir estratégias de ação sobre o outro, sobre seus concidadãos, através do discurso. O que faz Sócrates em sua ação discursiva é explicitar as implicações dos questionamentos dos valores operado pelos sofistas. A excelência do indivíduo é perfeitamente congruente com a excelência da cidade, onde comanda e governa o elemento que é o melhor.

²²⁶ A resistência de Gláucon não é casual, pois não está totalmente convencido de que Trasímaco tenha sido efetivamente refutado. A relação entre aparência e realidade indica claramente isso (361-362).

concepções de felicidade. Uma ligada à noção de bem-estar material, vantagem, egoísmo (365d); outra vinculada à harmonia com o bem (420-421).

Ocorre então uma mudança de contexto: o debate passa a investigativo. Gláucon dá início aos argumentos em seqüência àqueles abandonados por Trasímaco em defesa da injustiça, para querer saber, de Sócrates, o que são em si mesmos a justiça e a injustiça e os seus efeitos que por si mesmos produzem uma e outra quando se instalam numa alma.²²⁷ Gláucon propõe a distinção de três espécies de bens, para levantar a questão sobre a qual delas pertence a justiça. Vejamos a distinção proposta por Gláucon:

... não te parece que há uma espécie de bem, que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas conseqüências, mas por estimarmos por si mesmo, como a alegria e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuímos? ... E aquele bem de que gostaríamos por si mesmo e pelas suas conseqüências, como por exemplo a sensatez, a vista e a saúde? Pois tais bens, apreciamo-los por ambos motivos... Uma terceira espécie de bens, no qual se compreende a ginástica e o tratamento das doenças, e a prática clínica e outras maneiras de se obter dinheiro?²²⁸

Tanto Gláucon quanto Sócrates estão de acordo que a maioria das pessoas enquadram a justiça na terceira classe de bens, acima descrita, como algo desejável somente pelos benefícios que dela decorrem, ou pior, da ausência dos malefícios produzidos pelo seu contrário²²⁹. Ambos, porém, classificam a justiça na segunda classe de bens, embora não tendo apresentado argumentos para justificá-lo. Para Platão, os resultados, as conseqüências, os frutos da justiça são levados em conta, seja com igual peso ou não (isso não é

²²⁷ Trasímaco não está interessado em definir a justiça no sentido de saber o que ela é, mas, pelo contrário, em mostrar como, na cidade real, ela é produzida pela prática política. Não é esta a posição de Gláucon e Adimanto, que deduzem a justiça a partir do bem (357 b-c). É desta posição do problema que decorre a mudança de contexto do debate: os argumentos são os mesmos, mas a finalidade é construtiva. Abre-se espaço para a ética, que é o terreno de interesse de Sócrates. Altera o que foi dito no livro I, sem o negar.

²²⁸ *República* 357 b-d.

²²⁹ O parecer da maioria não é esse, mas sim que pertence à espécie penosa, o que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa. (*República* 358 a). O que está em jogo é o risco de se desvirtuar a ação.

esclarecido), juntamente com o valor em si da justiça, pelo que a justiça é um bem de segunda classe.

Gláucon confessa a Sócrates que a maioria das pessoas pratica a justiça somente pelo que ela traz de vantagem e porque não tem disponível uma alternativa melhor. Além disso, afirma que é natural que os homens achem bom cometer injustiça e mau sofrê-la²³⁰ e, quando experimentam cometer e sofrer injustiça, aqueles que não podem evitar sofrê-la consideram útil entender-se para não cometer nem sofrer injustiça, e aqueles que podem evitar não sofrer injustiça, continuarão a cometê-la²³¹.

No primeiro caso estamos diante dos contratos, das convenções, das leis a que os homens se dão mutuamente para evitar o mal maior, que é sofrer injustiça e não poder se vingar. Aquele que pode cometer injustiça e evitar sofrê-la não tem motivos para se submeter a esse tipo de acordo. A justiça decorreria da falta de garantia para preservar-se contra o mal maior, portanto ela é buscada como um bem de segunda ordem (343c – 344c).

Dadas as condições favoráveis, nada impediria alguém de ser injusto, afirma Gláucon. Para ilustrar este argumento, Gláucon narra a história do anel de Gíges²³², para concluir que, se um homem justo pudesse dispor de poderes como aqueles do anel, não se diferenciaria do homem injusto, não há nada em suas naturezas que os tornem diferentes um do outro: se o homem justo pudesse seguir sua vontade, ele agiria de forma injusta: roubaria, mentiria, mataria etc., desde que nada sofresse por isso.

²³⁰ (...) é natural que procedam assim, porquanto, afinal de contas, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo, no dizer deles. (*República* 358 c)

²³¹ Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre eles e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seriam a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar as injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça. (*República* 359 a). Há relação com o argumento de Cálicles.

²³² Em 359 c – 360 b, Platão adapta uma história contada por Heródoto (I, 8-12) incluindo a parte do anel que tinha poder de tornar invisível quem o possuísse.

Portanto, justo é que o que se mostra na aparência como tal, pelo que é esperado comportar-se, segundo regras estabelecidas e, com isso, evitar o mal maior.²³³ Somente diante de um efetivo medo de que venha a sofrer injustiça é que os indivíduos, segundo Gláucon, se colocam, mutuamente, em estado de fiscalização de cumprimento do acordo quanto ao modo esperado de comportamento.²³⁴

Por outro lado, o injusto, suficientemente esperto e capaz de ludibriar a fiscalização do outro ou de poder usar meios de confundir os demais, teria maiores vantagens do que aquele que é justo. Nessa forma de pensar a justiça, Gláucon sustenta-se no poeta para defesa de sua tese:

O dito de Ésquilo, aplicar-se-ia muito melhor ao injusto. Efetivamente, dirão que o injusto, preocupando-se com alcançar uma coisa real, e não vivendo para a aparência, não quer parecer injusto, mas sê-lo, colhendo, em espírito, o fruto do sulco profundo do qual germinam as boas resoluções.²³⁵

Segundo essa forma de compreender a justiça, a desvantagem do justo se agravaria ainda mais porque, parecendo ser injusto, sofreria conseqüências por esse comportamento. Daí, poder-se-ia perguntar: se assim parecem que são as coisas, então, quem escolheria ser justo?

Adimanto intervém para reforçar e completar os argumentos do irmão. Nessa intervenção, Platão introduz críticas à Paidéia grega e aqueles que a sustentam, como é o caso de Homero e Hesíodo. Diz Adimanto que os pais e

²³³ ‘Toda opinião refere-se a alguma coisa que aparece, toda opinião vem a ser em uma experiência efetiva. O que aparece constitui o ambiente no qual uma opinião se forma. A opinião não faz mais do que manifestar essa efetividade, essa positividade. Não se trata, portanto, de examinar se ela é verdadeira ou falsa, o que importa é que alguém tenha percebido alguma coisa em uma disposição tal; essa positividade é suficiente para dar conteúdo à opinião e para justificá-la.’ ²³³ Marcelo Pimenta Marques. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.120.

²³⁴ O episódio do anel de Gíges mostra, segundo Gláucon, que ninguém é justo de bom grado, senão que o é porque se vê obrigado a sê-lo. No contexto, ser justo deve significar respeitar a lei. O que faz a lei convencional ou positiva é obrigar os homens a não fazerem o mal abertamente.

²³⁵ *República* 362 a.

tutores recomendam aos filhos e pupilos que sejam justos pela consideração moral que dela resulta:

“Em primeiro lugar, manda na cidade, por parecer justo; em seguida, pode desposar uma mulher da família que quiser, dar as filhas em casamento a quem lhe aprouver, fazer alianças, formar empresas com quem desejar, e em tudo isso ganha e lucra por não se incomodar com a injustiça.”²³⁶

Isso também vale para a religião, pois as divindades prodigalizam os justos tanto na vida, como no Hades. Portanto, assim também era para os poetas como para o comum dos homens, penosas as virtudes e a justiça, enquanto os vícios e a injustiça seriam agradáveis.

Os argumentos de Gláucon e Adimanto são desafios a serem enfrentados por Sócrates para encontrar resposta às questões que envolvem a noção de justiça; sobre o valor da justiça em si mesma e sobre os benefícios de escolher viver de forma justa, que não sejam aqueles a que o senso comum e os poetas se referem; enfim, que Sócrates convença a eles de que a justiça é um bem que vale por si e por suas conseqüências, na condição de que estes não sejam desejados devido a sua aparência ou para evitar o mal maior.

Parece-nos que a exigência é de tal ordem, que deve valer mesmo diante da possibilidade de se dispor de um anel de Gíges, não no sentido mágico, mas no de significar qualquer meio que permita quando se queira escapar de pagar por cometer injustiça.

Tomando novamente a direção do diálogo, Sócrates procurará dar respostas às questões de Trasímaco, às de Gláucon e às de Adimanto, não mais pelo método da refutação. Como um artesão, ele desenvolve argumentos valendo-se de várias idéias sugeridas no diálogo pelos seus interlocutores, que

²³⁶ *República* 362 b.

ao final, depois de uma longa exposição, permitem compreender qual é a concepção de justiça de Platão.²³⁷

A estratégia de argumentação de Sócrates em defesa da justiça procede pela via indireta.²³⁸ Assimilando a lição de Trasímaco, Sócrates começa a pensar em constituir um Estado imaginário seguindo a linha inicial de caráter antropológico a que, mais tarde, se juntará uma linha metafísico-religiosa, como o lugar onde se poderia encontrar a justiça para, daí, buscar a justiça no homem.

Em resumo, este Estado de ordem seria, de início, um Proto-Estado baseado na satisfação de necessidades materiais, segundo um modelo de cooperação e de divisão de tarefas entre homens, incapazes de, sozinhos, encontrarem os meios de satisfazer suas necessidades de sobrevivência, portanto, não auto-suficientes, que, reunidos, trabalham segundo um princípio de eficiência do conjunto²³⁹. Nesse Estado original auto-suficiente há um equilíbrio entre produção e consumo, suprimindo-se as demandas por um sistema de trocas que Platão não se detém a detalhar²⁴⁰.

²³⁷ ‘Portanto, em Platão, a crítica da antilogia concerne tanto ao fato de que os discursos dizem coisas irremediavelmente contraditórias com relação aos seres, como ao efeito que a contradição produz no interlocutor; o que nos permite compreender a dialética platônica como um esforço para ultrapassar a antilogia sofística nos dois planos: lógico-epistemológico, o que o discurso diz sobre as coisas, e ético-político, o que o discurso faz com o outro.’ Marcelo Pimenta Marques. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.124.

²³⁸ ‘Dize-lhes então qual era o meu parecer, que a pesquisa que vamos empreender não era coisa fácil, mas exige, a meu ver, acuidade de visão’.
(*República* 368 c-d)

²³⁹ O princípio da eficiência é encontrado na passagem: ‘o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras.’ (*República* 370 c). O conceito de justiça para Platão pressupõe este princípio de eficiência, que está vinculado ao princípio da divisão do trabalho no livro IV.

²⁴⁰ A descrição desse Proto-Estado, como uma cidade-pura, a seguir uma ordem natural, seria análoga a uma “cidade de porcos”, na expressão de Gláucon, em 372 d. Este paraíso será quebrado para se transformar em “cidade de luxo”, quando os homens quebram essa harmonia natural.

Platão chega, portanto, ao ponto de justificar a necessidade de um exército para proteger a organização social e para garantir o equilíbrio da satisfação das necessidades materiais de seus membros. Um exército de homens que tenham função específica e não outras, segundo o princípio da eficiência, que determina a divisão de tarefas. Sugere Platão o que será o ponto de apoio de seu projeto: a defesa da ordem contra os inimigos internos e externos deverá ser uma tarefa específica, a ser executada por um “artesão” especial – o guardião.²⁴¹

A necessidade de um corpo de guardiões exercendo uma função sem participar diretamente do conjunto de funções da produção, do transporte e da troca dos bens, requer que o guardião receba uma formação que não segue a tradição baseada na transmissão de conhecimento técnico do mestre ao aprendiz. Há que se propor para ele um adequado programa específico de formação das qualidades necessárias, que Platão descreve de 374 c – 376 d.

Em 376 d – 383 c, Platão completa o Livro II, com relação à formação do guardião, aproximando a experiência da educação grega àquela que ele propõe. Com isso mistura ficção com a realidade com a qual deverá buscar a resposta à questão da justiça. O que Platão tem em vista é o próprio mundo grego e, em especial, Atenas, na perspectiva de um Estado capaz de ultrapassar as necessidades de seus cidadãos, visando a persecução das suas finalidades.²⁴²

²⁴¹ Para Roberto Bolzani, Gláucon apresenta as principais características que o próprio diálogo considera como próprias do guardião da cidade, isto é, de seu possível governante. A concepção de filósofo que a República veicula poderia assim, ao menos em certa medida, ser observada no principal interlocutor socrático. *Glauco, guardião do logos*. Apresentado no X simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas, em Uberlândia, agosto de 2009, p.1.

²⁴² O projeto platônico de fundação da cidade justa é dominado por duas teses: a) a vida que os homens levam na cidade não é real; b) há que rejeitar essa existência inautêntica, educando os cidadãos com vista ao desenvolvimento da natureza humana. José Trindade Santos. Platão: a República. In: *10 livros que mudaram o mundo*. Lisboa: Quase Edições, 2005, pp. 131-145.

Para isso, Platão critica a Paidéia grega em função de identificar o que serve e o que não serve para o programa de educação do guardião – o que será a Paidéia platônica. Platão segue o caminho mais longo, passando pelos fundamentos da cultura grega, para encontrar um conceito de justiça e por isso, quando chegar a esse conceito, ter-se-á realizado a crítica do mundo grego, segundo seu modelo de Estado.

Em 415 a-d, Platão relata o mito, variante do que fora contado por Heródoto, dos homens que nasceram com alma de ouro, aptos a governar, os com alma de prata, aptos a auxiliar os primeiros e os com ferro e bronze na alma, destinados a serem lavradores e demais artífices. Este mito deve ser contado (mesmo reconhecendo ser mentira, por Sócrates) como se fosse uma fábula vinda da tradição.²⁴³

Além do programa de educação dos guardiões e de uma criteriosa relação dos melhores para exercer a função de proteção da cidade, é necessário, afirma Platão em 416b-d, que a comunidade disponha de mecanismos de controle e com poder para fiscalizar a atuação do guardião para que este não venha a ser tentado a abusar do poder em prejuízo da comunidade. Platão não detalha este sistema de controle, mas pode-se considerar que os mecanismos de controle dos regimes democráticos satisfariam, de modo geral, a função a que ele alude.

Observamos que Platão reconhece que a educação não afasta a possibilidade de o guardião se desviar de suas funções. E ainda, que a classe dos guardiões, não pertencendo à classe produtiva, não deve “possuir bens

²⁴³ Ver notas 87, 88 e 89 de Maria Helena da Rocha Pereira, no livro III da *República*. É a questão da nobre mentira, da identidade cultural.

próprios, a nos ser coisas de primeira necessidade”²⁴⁴; que devem receber dos artesãos salário pelo exercício de sua função, tal que nada lhe falte, nem sobre. No modo de vida desenhado para os guardiões, transparece o modelo espartano.

Isso leva Adimanto a questionar Sócrates (419 a – 420 b) sobre que vantagens têm os guardiões de exercerem tão poderosas funções, se são privados de possuir bens, como os cidadãos comuns e estarem em constante vigia do Estado? Sócrates responde-lhe que é possível que os guardiões sejam mesmo assim os mais felizes dos homens, pois não é para um particular que se deve buscar a felicidade, mas a maior felicidade para todos:

“(…) nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fato de que esta raça, apenas, fosse especialmente feliz, mas que o fosse tanto quanto possível, a cidade inteira.”²⁴⁵

A importância deste argumento justifica que perguntemos: Qual é o sentido de felicidade que Platão usa para que se possa aplicar ao Estado inteiro e não especificamente a um indivíduo ou a um grupo? Platão não responde diretamente esse tipo de questão, mas o faz de forma indireta. A cidade organizada segundo a divisão de tarefas, cuidada pelos guardiões que se dedicam exclusivamente a esta tarefa, é onde mais facilmente se pode encontrar justiça e onde é possível alcançar a maior felicidade possível para a cidade inteira.

Pergunta-se: isto é suficiente para ser feliz ou é necessário buscar outros padrões para a cidade, para que não seja somente por preservá-la dos efeitos

²⁴⁴ *República* 416 d. A distinção bem real-bem aparente é decisiva na hora de planejar um curso efetivo de ação. De fato, a discussão de se os justos vivem melhor e são mais felizes que os injustos não constituem um tópico vão, mas se trata de tema grave por importar o estudo dos efeitos do poder aparente que se manifesta e impõe aos cidadãos. Marcelo Boeri. *Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de La acción en algunas teorías de La Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007, p.40.

²⁴⁵ *República* 420 b.

negativos do conflito e que não seja uma cidade apenas voltada a atender às necessidades de seus cidadãos?

Platão sugere que a cidade feliz deve seguir o princípio da justa medida grega, como, por exemplo, não seja nem tão rica nem tão indigente, pois os dois extremos são prejudiciais ao convívio na cidade: “uma, porque dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pelas novidades; e outra, à baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade.”²⁴⁶ (A riqueza e a indigência, já que uma traz consigo a moleza e a ociosidade, e a outra, a vileza e a degradação de qualquer arte, e tanto uma como a outra tem a tendência para inovar).

Como consequência, a uma cidade assim, nem tão rica nem tão pobre, é fácil ser aceita como aliada em uma guerra por não ter ambição desmedida que é causa de conflitos, e porque é forte por ser unida internamente e ter guardiões fortes, corajosos e dedicados a defendê-la.

A homologia entre a alma e a cidade se verifica em cada indivíduo, entre as partes da alma e entre esta e seu corpo²⁴⁷. Aos poucos Platão procura, por transposição, atingir o objetivo ético de seu projeto. A educação do guardião, necessária para cumprir a tarefa de proteção da Cidade-Estado, devendo ser estendida a todos os jovens filhos de cidadãos, passa a ser um programa, de fato, que modela o ideal de cidadão, que se for assumido por todos, mesmo exercendo outra tarefa na Cidade-Estado, seu caráter será formado tendo em vista o bem comum que concorre para a paz interna da Cidade-Estado.

²⁴⁶ *República*, 422 a.

²⁴⁷ A alma tripartida não merece aqui maior atenção, pois não há nos diálogos doutrinas platônicas, são pontos de vista.

A felicidade então passa a ser compreendida da perspectiva do Estado. Por extensão, o indivíduo-cidadão é mais feliz por viver no melhor Estado possível, naquele que pelos seus cidadãos é prudente, corajoso, moderado e justo.²⁴⁸ Por estas virtudes, ele pode conservar-se bom para se viver, cada um fazendo aquilo para o qual a sua natureza é mais adequada, ocupando-se de uma função no Estado. Deste modo é possível realizar as suas funções eficazmente na cidade.

Terminando a fundação da Cidade-Estado, cumpre-se o propósito inicial, que era o de responder o que era a justiça. Platão não diz o que é a justiça, mas como ela se manifesta na Cidade-Estado por ele imaginada. Platão o diz de vários modos. Primeiro que a posse e a prática do que é próprio de cada²⁴⁹ um será reconhecida como condição de possibilidade da justiça.

O segundo modo de descrever a justiça será através do homem justo, o qual é definido, por analogia, a partir das virtudes das três classes de cidadãos. Nele encontramos, como na Cidade-Estado justa, a justiça como a virtude que gerencia a temperança, a coragem e a sabedoria, e mantém-nas unidas e hierarquizadas sob o comando da sabedoria. Tanto na Cidade-Estado justa como no homem justo, a justiça traduz o bom, o desejado, quando cada parte cumpre sua função de forma excelente²⁵⁰.

Por outro lado, Platão apresenta uma terceira descrição de justiça que é dada pela sua negativa – a injustiça. Há injustiça na Cidade-Estado quando há quebra de hierarquia entre as classes, quando há abuso de poder, quando

²⁴⁸ Prudência, coragem, moderação e justiça são quatro virtudes cardeais, baseadas na doutrina pitagórica.

²⁴⁹ Expressões utilizadas por Platão como “o que é próprio de cada um” ou “segundo sua natureza”, quando aplicadas a ocupações das funções do Estado, estão comprometidas com o princípio da eficácia de funcionamento do Estado, segundo o qual o homem certo no lugar certo, maximiza a eficiência do conjunto. O que é discutível é como definir “homem certo e função certa”.

²⁵⁰ *República* 441 d - e - 442.

alguém é prejudicado em sua função por que não faz o que lhe diz respeito e faz o que não lhe diz respeito; quando há desequilíbrio entre riqueza e pobreza; quando o indivíduo é impedido de exercer ou não lhe é oportunizado ter funções na Cidade-Estado segundo sua excelência; quando a Cidade-Estado, no seu contexto, deixa de apresentar as virtudes próprias de cada classe. Há injustiça na alma, quando houver quebra de hierarquia da parte concupiscível ou da parte irascível em relação à parte racional e quando deixem de apresentar, cada alma, as virtudes próprias.

Portanto, da educação do guardião segundo as virtudes necessárias para servir a Cidade-Estado, Platão construiu um estado ideal, cujas virtudes próprias das três classes transferem a ele ou recebem dele essas mesmas virtudes. Retornando do estado ao cidadão, surge a afirmação de que a alma humana é análoga ao estado e ela se constitui de três partes. Daí segue que, o que se aplica ao estado aplica-se à alma do indivíduo e vice-versa. No estado perfeito e na alma perfeita há a virtude que unifica e sustenta as demais virtudes – a justiça.

Fazendo um balanço deste capítulo, podemos afirmar que Platão chega ao conceito de justiça fundando um Estado eficiente que garanta a satisfação das necessidades de seus cidadãos, protegido contra as ameaças internas e externas à sua existência e, ainda, sendo provável bom parceiro em alianças com outros Estados. Da eficiência do Estado chega-se ao indivíduo eficiente para o Estado, o qual é formado, para tal, pela educação.

O conceito de justiça está vinculado, na origem, à noção de finalidade. A seguir, veremos como Platão procurará uma nova dimensão para o conceito

de justiça, para além da eficiência, determinando que quem age com eficácia age corretamente do ponto de vista ético.²⁵¹

Em que sentido a justiça é um bem maior para quem a tenha independentemente dos ganhos, méritos e perdas que advêm de seu agir em situação no Estado? A resposta encontramos na *República* não de uma forma sintética, mas disseminada em vários pontos do diálogo. Por exemplo, a tese que afirma que a justiça, independente da dor e da desonra, é mais vantajosa que a injustiça, acompanhada das honras do justo, é apresentada por Sócrates sem qualquer justificativa.²⁵²

Richard Kraut²⁵³ defende a tese de que Platão se apóia na teoria das Idéias para justificar essa proposição. Kraut aponta quatro argumentos a favor da tese platônica, os quais encontram-se na *República*. O primeiro deles encontra-se em 443c-d – 444a, que citamos a seguir:

– Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmonicamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três elementos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermediário, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante – harmoniosa – só então se ocupa (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou da política, ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando de justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta ação, ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside.

²⁵¹ Platão quer criar uma cidade tal como a natureza humana.

²⁵² “Então jamais a injustiça seria mais vantajosa do que a justiça, ó bem aventurado Trasímaco” (*Rep.* 354 a); “Ó Sócrates, queres aparentar que nos persuadiste ou persuadir-nos da verdade, de que de toda a maneira é melhor ser justo do que injusto?” (357 a-b).

²⁵³ KRAUT, R. The defense of Justice in Plato’s Republic - In *Plato*. Kraut, R. (ed). Cambridge: Cambridge Press, 1993, p.77.

O segundo argumento encontramos no Livro IX em 580b-c, que é uma conseqüência e aplicação do primeiro argumento. Comparando os cinco tipos de governantes – o governante-filósofo, o timocrata, o oligarca, o democrata e o tirano – Platão afirma que o primeiro é mais feliz que os demais, porque ele se rege soberanamente a si mesmo.

O terceiro argumento encontra-se no mesmo Livro IX (580c-583a) e se baseia no acesso e no desfrute dos prazeres mais nobres. O filósofo, homem que se dá a lei da harmonia que, por conseqüência, sendo o mais capaz para conhecer as outras espécies de prazer, pelo uso do raciocínio, prefere os prazeres filosóficos.

– Portanto, dos três prazeres em causa, o desta parte da alma, através da qual aprendemos, será o mais agradável, e o homem em que essa parte for a que manda, terá a vida mais aprazível?

– Como não haverá de sê-lo? Pois o sábio que elogia a sua própria vida é um encomiasta que fala com autoridade.²⁵⁴

Por último, o quarto argumento é buscado em 583b – 588a, e é um complemento ao terceiro, por justificar que, de fato, o prazer que pode desfrutar o filósofo é mais real e maior do que aquele que qualquer pessoa possa ter. A citação seguinte sintetiza esse argumento:

(...) excetuando o prazer do sábio, o dos outros não é perfeitamente verdadeiro nem puro, mas uma espécie de sombreado, como me parece ter ouvido dizer a um sábio: e isso seria a maior e mais decisiva das quedas..²⁵⁵

Segundo Kraut, este quarto argumento parece ser o que Platão destaca como fundamental em sua tese. O que significa dizer que o prazer mais alto, segundo uma escala de prazeres, como um bem, é um dos critérios para

²⁵⁴ *República*, IX 583 a.

²⁵⁵ *Idem*, IX 583 b.

decidir entre a justiça e a injustiça e sobre sua escolha para se ter uma vida feliz, pois a vida prazerosa e a vida justa se correspondem.

Ainda de acordo com a visão de Kraut, Platão considera o quarto argumento como muito forte para derrotar os argumentos a favor da vida injusta, no sentido de que a justiça é um bem que vale por si mesma, sendo que este bem pode se traduzir por um prazer da alma.

Mas esse argumento não responde plenamente a Gláucon²⁵⁶. Assim como, para uma Cidade-Estado, pode-se considerar dois mundos de relações distintas – o das relações internas a ela e o das relações entre ela e os outros estados, pode-se considerar as ações que têm a ver com o homem, consigo mesmo, e aquelas que têm a ver com os outros. Uma justiça interna não implica, necessariamente, justiça externa.

A partir disso, cabe perguntar se o homem sábio e justo, que tem sua alma em harmonia desfrutando dos prazeres mais nobres, ele, necessariamente, se comporta em relação aos outros de forma justa? Isto é, o bem que lhe proporciona a justiça interna determina ser justo para os outros?

Como vimos, a justiça é um bem em si porque ela é causa e mantém a harmonia interna do indivíduo, garante-lhe a saúde da alma e esta é desejável por si mesma. Vejamos como essa saúde da alma responde à idéia de justiça do senso comum que se traduz em não explorar e nem causar mal aos demais, não cometer adultério, negar os pais e os deuses.

Para compreender como a justiça interna ao homem implica em agir de forma justa com os demais, temos que levar em conta que aquela é alcançada por um processo de formação do homem sábio, cuja educação implica um

²⁵⁶ Em IV 445 b, Gláucon termina a frase com a expressão “se, realmente, uma e outra coisa se revelam tais como as analisamos” quando pergunta se de fato adquirir a justiça torna suportável a vida.

saber comprometido em ajudar seus concidadãos a se elevar à verdade e em situação na comunidade na qual encontra os meios para viver, formando-se segundo princípios que o orientarão a agir segundo a justiça, nos limites da *Polis*.

O homem sábio e justo que se coloca objetivos intelectuais de filósofo não teria interesse nos prazeres do corpo, nem precisaria de dinheiro para obtê-los, portanto, como poderia ser injusto, se não tem interesse em dinheiro ou poder? (Fédon, 64c-65^a).

O sábio enquanto indivíduo, circunstancialmente cidadão e o homem comum, um ou outro podem causar ou sofrer dano, cometer ou sofrer injustiça, segundo a concepção moral ordinária. A relação do sábio com o artesão é de cooperação e ambos têm o mesmo objetivo, o de fazer um Estado no qual seja possível a maior felicidade para todos.²⁵⁷

O que garante que o sábio, segundo o modelo ideal de estado, satisfaz a moralidade comum, somente agindo com justiça? A resposta platônica delinea-se no livro IV onde o guardião é pensado como um indivíduo ético, cujos julgamentos são centrados nele mesmo e não na ação, ele age segundo o tipo de pessoa que ele é e não porque dele se espera que aja de tal maneira considerada como correta. A construção do estado-ideal se faz sobre as condições e os meios para formar e manter uma boa pessoa com as características que ele descreve em 443 c-d, (já citado).

²⁵⁷ No parecer de Marcelo Boeri, ‘no melhor dos casos se trataria de um consequencialismo eudaimonista, mas haveria de esclarecer que a eudaimonia ou prosperidade vital de que fala Platão não pode identificar-se com o mero prazer ou satisfação do desejo. Ademais, o argumento de Platão não pode ser entendido como consequencialista em sentido estrito, já que sustenta que a justiça deve desejar-se pelas conseqüências mas também por si mesma.’ *Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de La acción en algunas teorías de La Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007, p.77.

Em Platão, a esfera da injustiça não se encontra nas ações externas, mas nas condições internas da pessoa. Ele toma o agente moral em primeiro lugar enquanto que no discurso de Trasímaco e na defesa da injustiça feita por Gláucon e Adimanto, a posição refere-se à ação.

O caminho da argumentação de Platão para atender aos apelos de Gláucon e de Adimanto, a partir do Livro II, não foi o de confrontar-se tão somente com a tese de Trasímaco, mas também com as noções que vêm da tradição, que identificam a justiça com atos justos, que identificam alguém como justo porque age segundo uma norma considerada justa, alguém que é considerado convencionalmente justo não pelo que é, mas por agir de forma aceita como justa.²⁵⁸

Essas noções trazem dificuldades por exigirem uma lista de deveres para poder caracterizar a justiça. Conforme a lista apresentada teremos uma dada noção de justiça. O que Platão propõe é encontrar um critério que caracterize justiça independentemente da lista de deveres. Esse critério permitiria caracterizar o tipo de pessoa que agiria segundo a justiça em qualquer situação.

Ao procurar tal critério Platão assume que deva haver uma noção de justiça universal que contemple todas as listas de normas justas ou que, pelo menos, contemple as dadas pelo senso comum da época. Esse critério se fundamenta nas condições ou nos meios capazes de produzir e manter um indivíduo como um justo, que fosse psicologicamente justo, isto é, capaz de manter uma “saúde” da alma.

²⁵⁸ Conexão entre contratualismo e a relação aparência/realidade.

Julia Annas comenta²⁵⁹ o caminho adotado por Platão para responder à questão central do livro I e a que ele, de fato, responde. Segundo Annas, a resposta de Platão sobre o que é a justiça coloca em xeque as concepções convencionais de justiça ao tomá-la como harmonia interna (443 d-e) entre as classes do Estado, por um lado, e por outro, entre as partes da alma no indivíduo, a qual serve de modelo para julgar ou explicar o comportamento convencional do que é justo ou do que é injusto.

Ainda consoante Annas, em 490 a-c, Platão se vale do seu modelo para explicar os estados degenerados a partir de uma desordem entre as partes da alma. Ele explica aquilo que é convencionalmente condenado a partir de sua teoria e não porque é contrário à sua teoria. A aceitação de sua teoria resulta do fato de que ela fornece argumentos razoáveis para explicar aqueles comportamentos convencionalmente condenados e para julgar outros comportamentos que, injustos segundo sua teoria, eram justificados por outras fontes. Sua teoria propõe-se substituir as existentes e ser fundamento de uma nova ordem moral, centrada na arte do filósofo e não na ação do filósofo. E esta última decorre daquela.

Julia Annas²⁶⁰, concordando com Kraut, entende que em Platão a justiça ordinária foi assumida em sua teoria (sem produzir um argumento que a justifique), pois o filósofo, formado de tal modo, procurará agir como se espera que um justo convencional aja²⁶¹. Da formação do filósofo faz parte exercícios das ações justas, portanto forma-se filósofo praticando a justiça ordinária e fortalecendo o estado interno de equilíbrio e de harmonia pelo desenvolvimento da alma racional, no estudo da matemática, das ciências e da

²⁵⁹ *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 153-169.

²⁶⁰ Annas, *op. cit.*, p. 154.

²⁶¹ 443 b.

dialética e, ainda, orientando os desejos e apetites a aceitarem, como bom para a alma como um todo, que é o bem para o comando da alma racional.

Encontramos em várias passagens²⁶² o quanto Platão acentua as condições internas de harmonia entre as partes da alma do guardião-filósofo, as quais se fortalecem por uma prática comunitária coerente proporcionada pela educação do filósofo, fazendo, com isso, corresponder o equilíbrio externo com o interno, a justiça externa com a interna.

A justiça ordinária passa a ser um caso particular da justiça platônica. Platão, segundo Annas, considera que moralidade não é uma estrutura abstrata como a matemática e que ela se apóia na aceitação de certas crenças por parte das pessoas, por isso que na sua construção mental leva em conta o consenso moral existente, sem ser por isto conservadora, mas realista.

O realismo de Platão, segundo Annas, rejeita a prova experimental centrada na ação, mas a submete à razão do filósofo. Platão acentua o agente em detrimento da ação em sua teoria da justiça. O filósofo enquanto existindo é justo. Justo e filósofo são a mesma coisa. Porque ele, sendo filósofo, sua alma racional tem o domínio sobre as outras duas para comporem uma unidade e por isso a justiça é boa para o filósofo porque a justiça é sua *arete*. Ser injusto é ser contra sua natureza e isto não lhe traz vantagens. Este argumento serviria para refutar a tese de Trasímaco.

Segundo Annas²⁶³, a teoria da justiça de Platão torna-o mais próximo do espírito religioso do que das teorias modernas de moral, à medida que mais importante do que fazer tal coisa é ser um certo tipo de pessoa, comprometida com a comunidade que lhe sustenta a qual se volta como ativo colaborador,

²⁶² Como 443 d, 444 d, 444e, 485 d, 588e e 591.

²⁶³ Ver Annas, p. 165.

porque lhe cabe uma parcela na busca do bem de todos. É uma combinação de razão, finalidade e sabedoria.

4.3. Repensando Trasímaco: como harmonizar as teses?

Outro aspecto do confronto entre Platão e Trasímaco deve ser considerado. A bem da verdade não se pode dizer que a tese desse último foi refutada por completo, mas que ela foi subsumida pela tese de Platão. *Justo é o que convém ao mais forte* pode ser interpretado como caso particular de conceito de justiça platônica, na medida em que a unidade interna do homem justo torna-o um forte. Ainda mais, na construção do estado ideal, Platão partiu da aceitação por parte de Trasímaco de que o forte o era enquanto admitisse a unidade interna garantida por uma justiça.

Pelo fato de Platão considerar o conceito de justiça, primeiramente, como saúde da alma do filósofo e, secundariamente, como saúde da alma da *polis*, ambas mutuamente implicadas e, ainda, por considerar que a justiça está de acordo com a natureza do homem, precisamos compreender melhor como ele concebe o homem e, além disso, como justifica o interesse do filósofo retornar ao fundo da caverna para “salvar” seus concidadãos (519b-521c).²⁶⁴

A reflexão realizada sobre o conceito de justiça permite que se compreenda o vínculo que Platão estabelece entre a ação ético-política e a estruturação das capacidades humanas. Sua estratégia argumentativa tem como matriz a tripartição das funções da alma e o poder divino da sua função racional para coordenar e comandar as funções irascível e concupiscível, que,

²⁶⁴ ‘O princípio capital é que a educação não pode consistir no mero fornecimento de informação, mas na integral orientação da alma para a Forma do Bem.’ José Trindade Santos. *Para ler Platão. Tomo II*. São Paulo: Loyola, 2008, p.87, nota 61.

atuando cada uma segundo suas respectivas virtudes – sabedoria, coragem e temperança – e que, alcançáveis por uma adequada educação, realizam a justiça na alma como efetivação do Bem.²⁶⁵

Nesse sentido, a justiça no Estado é uma virtude da “alma” que, segundo o princípio da eficiência que estabelece que a cada um cabe uma tarefa, segundo sua natureza, mantém as virtudes da sabedoria, da coragem e da temperança, manifestas nas classes dos governantes, guerreiros e artesãos, respectivamente. As duas dimensões da justiça – a individual e a comunitária – estão aqui presentes, intrinsecamente comprometidas entre si. Com isso, Platão sintetiza, nesse conceito, um padrão de racionalidade para tratar a questão da justiça.

Muitos dos conceitos de justiça que foram alvo da crítica refutativa de Platão são subsumidos em seu conceito de justiça. Como, por exemplo, o conceito sofístico – “Justo é o que convém ao mais forte”, é preservado na unidade do propósito e na cooperação hierárquica das partes que compõem o todo como expressão da justiça interna e condição de possibilidade de o todo, realizando o que lhe convém.

O forte em Platão não se constitui a partir do agir, mas a partir de certa condição interna. Com isso Platão, ao transferir o acento do forte para sua parte interna e não para a ação, permite compreender o homem como capaz de exercer o poder de imitação do divino e por isso capaz de construir um

²⁶⁵ ‘Uma primeira abordagem da questão do poder conduz, porém, à condição da qual depende o governo da cidade ideal: que se parta do conhecimento da Forma do Bem (505 a-b).’ José Trindade Santos. *Para ler Platão. Tomo II*. São Paulo: Loyola, 2008, p.83.

ordenamento externo, a partir do ordenamento interno e, segundo a razão, orienta-se dialeticamente pelo Bem.²⁶⁶

A justiça platônica qualifica o tipo de unidade interna e a conveniência do todo enquanto forte e, mais, no caso do Estado, essa unidade e conveniência estão de acordo com uma enaltecida e auto-representada concepção de natureza humana, cuja expressão máxima é a figura do filósofo. Por outro lado, constituindo a cidade como o mais forte.

Platão não diz o que é a justiça, mas, sim, como ela se manifesta no Estado e no filósofo por ele imaginados. Isso ele diz de vários modos: a) que a posse e a prática do que é próprio de cada um é condição de possibilidade de justiça, o que entendemos como condição para que o Estado se organize com maior eficiência segundo a fórmula de ter o homem certo no lugar certo; b) que a cidade não seja nem muito rica nem muito pobre; c) que o Estado se divida em três classes de forma hierarquizada e cooperante e que por elas manifeste as virtudes do Estado – temperança, coragem e sabedoria.

Além disso, mostra que o homem com justiça na alma manifeste essas três virtudes, cada uma delas correspondendo, respectivamente, a da alma concupiscível, a da irascível e a da racional e que as três partes da alma atuem cooperante e hierarquicamente sob o comando da alma racional; que tanto no Estado como no homem justo a justiça traduz o bom e o desejado; e que a justiça é um bem a ser buscado pelo homem porque está de acordo com sua natureza e, por isso, torna-o um homem feliz por expressar uma harmonia interna da alma e por poder desfrutar dos prazeres mais nobres da alma.²⁶⁷

²⁶⁶ ‘A atividade do filósofo certamente não é um ódio contra a vida. Ao mesmo tempo em que desejaria fugir para o além a fim de contemplar as Idéias, o filósofo apóia-se aqui embaixo nos reflexos do inteligível que as coisas belas representam.’ Christophe Rogue. *Compreender Platão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p.96.

²⁶⁷ Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em *Justicia, Derecho y Fuerza*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 109.

Se a justiça implica algum tipo de vínculo no qual se discerne acerca de atos e intercâmbios entre os cidadãos, e do que corresponde reconhecer aos demais por esses mesmos atos, então para o paradigma ético sensualista, que não reconhece outra realidade que a observada e experimentada pelos sentidos, somente se poderia buscar a chave para seu entendimento nos fenômenos mesmos e em sua intransferível e irredutível percepção individual.

No caso das ações relacionadas com os atos do poder, a chave para o sensualismo sofístico tem que ser encontrada do lado dos que exercem o poder, porque ali é onde se manifestam as conseqüências daqueles atos de poder cujos resultados se podem ver, ouvir e sentir. Ademais, de que outro modo teórico poderia entender Trasímaco o complicado debate acerca da justiça?²⁶⁸

Constata-se uma relação social assimétrica composta, por um lado, pelas prerrogativas dos que mandam e, por outro, pelos deveres dos que vivem submetidos aos que mandam na cidade, onde se vislumbra um significado que tem a ver com a trama interativa do ato social, que não pode ser um ato de poder que depende dos que controlam ou titularizam esse mesmo poder.²⁶⁹

No horizonte teórico em que está associada a sofística, o fenômeno do poder não ultrapassa o nível da percepção sensível que a representa como o resultado desigual e assimétrico de imposições e prestações dos que mandam e dos que obedecem. A partir desse ponto de vista, a conveniência não é senão o reverso da disposição do poder e uma de suas chaves mais significativas.

²⁶⁸ Aqui já se insere a questão da aparência e realidade, com seus desdobramentos na ética e na política, bem assim na formulação da concepção de justiça que transpassa o diálogo *República*. Consultar Marcelo D. Boeri. *Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de La acción en algunas teorías de La Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007, p.78.

²⁶⁹ Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p. 111.

A utilidade ou conveniência não seriam, ao mesmo tempo, a chave e o limite do sentido da noção de justiça sustentada por Trasímaco? Se tivesse o sofista que admitir uma ordem de equivalências superior na cidade, que ao estilo da idéia platônica deveria tomar-se como pauta de confrontação e julgamento das ações que a experiência registra como características do exercício do poder, cairiam de imediato todos seus pressupostos sensualistas.

Por outro lado, estaria totalmente relativizada a subordinação que acompanha a separação entre os que mandam e os que obedecem, uma vez que aquela idéia supra-sensível se transformaria em um desiderato que substituiria o critério de utilidade pela noção de bem ou de justiça enquanto requisito necessário para a conservação do conjunto dos que formam a cidade.²⁷⁰

Sem embargo, o passo que deu o sofista o leva a uma inesperada contradição porque, para salvar o critério da conveniência, utilidade ou proveito do que manda, teve que pulverizar o critério individual de justiça e teve que colocar a mesma no interior de uma trama interativa de correspondências desiguais que somente podem aplicar-se na relação dicotômica governante - governado, entre o poder e o dever, mas não em relação aos governantes entre si (*República* 351c – 352 a).

Devemos, então, examinar com detalhe a idéia de que a justiça é a conveniência do mais forte, já que aqui parece estar a chave de sua contribuição e o limite de seu pensamento. É relevante destacar a conexão entre utilidade e acordo que revela a função de reciprocidade ou mútua dependência que, por sua vez, desloca qualquer pretensão de unilateralidade

²⁷⁰ Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p. 112.

na ordem das questões que envolvem a idéia de justiça como justiça do mais forte.²⁷¹

O ponto forte para auxiliar no deslinde – ou na melhor formulação da questão – repousa no discurso de Trasímaco que destrincha o núcleo do seu pensamento (República 343b – 344c). Aqui, a conveniência ou utilidade parece decididamente marcada por uma relação de necessidade entre o mais forte e os fracos, corroborando a idéia de dever que informa o sentido da justiça pode depender de acordos ou convênios fundacionais, tal como sustenta Glauco no Livro II da *República*.²⁷²

A relação entre governante e governado, entendida como uma exclusiva relação de conveniência, ou utilidade, tem para Trasímaco uma consequência necessária que se traduz na equivalência entre a lei e a justiça, no sentido de que o conveniente para o governante é o justo e isto, e somente isto, chega a ser lei, norma jurídica de cumprimento obrigatório.

Trata-se, pois, de uma mudança dos princípios sobre os quais se assenta a convivência na cidade, seu governo e suas estruturas jurídicas, que elevam a condição de paradigma o modelo sensualista. Desse modo, a injustiça ocupa o lugar da justiça, em termos de ordem social e política, e adquire o caráter de virtude.²⁷³

Trasímaco consumou um processo conforme o qual a justiça e o direito funcionam exclusivamente como mecanismo que privilegia o uso desigual e hegemônico das regras para benefício daqueles que se encontram numa posição de supremacia, ou de vantagem relativa a respeito dos preceitos da lei

²⁷¹ Constatase uma forte polissemia no etmo ‘*sympheron*’, conforme adverte Places, E. *Lexique de Platon*. Paris: Lês Belles Lettres, 1964. Ver também LIDDEL, H ; SCOTT, G ; Jones. *A Greek-English Lexicon*. Oxford/London : Oxford University Press, 1966.

²⁷² 358e-359 a.

²⁷³ Lygia Watanabe. Sobre o envolvimento histórico do Livro I da República de Platão. In. *Ética e Política no Mundo Antigo*. Hector Benoit e Pedro Paulo A. Funari (orgs). Campinas: UNICAMP, pp.275-288.

positiva, que se põem em jogo para dirimir os conflitos originados da convivência cidadã.²⁷⁴

As tendências que se construíram para explicar a posição de Trasímaco são fundamentalmente quatro: a) o niilismo ético que nega qualquer obrigação moral, já que esta não é mais do que uma ilusão fabricada pelos homens; b) o legalismo, para o qual não há moral alguma à margem do direito, ou sem uma norma legal que nos obrigue a atuar de uma maneira determinada; c) o jusnaturalismo que afirma que a obrigação moral é independente e seu fundamento está na natureza ou modo de ser específico do homem; d) o egoísmo psicológico, no qual o homem sempre atua buscando seu próprio interesse, logo, tende ao mais conveniente para ele mesmo.²⁷⁵

Tradicionalmente os investigadores diferenciaram três aspectos que atinem diretamente à justiça: a) a justiça como o conveniente para o mais forte, que se assimila tanto com os legisladores, como com os governantes; b) a justiça como obediência às leis estabelecidas na cidade onde se vive; c) a justiça como fazer o bem ou buscar o conveniente aos outros.

Com essas apreciações não se pode dizer que Trasímaco defina a justiça. Não é isso que ele quer, mas calar Sócrates e a ética. A primeira idéia a expõe com clareza no início do diálogo. As outras duas as desenvolve quando Sócrates avança na conversação.

Nesse ponto, alguns autores identificaram toda a teoria da justiça e do direito de Trasímaco com a primeira tese. A imagem de Trasímaco, portanto, é a de um agressivo orador, ou advogado, que procura impor seu critério sobre os demais usando meios que tem ao seu dispor. Mas essa imagem pode ser

²⁷⁴ Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p. 119.

²⁷⁵ Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p. 121.

incompleta, lacunosa.²⁷⁶ É preciso entender a relação entre os bens e o bem, compreendido como objeto supremo do conhecimento.²⁷⁷

A tensão dialética entre Sócrates e Trasímaco mostra com nitidez que a conveniência do mais forte não se pode identificar com as leis estabelecidas por quem tem o poder. Quando se trata das leis estabelecidas pelo sistema político, ou por aqueles que têm o poder, afirma que, para o correto exercício do governo, o fim imediato nunca é buscar o conveniente para os governados.²⁷⁸

Mas, em última instância, o que se busca é o interesse do próprio sistema político, ou seja, a continuidade do que governa. Logo, seria justo para o governante buscar seu próprio interesse, pois dessa maneira se mantém no poder para cuidar da cidade.

Assim, a (in) justiça como desvantagem do mais fraco não é contrária à justiça como interesse do mais forte, mas são idênticas, porque na perspectiva de Trasímaco há um conceito para a justiça: buscar o bem de outro; e outro para a injustiça: buscar o próprio bem. Ambos se alteram segundo o ponto de vista que tomemos do governante ou do governado. Na visão do governante, a justiça é o interesse do mais fraco; na visão do governado, seria o interesse do mais forte. Isso permite concluir que Trasímaco não é niilista, nem legalista ou

²⁷⁶ Consultar Marcelo D. Boeri. *Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de La acción en algunas teorías de La Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007, p.79. Verificar Kerferd, em *Le Mouvement sophistique*. Paris: Vrin, 1999, p.180.

²⁷⁷ ‘Fundamento último, o Bem foge à ordem do discurso, e Sócrates é obrigado, para representá-lo aos seus interlocutores, a recorrer à imagem sensível que lhe parece a melhor, o sol. A imagem não é arbitrária. Ao escolher designar o sol pela expressão ‘rebento do Bem’, Platão quis marcar o caráter moral em si da ordem cósmica, da qual o sol, exatamente, é, no plano do sensível, a origem, dando nascimento aos objetos visíveis, como o Bem dava a essência e a existência aos inteligíveis.’ Christophe Rogue. *Compreender Platão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p.103. Conferir análise sobre a analogia do sol, analogia da linha e da alegoria da caverna de José Trindade Santos. *Para ler Platão. Tomo II*. São Paulo: Loyola, 2008, pp.84-90.

²⁷⁸ Não existe um único interesse dos governados. O governante se aproveita disso e impõe o seu próprio interesse. Não há unidade entre os interesses do mais fraco. A oposição dos setores que compõem a cidade impede a confluência de interesses dos chamados fracos. Mas é comum que ninguém voluntariamente legisle contra si mesmo.

positivista, nem admite o egoísmo psicológico, nem é um jusnaturalista. A noção de justiça é a busca do bem para o outro.²⁷⁹

Alguns críticos viram as idéias defendidas por Trasímaco como uma grande incongruência, porquanto sustentam que a justiça é subjetiva, focalizada nos efeitos e conseqüências que produz na sociedade.²⁸⁰ Outros se concentram na relação entre o mais forte e o direito, apontando que nas teses de Trasímaco se verificam os elementos do chamado positivismo jurídico, que reduziria a justiça a obedecer às leis editadas na cidade onde se vive.²⁸¹

Outras abordagens²⁸² se concentram na análise da definição de quem é o forte, o legislador, etc. É um enfoque sociológico-político: a justiça exige a relação, que se dá na sociedade em que se vive, e uma sociedade que cumpra seu fim tem que estar ordenada juridicamente. Desse modo, a justiça é um fenômeno social que exige a interação dos membros da cidade, ou um grupo social, em que todos estão implicados.

Para esses, Trasímaco seria um defensor do positivismo legal, por isso a justiça e o justo supõem a busca do benefício do mais forte. As defesas de Trasímaco são críticas, afastando a idéia da intervenção da ética na política. Não quer dizer tanto o que a justiça é, quanto o que não é.

O problema surge quando se trata da integração das partes na sociedade. Entram em conflito e não podem harmonizar seus interesses, então se impõe uma sobre a outra. Para construir a harmonia, teriam que entrar em acordo e

²⁷⁹ Salvador Rufino e Joaquín Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p. 123.

²⁸⁰ Por exemplo: Lycos, K. *Plato on justice and power*. New York: State University of New York Press, 1987, p.65. Igualmente Kraut, R. *Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p52. Reeve, C. D. C. *The argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p86.

²⁸¹ Como White, N. P. *Platos's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p22.

²⁸² Antonio Gómez Robledo. *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p.6.

construir uma sociedade unitária, mas isso só excluiria a justiça como o direito do mais forte, se continuassem a existir fortes e fracos na cidade. É a contrapartida da lógica platônica.

Isso nos mostra a variedade de opiniões sobre as teses de Trasímaco. No entanto, entendemos que a interpretação mais completa é aquela focada na alteridade, ou seja, que concebe a justiça como buscar um outro bem. O virtuoso seria buscar esse bem pelo outro mesmo, não para benefício próprio. Mas sabemos que é improvável se temos em conta que o poder do governante o impede de governar em prejuízo próprio.

É difícil pensar que alguém com poder seja capaz de fazer atos contra si mesmo, de legislar de forma que ele não seja o maior beneficiado, ou, pelo menos, não prejudicado. Aqui é onde reside o maior problema: exercer o poder de forma que não busque somente, ou como primeira finalidade, o benefício individual.²⁸³

Parece fora de dúvida que para Trasímaco o direito é poder. Só existe o direito, conjunto de normas legais emanadas de poder constituído. Isto corresponde à definição primeira do sofista sobre a justiça, segundo a qual os mais fortes, assimilados aos governantes, estabelecem leis segundo seus interesses, buscando vantagem pessoal. Este critério subjetivo é elevado a norma objetiva e universal, porque de inexorável cumprimento, ao demonstrar que ocorre em todos os governos, sem exceção.

O conveniente pode ser entendido como aquilo que sempre se considera benéfico ou vantajoso para alguém em algum momento, de forma determinada. Seu paralelo na política seria o necessário para a manutenção, e conservação do regime político, mais do que com a imposição realizada pela força da maioria dos cidadãos, pois que todos os princípios da justiça

²⁸³ Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p.127.

coincidem com o interesse do mais forte, do que tem poder. Assim, é coerente dizer que a justiça é o que convém ao mais forte.²⁸⁴

Desse modo, entramos na questão da vontade do governante. Seja um ou vários, sua vontade constitui sempre a opinião reta e acertada, que não comete erros nunca. Por conseguinte, a lei que outorga sempre tem que acatar-se e cumprir-se.

De outra parte, apresenta-se o problema entre a distinção do que parece conveniente ao legislador e a verdadeira e real conveniência da lei para os governados ou para a cidade. No plano da aparência o governante tem um poder absoluto, legisla o que ele crê mais conveniente com independência de que se corresponda com o mais conveniente na realidade. Todo o poder é absoluto quando ordena: a lei comanda absolutamente. Mas Sócrates argumenta que, embora a lei possa ser errada, o governante busca sempre o melhor para a cidade, assim, pois, o seu erro é cancelado.²⁸⁵

Trasímaco não aceita o critério de Sócrates e ratifica sua opinião: o direito protege somente o interesse dos dominadores. As normas emanadas do poder são indiferentes aos problemas de validade ética, e não constituem a expressão do interesse geral. E, precisamente por serem expressão da vontade dos que governam, são obrigatórias.

Nesse contexto, as leis são a expressão da infalibilidade dos governantes, prescindindo de qualquer outra consideração, porque esses atuam como tais: buscando o melhor e o mais conveniente para eles mesmos e, como

²⁸⁴ Por exemplo: Lycos, K. *Plato on justice and power*. New York: State University of New York Press, 1987, p.67.

²⁸⁵ Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p.128.

efeito, o bem dos governados, para alcançar a participação no vantajoso, que não é outra senão submeter-se à vontade do governante.²⁸⁶

Sócrates apela para a teoria geral das artes. Uma arte busca o mais conveniente para quem dela precisa. O médico busca a saúde do enfermo, o capitão que sua embarcação chegue a bom porto, etc. Portanto, segundo Sócrates, o fim de todas as artes encontra-se na satisfação das necessidades dos que a elas recorrem. Da mesma forma, o que governa ordenará o conveniente para o governado (*República* 342 b-e).

Para Trasímaco, e para todos, no âmbito da política prática, é melhor e mais vantajoso comportar-se de forma injusta que justa. Pois o destino dos homens que são justos na atividade política é o estarem submetidos aos mais fortes, que vivem e atuam de forma justa. É inevitável que seja assim.

Todavia, ao final do discurso Trasímaco incorre em alguns erros. Considera como sujeito injusto o tirano, isto é, cede a um temor convencional incoerente com sua opinião central, que obriga a ver no tirano a mais perfeita espécie da suprema justiça.

Para Sócrates, o problema se move em dois planos que não são coincidentes: o ideal e o real.²⁸⁷ Para Trasímaco, só há um plano: o real. Mas o mais forte é uma noção relativa, cuja realidade cede ante o forte em abstrato, que não está no plano humano. A dualidade se resolve com a apelação da força e a livre afirmação do individualismo. Se quem infringe a lei é castigado, vai ao seu interesse obedecer. Há um equívoco sobre o termo interesse, fazendo oposição entre a natureza e a lei.²⁸⁸

²⁸⁶ Reeve, C. D. C. *The argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p88.

²⁸⁷ Antonio Gómez Robledo. *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p.8.

²⁸⁸ Lycos, K. *Plato on justice and power*. New York: State University of New York Press, 1987, p.69.

A teoria do direito natural do mais forte, como elemento fundante das relações entre os homens dentro do ambiente político, como já falamos, se enuncia e defende no *Górgias*. A diferença entre ambas as concepções reside em que Cálicles tenta dar à sua opinião uma base objetiva e teórica conforme a natureza. Trasímaco não procura um fundamento na natureza, mas apresenta suas teses confirmadas de modo universal e inegável no plano das manifestações da natureza e da história. Mostra que a lei reformula a natureza.

De outra parte, cabe notar que a identificação sofística do direito com a natureza constitui o ponto decisivo em que se apóia a exaltada visão platônica da ordem política ideal. O papel que nela desempenham os filósofos é, talvez, a única solução possível ante a dificuldade que a técnica política coloca. Há de garantir-se que os governantes estejam livres da tendência de usar o poder em seu próprio benefício. Somente o filósofo compensa dita tendência com sua aspiração ao mundo das idéias.²⁸⁹

Evidencia-se, assim, que a reflexão grega sobre os problemas políticos teve uma larga tradição, cuja grandeza repousa na vivacidade e na proximidade com a experiência, na capacidade crítica e construtiva, no interesse constante e repetido por conseguir um regime político perdurável, justo e ordenado ao bem comum, que satisfaça as exigências mínimas do ser humano.

Identificou-se a sofística com a constatação do direito do mais forte que se converte em direito natural objetivo baseado na natureza. Algo que Trasímaco só admite parcialmente, pois sua constatação fática se deve às formas de Estado e Governo, quer dizer, ao exercício do poder na comunidade política.

²⁸⁹ Salvador Rufino e Joaquín Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p.130.

A tese extrema é defendida por Cálicles, para quem o direito perde toda sua dignidade e rigor ao assimilar-se á força. A identificação da lei com o poder do mais forte supõe a claudicação da retidão da razão e sua entrega ao domínio de uma instância suprema.

Assim, a interpretação da natureza humana como força é incompatível com a correspondência e harmonia entre a natureza e o direito, e acentua sua mútua incomunicabilidade. A ordem normativa desaparece quando a lei se torna o cúmplice complacente dos fatos que ocorrem ou dos já cumpridos.

Trasímaco não aceita em sua totalidade este legado, nem aceita uma atitude tão irracional. Mostra que o uso do poder é necessário para levar a cabo a ação do governo na cidade, onde se atua não no plano do domínio, mas no das relações recíprocas. Dessa forma, a luta pelo poder na sociedade, que dá lugar à instabilidade política, não tem por que resolver-se em termos de imposição, pode ser produto de um acordo racional entre as partes.

No entanto, uma vez aceito que um governe e outro seja governado, este tem que submeter-se ao ditado jurídico de quem tem o poder. O direito e a justiça se aceitam do mesmo modo que se aceita a repartição do poder na sociedade.²⁹⁰

Platão não considera o acordo entre os cidadãos como o fundamento adequado para sustentar e conservar a lei e, menos ainda, para assegurar o dispositivo de tratos e prestações que conduzem à justiça, que o filósofo associa a uma complexa dialética do fazer, na qual não apenas se requer uma trama de correspondências nos tratos entre os cidadãos, mas impõe uma conexão na vida e ação de cada homem que compatibilize seu pensamento e

²⁹⁰ Salvador Rufino e Joaquin Meabe, em '*Justicia, Derecho y Fuerza*', Madrid, Tecnos, 2001, p.132.

seus impulsos de tal forma que do fazer de cada um resulte sempre um bem fazer na direção dos projetos que em cada caso cumpre estabelecer.²⁹¹

Precisamente para caracterização dessa cidade ideal e desse melhor de acordo com a natureza humana é que não se pode prescindir da oposição aparência – realidade. Aparência traz a noção do que tem traços acidentais ou enganosos de uma coisa, do que depende da perspectiva. Também indica certa dúvida a respeito de uma coisa, um fato ou um estado de coisas.

O aparente, nesse sentido, é algo que se mostra ao sujeito percipiente como sendo de certo modo, mas nunca é algo sobre o qual se tem certeza. Em todo caso, a expressão ‘aparência’ tem um duplo valor – cognitivo e fisiológico - que geralmente se confunde. A distinção reaparece com renovada força nos diálogos platônicos no contexto de suas discussões epistemológicas e morais.²⁹²

Com a palavra ‘realidade’ temos ainda mais dificuldade, haja vista que em grego não havia uma palavra para realidade, embora dentro de certos contextos houvesse expressões que legitimamente poderíamos traduzir por ‘realidade’, geralmente usos abstratos ou reforçados do verbo ser. Ou seja, existiam expressões que faziam referências de um modo muito direto ao que entendemos como real no sentido do ‘maximamente real ou verdadeiro’.

Pois bem, que razões justificam a tentativa de diferenciar aparência de realidade? Os críticos apontam que as razões se apóiam principalmente no chamado argumento da ilusão. Seu ponto de partida é que os objetos aparecem ou apresentam aparências diferentes a diferentes observadores, ou ao mesmo observador em condições diferentes.²⁹³

²⁹¹ O bem alheio é uma mera satisfação que Trasímaco dá a Sócrates.

²⁹² Boeri, 2007, p.18.

²⁹³ Boeri, 2007, p.24.

A primeira consequência que se extrai do fato de que as aparências das coisas variarem é que tal variação prova que as pessoas não percebem as coisas nem tal como em realidade são, nem como outros as percebem. Pode ser que um objeto não seja como se apresenta a um observador nem como se apresenta a outro, mas o que não pode ocorrer é que seja ambas ao mesmo tempo.

O ponto importante dessa discussão é o fato de um objeto poder parecer às vezes o que não é não implica que nunca o percebamos tal como em realidade é. Mas o problema é que para estabelecer que é possível perceber um objeto tal como em realidade é, ou para dizer que o que alguém está percebendo é uma mera aparência, é preciso pressupor que toda vez que um objeto é percebido é possível estabelecer um critério que permita distinguir com certeza o aparente do real.

Registre-se que o problema não se limita ao domínio puramente teórico do que se poderia chamar teoria do conhecimento, pois tal dificuldade é extensiva ao campo prático, precisamente na discussão ética referente à diferenciação bem real – bem aparente, ou entre ser justo e parecer justo.²⁹⁴

Desde Platão, os filósofos se esforçaram por mostrar que há razões para pensar que há certa ordem objetiva de bens e que há critérios mais ou menos razoáveis para distinguir tipos de bens: bens instrumentais, por um lado, e bens em si, por outro.²⁹⁵

²⁹⁴ ‘Trata-se de uma distinção axiológica, com sustentação ontológica. Temos um tratamento filosófico original par a questão central que é flagrantemente ética e política. Tal como o prazer, o bem tem de ser de verdade, para valer. Assim como ninguém quer falsos prazeres, ninguém quer, consentidamente, fingir ter prazer, tampouco ninguém quer uma coisa boa que é só aparentemente boa ou que é tida como tal, sem sê-lo.’ Marcelo Pimenta Marques. Aparecer e imagem no livro VI da República. In. *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. Marcelo Perine (org.). São Paulo: Loyola, 2009, p.152.

²⁹⁵ Boeri, 2007, p28.

A pergunta chave então seria ‘o que é o bem?’ Quando expressamos o que é bom ou mau o fazemos em afirmações que têm já um caráter avaliativo ou prático. Nesse passo, Sócrates é provavelmente quem primeiro apresenta uma sofisticada teoria do bem e sugere de um modo bastante evidente que se algo é efetivamente bom não pode nunca ser um bem condicionado. Associado a isso estava o tema central que cuidava das conexões existentes entre o estado cognitivo do sujeito, isto é, como e de que qualidade é seu conhecimento quando deve aplicá-lo a questões práticas, e o curso da ação que decide seguir.²⁹⁶

A dificuldade colocada por Sócrates foi tomada seriamente por todos os filósofos que se ocuparam do tema. De fato, a discussão de se os justos vivem melhor e são mais felizes que os injustos não constitui tópico vazio, pois se trata de um tema que afeta diretamente a vida política e ética. Sócrates afirmava que há coisas que nos parecem boas e coisas que são boas e que a avaliação para diferenciá-las depende vigorosamente do estado cognitivo do agente, no momento em que está fazendo essa avaliação.²⁹⁷

Daí decorre a necessidade de encontrar uma resposta mais radical, mais solidamente fundamentada, às questões vitais da justiça e do poder, pois é da ausência dessa resposta que se origina a degeneração da cidade e o abandono do seu projeto original.

Buscando tal resposta, Platão pretenderá retomar a tradição da alma, politizando-a ao mesmo tempo, com o objetivo de construir sobre ela a justiça que a cidade necessita. Recoloca o problema do poder renunciando à ingênua universalidade da isonomia, para apostar, ao contrário, em uma universalidade dialética, que permita confiar a uma reduzida parte do corpo social –

²⁹⁶ Boeri, 2007, p.33.

²⁹⁷ Boeri, 2007, p.42.

qualificada a partir da educação, do saber e da consciência moral – a tarefa de gerenciar o poder em nome do interesse comum.

Nessa configuração ideológica, a *polis* seria reconhecida como a ‘forma humana’ por excelência, e pensada uma realidade perdida, mas historicamente adquirida como o tempo feliz da igualdade, da concórdia e da virtude; um tempo em que o poder, a lei, a educação e a justiça alcançaram um acordo estável.²⁹⁸

O que acontece é que a justiça adquire agora um significado diverso, mais interior²⁹⁹. Já não parece significar a mera obediência às leis, a legalidade que tinha sido outrora o baluarte protetor do Estado. O conceito de justiça situa-se acima das normas humanas. Para Platão, o ponto de partida de toda compreensão do problema da justiça tinha de ser o ajuste de contas com a concepção naturalista do direito do mais forte e o pragmatismo convencionalista.

Para além da relação aparência/realidade, a justiça se mostra como virtude relativa à boa gestão das outras virtudes, numa concepção relacional, tendo por substrato a busca pela perfeita caracterização do filósofo. Torna-se então possível perceber a relevância da distinção que opõe o filósofo àqueles que contemplam as belas vozes, cores, figuras e outras, mas que é incapaz de ver e amar o Belo em si (476b).³⁰⁰

A prática política utiliza a multiplicidade das coisas belas e feias, justas e injustas. São estas que a todos ‘parecem’ de um modo e de outro. Colocadas entre o ser puro e o não ser pelos ‘contempladores da multiplicidade (479 a),

²⁹⁸ Vegetti, 2005, p.102.

²⁹⁹ Thomas Robinson. *Is justice enough to produce eudaimonia? Some thoughts on a central issue in the Republic*. Apresentado no X Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas, em Uberlândia, agosto de 2009.

³⁰⁰ José Trindade Santos. *Para ler Platão. Tomo II*. São Paulo: Loyola, 2008, p.76, nota 35. ‘A argumentação contra a aparência, lembremo-lo, castiga a defesa que dela fazem as descrições da justiça com as quais Glauco e Adimanto desafiam Sócrates, no início do Livro II.’

nenhuma dessas coisas belas, justas ou outras, revelará mais que a opinião daqueles que ‘nada conhecem das coisas que opinam (479d-e).³⁰¹

Depois de abordar a descrição do filósofo e se confrontar com o problema de sua situação na cidade atual (484^a-497^a), Sócrates concentra-se na definição das funções que deverá ocupar na cidade ideal. A abordagem da questão do poder conduz à condição da qual depende o governo da cidade ideal: que se parta do conhecimento da Forma do bem (505a-b).³⁰²

Nesse ponto, verifica-se que conhecimento e ação são inseparáveis, e o Bem figura como padrão supremo da reflexão ética. Nesse sentido, foi muito ilustrativa a tese atribuída a Trasímaco da justiça como interesse do mais forte, pois o prisma sofístico privilegia a faticidade na política. Todavia, Platão não poderia aceitar o poder como critério que legitime a ação política.³⁰³

Apesar de o padrão do justo serem as formas, Platão se ocupa de assinalar que o justo o será no sentido habitual de não prejudicar os outros, não faltar com a palavra, não abandonar os pais, etc. (442e-443b). E indica que a norma legal se subordina de certo modo à pessoa que sabe o que é justo para a cidade. O ponto decisivo, para Platão, não é que as leis tenham força, mas que a tenha a pessoa que deve governar.³⁰⁴

Na discussão sobre a força que deve presidir do governo da cidade, é preciso ter em conta, antes de tudo, a defesa retórica da proposta do filósofo como governante da cidade. Proposta que acaba por constituir um elogio

³⁰¹ José Trindade Santos. *Para ler Platão. Tomo II*. São Paulo: Loyola, 2008, p.78.

³⁰² José Trindade Santos. *Para ler Platão. Tomo II*. São Paulo: Loyola, 2008, p.83. Para a multidão, o Bem identifica-se com o prazer, enquanto para os ‘mais refinados’ consiste na sabedoria. O Bem será apenas aquilo ‘que toda alma persegue e a finalidade de tudo aquilo que faz’ (505d-e). É o princípio ético supremo.

³⁰³ Consultar Marcelo D. Boeri. *Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de La acción en algunas teorías de La Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007, p.83.

³⁰⁴ A aparência da justiça serve para testar a segurança do interlocutor sobre o que é a justiça. Além disso, a noção do justo é variável no próprio indivíduo, mudando com o tempo e com seu poder de discernir. Marcelo Pimenta Marques. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.145-147.

argumentado do filósofo e da filosofia, mostrando que o essencial na sua formação depende tanto de uma problematização radical daquilo que parece ser (aparece como sendo) como de uma reflexão inédita sobre a imagem.

A imagem é criticável na medida precisa em que fascina e impede que os indivíduos a distingam daquilo de que ela é imagem. Mas a imagem, criticamente utilizada, tem uma função decisiva na compreensão do que seja a justiça. Conhecer, educar-se e agir na cidade implica fazer aparecer, necessariamente, em ações e argumentos, as determinações essenciais do indivíduo.³⁰⁵

É assim que a reflexão sobre a justiça ou a busca pelo justo (no indivíduo e na cidade) acaba por levar à questão do bem que se revela como a questão da condição mesma de todo valor. A pergunta pelo bom em si implica perguntar sobre a efetividade do valor. A perspectiva técnica se torna política quando se pretende conciliar o interesse do mais forte com o bem alheio.

³⁰⁵ Marcelo Pimenta Marques. Aparecer e imagem no livro VI da República. In. Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. Marcelo Perine (org.). São Paulo: Loyola, 2009, p.137. Segundo Pimenta, ‘conhecer é reconhecer; aquilo que é, para ser conhecido, tem de ser reconhecido enquanto tal, enquanto o que é. Podemos falar, então, de uma espécie de conhecimento pela imagem, no sentido de um reconhecimento da imagem enquanto imagem.’ p.139.

Conclusão

Eis aqui o término do nosso trabalho de investigação filosófica, apresentando de forma breve e objetiva o resultado do que foi satisfatoriamente tratado nos capítulos pretéritos.

Da mesma forma que se atribui a Platão parcela significativa da responsabilidade pelo desinteresse, durante certo tempo, em relação à obra dos sofistas, também se deve reconhecer o crédito que lhe cabe pela revalorização da sofística. Afinal, é por meio dos seus diálogos que se explicitam variadas referências às supostas propostas e aos presumidos problemas levantados pelos sofistas.

É preciso registrar, uma vez mais, a escassez de documentos conservados de autoria dos sofistas, o que dificulta representar com segurança aquilo sobre que pensavam. Nos diálogos platônicos, ao menos encontramos suposições do que seriam teses sofistas. No entanto, já é o suficiente para compor um bom material de análise e discussão.

Nessa perspectiva, o tema da justiça, na cidade e no indivíduo, desponta como um dos principais a serem trabalhados, tendo em vista a pertinência e relevância de tal temática para entendermos o funcionamento das relações políticas.

Numa época em que a palavra construía, por assim dizer, a vida de relação, era inevitável o embate entre retórica e filosofia, disputando a melhor forma de educar o cidadão. Não é possível escolher entre elas, uma precisa da outra para justificar sua prática. Da mesma forma que não é possível compreender Sócrates sem Trasímaco.

Nessa disputa, o cenário oferecido pela *República*, precisamente o que tratamos neste trabalho, sintetiza as dificuldades em estabelecer critérios para qualificar a ação como justa. Aqui, Sócrates assume uma posição: opta pela ética. Já Trasímaco filia-se à política. Enquanto Sócrates tentou subordinar a política à ética, Trasímaco não aceitou que a ética determinasse a prática política.

A exigência socrática assenta na precisão de separar o que apenas ‘parece justo’ do que ‘parece e é justo’. Por outro lado, a recusa de Trasímaco é o corolário do que ele constata na pragmática da *polis*: a injustiça é justiça, pois ‘aparece’ como tal. Ademais, não está engajado em definir a justiça, mas em apresentar o que ‘aparece como sendo justo’.

Além disso, a intervenção de Trasímaco tem o propósito de denunciar o caráter convencional, positivo, de que se revestem as leis, em oposição à noção de justo por natureza, na qual os mais poderosos dominam os mais fracos.

De todo modo, por dentro dessa visão contratualista robustamente apresentada por Trasímaco, a lei serve para suprir a insuficiência da natureza humana, marcadamente vulnerável, submetendo-a ao exercício das qualidades cívicas que asseguram a unidade da cidade.

Essa é a função da justiça na síntese das duas teses atribuídas a Trasímaco: harmonizar a difícil relação entre *nomos* e *physis*. E é isso o que se desvela no debate entre Sócrates e Trasímaco, quando cuidam do interesse do mais forte e do bem alheio.

Por trás desse debate, constatamos a premência em se superar a tradicional concepção de justiça, bem representada na figura de Céfalos, porque inapta para realizar o projeto de unificação da *polis*, e incapaz de dar conta do problema da interferência da ética no campo da política.

De outra parte, a justiça como conveniência do mais forte e como bem alheio não é apenas uma questão que possa ser resolvida através da semântica (Dahl), do convencionalismo (Strauss) ou da filosofia da linguagem (Pitkin). Para além dessas interpretações, a essência da discussão entre Sócrates e Trasímaco se coloca como ponto de partida para constituição dos postulados do chamado Direito Positivo, profundamente marcado pela noção de poder, de persuasão, de infalibilidade do legislador e de soberania.

A combinação das teses no discurso de Trasímaco se aplica substancialmente ao direito contemporâneo, que recorre ao pensamento discursivo, argumentativamente articulado e sujeito à refutabilidade. Direito que ainda preserva a tensão permanente entre a lei e a natureza humana.

Nas falas que Platão concede a Trasímaco, o direito do mais forte se expressa através da obediência à lei por parte do mais fraco. Todavia, o vínculo mais sólido para estabilidade das relações políticas será aquele que garante e perpetua o poder: o bem alheio. Desvelando a natureza do poder, mostra claramente e de forma irrefutável como ele se coaduna com a justiça: com a criação da lei.

Dessa forma, na *República*, usando a vigorosa argumentação de Trasímaco, entendemos que Platão suplanta o aparente impasse entre justiça como interesse do mais forte e justiça como bem alheio, demonstrando quem é a representação do mais forte: a *polis*. Agindo no interesse da cidade, o cidadão faz o bem alheio e preserva o interesse do mais forte.

Pelas razões esposadas até aqui, estamos convictos de que o discurso não é de Trasímaco. A formulação das duas teses é de Platão, porque, provavelmente, contém o programa que ele pretende desconstruir. Essa hipótese foi sobejamente confirmada na análise que fizemos do Livro II, na qual explicitamos a compatibilidade entre os dois argumentos com o suporte

imprescindível da teoria da aparência. No debate sobre a justiça como interesse do mais forte, a cidade triunfa como sua melhor imagem.

Referências

Bibliografia Geral:

ADEODATO, João Maurício. *Ética e Retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2009.

ADKINS, Arthur W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960.

BARKER, E. *Greek Political Theory. Plato and his predecessors*, London: Methuen, 1918.

BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. London, 1982.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. *Sólon de Atenas: a cidadania antiga*. São Paulo: Humanitas, 1999.

BELIDO, A. M. *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Madrid: gredos, 1996.

BEONIO-BROCCHIERI, V. *Saggezza di Trasimaco*. Verona, Mondadori, 1943.

BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

-----, *O Positivismo Jurídico*. São Paulo: Ícone, 1995.

BOERI, Marcelo D. *Apariencia y realidad en El pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoria de La acción en algunas teorías de La Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1992.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

CACCIARI, Massimo *et al.* *La Legge Sovrana: nomos basileus*, Milão, BUR/SAGGI, 2006.

CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo: Princípio editora, 1994.

-----, *The Republic of Plato*. London: Claredon Press, 1961.

DAHL, R. A. *Modern political Analysis*. New Jersey: Englewood Cliffs, 1963.

DELANEY, David. *Law and Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DETIENNE, Marcel. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981.

-----, *Os mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.

DOVER, K. J. *Greek Popular Morality: in the time of Plato and Aristotle*. Oxford, 1994.

FINLEY, Moses I. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: edições 70, 1983.

FREEMAN, K. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

FURLEY, David J. and R. E. Allen. *Studies in Presocratic Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

GARCIA MAYNEZ, E. *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*. 3 volumes. México: UNAM, 1988.

GERNET, Louis. *Droit et société dans La Grèce ancienne*. Paris, 1964.

GIGANTE, M. *Nomos Basileus*. Napoli, 1956.

GIGON, Olof. *Rationalité et transrationalité chez les sophistes*. Actes Du Congrès de Nice, mai 1987.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

-----, *Lês dialogues de Platon; structure et méthode dialectique*. Paris: Universitaires de France, 1947.

GUTHRIE, W. K. L. 'The Sophists', em *A History of Greek Philosophy*, vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

HABERMAS, J. *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología e racionalidad*. Madrid, Editorial Trotta, 2001.

HAVELOCK, E. A. *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Roma-Bari, 1983.

-----, *The Greek Concept of Justice: from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

HIRZEL, Rudolf., *Themis, Dike und Verwandtes*. Leipzig: Verlag Von S. Hirzel, 1907.

HEINEMANN, F. *Nomos und Physis*, Darmstadt, 1987.

HUBY, Pamela M. *Greek Ethics*. London/Melbourne/Toronto: Macmillan, 1967.

JAEGER, W. *cristianismo primitivo e paidéia grega*. Lisboa: edições 70, 1961.

-----, *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JOAL, C. E. M. *Thrasymachus or the future of morals*. London, 1925.

KERFERD, George Br. *Le Mouvement sophistique*. Paris: Vrin, 1999.

LAZZERINI, C. *Trasimaco : il primo libro della Reppublica*. Firenze: La nuova Itália, 1967.

LIDDEL, H ; SCOTT, G ; Jones. *A Greek-English Lexicon*. Oxford/London : Oxford University Press, 1966.

MANZANO, M. A. Sanchez e RUFINO, S. Rus. *Introducción al movimiento sofístico griego*, León, 1991.

MARQUES , Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença : uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2006.

MENZEL, A. *Calicles*, México, 1964.

NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

OPHIR, A. *Plato's invisible cities. Discourse and Power in the Republic*. London: Routledge, 1991.

OSTWALD, M. *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*. Oxford, 1969.

PITKIN, H. F. *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972.

PLACES, E. *Lexique de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos. 1º Volume*. São Paulo: EDUSP, 1974.

REY, Abel. *La juventud de la ciência griega*. México: UTE, 1961.

ROBLEDO, Antonio Gómez. *Sócrates y el socratismo*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1994.

------. *La ley en el pensamiento platônico*. In: Platón: los diálogos tardios. Actas del Symposium Platonicum 1986. México: UNAM, 1987.

ROMILLY, J. de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris, 1971.

------. *The Greek sophists in Periclean Athens*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

RUFINO, Salvador Rus e MEABE, Joaquín E. *Justicia, Derecho y Fuerza : el pensamiento de Trasímaco acerca de la ley y la justicia y su función en la teoría del derecho*. Madrid : Tecnos, 2001.

RUFINO, S. Rus. *El problema de La fundamentación Del derecho. La aportación de La sofística griega a La polémica entre naturaleza e ley*, Valladolid, 1987.

SANTOS, José Gabriel Trindade. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Tomo I*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

------. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas. Tomo II*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

STRAUSS, L. *Natural Right and History*, Chicago, 1953.

..... *Persecution and the art of writting*. Illinois: Glencoe, 1952.

TAYLOR, A. E. *Platón*. Madrid: Tecnos, 2005.

UNTERSTEINER, M. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Firenze: La nuova Itália, 1967.

VEGETTI, Mario. *La etica de los antiguos*. Madrid: Síntesis, 2005.

-----, *La Republica. Vol. I. Libro I*. Italia: Bibliopolis, 1998.

-----, *La Republica. Vol II. Libri II e III*. Itália: Bibliopolis, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Lisboa: teorema, 1987.

-----, *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

-----, *Entre mito e política*. São Paulo: EDUSP, 2001.

Bibliografia específica.

a) *Obras de Platão*

PLATÃO. *A República*. 11^a ed. Trad. Maria Helena Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PLATON. *Obras Completas*. 9^a reimp. da 2^a ed. Trad. de M. Araújo, Francisco Yagüe, Louis Gil, J. A. Miguens, Ma. Rico, A. R. Huiscar e Francisco de P. Saramanch. Madrid: Aguilar, 1990.

PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura de Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1997.

PLATÃO. *Diálogos*. I-XIV Volumes. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém: UFPA, 1972 e segs. (Coleção Amazônica - série Farias Brito).

PLATON. *Oeuvres completes*. Tradução Léon Robin. Paris: Gallimard, 1950.

PLATÓN. *República*. Traducción directa del griego por Antonio Camarero. Estudio preliminar e notas de Luis Farré. Buenos Aires: EUDEBA, 1988. (Los fundamentales/Filosofía)

b) *Obras sobre Platão*

ALLEN, R. E.. (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics*. Lodon: Routledge, 1967.

ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

BROCHARD, Victor. *Estudios sobre Sócrates e Platón*. 2. ed. Tradução de León Ostrov. Buenos Aires: Losada, 1945. (Coleção Biblioteca Filosófica).

CHERNISS, Harold. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Second Printing. Volume I. Ypsilanti: The Johns Hopkins Press, 1946.

CRESSON, André. *Platon: sa vie, son oeuvre, sa philosophie*. Paris; Presses Universitaires de France, 1947.

CROMBIE, I. M. *Análises de las Doctrinas de Platón*. 02 Volumes, Tradução de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

DIÈS, Auguste. *Autour de Platon: essais de critique et d'histoire*. 2a. Edição. Paris: Les Belles Lettres, 1972. (Coleção D'Etudes Anciennes).

DIXSAUT, Monique. *Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001. (Bibliothèque D'Histoire de la Philosophie).

DROZ, Geneviève. *Los mitos platônicos*. Barcelona : editorial labor, 1993.

GRUBE, G.M.A.. *El Pensamiento de Platón*. Tradução de Tomás Calvo Martinez. Madrid: Gredos, 1987. (Coleção Biblioteca Hispánica de Filosofía, no. 80).

HAVELOCK, E. A. *Prefacio a Platon*. Madrid: Visor Distribuciones, 1994.

JEANNIÉRE, A. *Platão*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1995.

KRAUT, R. *Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LLEDÓ, E. *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus, 1996.

LYCOS, K. *Plato on justice and power*. New York: State University of New York Press, 1987.

MORAVCSIK, Julius. *Platão e Platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo: Loyola, 2006.

MOREAU, Joseph. *Réalisme et idéalisme chez platon*. Paris : Presses Universitaires de France, 1951.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.

REEVE, C. D. C. *The argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

ROBIN, Leon. *Platon*. Paris: PUF, 1997. (Collection Quadrige).

ROBLEDO, Antonio Gómez. *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Economica, 1986.

ROSS, David. *Teoria de las Ideas de Platon*. Tradução de José Luis Díez Arias. Madrid: Cátedra, 1989. (Coleção Teorema).

TAYLOR, A. E.. *Plato: the man & his work*. 7ª. Edição. New York: Methuen.

VLASTOS, G. *Plato*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

WHITE, N. P. *Platos's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

c) Artigos

ARAÚJO JR., Anastácio Borges de. *Os sentidos do 'mais forte' na República de Platão*. Apresentado no Simpósio da SBP, em Uberlândia, agosto de 2009, pp.1-14.

BELAÚNDE, Domingo García. *Existe um Derecho Natural en La filosofía griega?*, apresentado em 1972 à Sociedad Peruana de Filosofía, pp.1-8.

BOLZANI, Roberto. *Glauco, guardião do logos*. Apresentado no X simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas, em Uberlândia, agosto de 2009, p.1.

CARVALHO, A. Pinto de. *Aspectos da Moral Homérica e Hesiódica (calocagathía – Arete – hybris)*. Revista de História, n.25, São Paulo, 1956, pp.49-57.

BORTER, G. J. *Thrasymachus and Pleonexia*, *Mnemosyne*, 39/3, 1986, pp.274-278.

DAVIS, L. D. *The arguments of Thrasymachus in the First Book of Plato's Republic*, *Modern Schoolman*, 47/4, 1970, pp.425-428.

DORTER, K. *Socrates' Refutation of Thrasymachus and Treatment of Virtue*, *Philosophy and Rethoric*, 7, 1974, pp.25-46.

HADIGOPOULOS, D. J. *Thrasymachus and legalism*, *Phronesis*, 18, 1973, pp.204 e seguintes.

HARLAP, S. *Thrasymachus's justice*, *Political theory*, 7, 1979, pp.347 e seguintes.

HARRISON, E. H. *Plato's manipulation of thrasymachus*, *Phoenix*, 21, 1967, pp.27 e seguintes.

HOURNAI, C. F. *Thrasymachus definition of justice in Plato's Republic*, *Phronesis*, 7, 1962.

MAGUIRE, J. P. *Thrasymachus ... or Plato?*, *Phronesis*, 16, 1971, pp. 142 e seguintes.

MARQUES, Marcelo Pimenta. Aparecer e imagem no livro VI da República. In. *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. Marcelo Perine (org.). São Paulo: Loyola, 2009, pp.137-165.

ROBINSON, Thomas. *Is justice enough to produce eudaemonia? Some thoughts on a central issue in the Republic*. Apresentado no X Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas, em Uberlândia, agosto de 2009, pp.1-12.

SANTOS, José Gabriel Trindade. *A cidade dos homens. Polis : educação e democracia*. Philosophica 4, Lisboa, 1994, pp. 81-98.

------. *A natureza e a lei: reflexos de uma polêmica em três textos da Grécia Clássica*. Inquérito, Lisboa, pp. 77-111.

------. Deuses e Heróis: há uma ética na Ilíada? In: *O teatro da morte, da humilhação e da dor: análise e tradução do canto XXII da Ilíada, de Homero*. João Pessoa, Ed. UFPB, 2007. pp.05-14.

------. *A cidadania: resumo de leitura*. Archai, 2008. pp. 01-05.

------. Platão: a República. In: *10 livros que mudaram o mundo*. Lisboa: Quase Edições, 2005, pp. 131-145.

SMITH, B. *Thrasymachus a Pioneer of speech*, Quarterly journal of speech, 1927, pp.278 e seguintes.

TRABATTONI, Franco, em '*Quantas Teses sustenta Trasímaco no livro I da República?*', apresentado no X Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas, em Uberlândia, agosto de 2009, pp.1-12.

WATANABE, Lygia. Sobre o envolvimento histórico do Livro I da República de Platão. In. *Ética e Política no Mundo Antigo*. Hector Benoit e Pedro Paulo A. Funari (orgs.). Campinas: UNICAMP, pp.275-288.

WILSON, J. R. S. *Thrasymachus Theory of Justice*, Polis, 3/2, 1980, pp.7-9.