

O argumento cômico no diálogo entre Sócrates e Trasímaco no Livro I da *República*

Resumo

As relações de Platão com o gênero cômico, quase sempre mencionadas por seus biógrafos e comentadores tardios – Diógenes Laércio, Olimpiodoro, Apuleio, Albinus –, estão enunciadas e circunstanciadas em vários diálogos – no Banquete, no Teeteto, no Filebo, nas Leis, por exemplo – em contraposição e aposição à figura do filósofo e às funções da filosofia. O presente estudo tem por objetivo discutir essa contraposição no diálogo entre Sócrates e Trasímaco, no Livro I da República, analisando na estrutura dos argumentos a dupla oposição entre o filósofo e o sofista, e, o filósofo e o retórico, articuladas a partir dos usos da poesia aristofânica na composição do diálogo.

Palavras-chave: Platão . Trasímaco . Aristófanés . Comédia Antiga . Filosofia . Sofística . Retórica

Abstract

Plato's relations with the comic genre, often mentioned by his biographers and late commentators – Diogenes Laertius, Olympiodorus, Apuleius, Albinus – are listed and detailed in various dialogues – in the Symposium, in the Theaetetus, in the Philebus, and in Laws, for example – in contraposition and in apposition to the figure of the philosopher and to the functions of philosophy. This study aims to discuss this contraposition in the dialogue between Socrates and Thrasymachus in Book I of the Republic, analyzing in the structure of the arguments the double opposition between the philosopher and the sophist and the philosopher and the rhetorician, articulated by the uses of Aristophanic poetry in the composition of the dialogue.

Keywords: Plato . Thrasymachus . Aristophanes . Old Comedy . Philosophy . Sophistry . Rhetoric

* Depto de Filosofia da UFRJ/ IFCS.

Este trabalho é parte da pesquisa, desenvolvida com o apoio da FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro, no âmbito do Edital Humanidades, a quem agradecemos.

As relações de Platão com o gênero cômico, quase sempre mencionadas por seus biógrafos e comentadores tardios – Diógenes Laércio, Olimpíodoro, Apuleio, Albinus –, estão enunciadas e circunstanciadas em vários diálogos – no Banquete, no Teeteto, no Filebo, nas Leis, por exemplo – em contraposição e oposição à figura do filósofo e às funções da filosofia.

Sob essa ótica, minha reflexão deter-se-á no diálogo entre Sócrates e Trasímaco, no Livro I da *República*, buscando evidenciar, na trama dos argumentos, não só a presença da poesia cômica aristofânica, mas, também, o modo como, arditamente, Platão estrutura um ‘meta-diálogo’ entre filosofia e comédia e como essas relações compõem, em âmbito mais largo, a teoria do *lógos* construída no diálogo.

Assim, finda a discussão com Polemarco, na qual a análise do *lógos* de Simônides acerca da justiça e do justo fora levada às suas últimas consequências, e uma vez exaurido o valor herdado do *lógos*, a intromissão *selvagem* de Trasímaco na conversa na casa de Céfalo, apontando para o procedimento sofisticado e para a conformação retórica, trará à tona o processo de ‘aquisição’ do *lógos*, isto é, o *lógos* como instrumento da *sophía* capaz de marcar e limitar procedimentos políticos em relação à vida da *pólis* e ao princípio de cidadania, a *politeía*, que deve ser aí exercitada como *érgon* e como *práxis*, para que a dimensão política possa ser dita justa.¹

Nesse sentido, podemos analisar o confronto entre os gêneros do *lógos* a partir de três momentos fulcrais do diálogo entre Trasímaco e Sócrates: [i] a contraposição da *sophía* de Sócrates à de Trasímaco, [ii] a exposição das espécies de *politeía* na definição trasimáquea de que o “justo é o interesse do mais forte” e de que a “justiça e o justo são um bem alheio”, e [iii] o acordo entre Sócrates e Trasímaco de que a “justiça é excelência e sabedoria”, sem

1 A bibliografia sobre Trasímaco é grande e citamos aqui apenas aqueles trabalhos que têm importância referencial, como os de Kerferd, por exemplo, e aqueles que vêm abrindo novas possibilidades argumentativas. Cf. Kerferd, G. B. The doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*. *Durham University Journal*, Durham, v. 40, p. 19-27, 1940; Maguire, J. P. Thrasymachus ... or Plato? *Phronesis*, Assen, v. 16, p. 142-163, 1971; Nicholson, P. P. Unravelling Thrasymachus's arguments in *The Republic*. *Phronesis*, Assen, v. 19, p. 210-232, 1974; Lopes, A. O. D. A dificuldade de Trasímaco: uma interpretação do livro I da *República* de Platão a partir dos poemas homéricos, I e II. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, jul.1997, e *Kléos*, Rio de Janeiro, v.2-3, n. 2-3, p. 19-72, jul. 1998/jul.1999; Chapell, T. D. J. Thrasymachus and definition. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 18, p. 101-107, 2000; Scott, D. Aristotle and Thrasymachus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 19, p. 225-252, 2000; Rosen, Stanley. *Plato's Republic: a study*. New Haven, London: Yale University Press, 2005, p. 60-78; Beversliius, J. *Cross-examining Socrates: a defense of the interlocutors in Plato's early dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 221-244; Sócrates vs Thrasymachus in *Republic I*. In: _____. Rowe, C. *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p.186-197.

perdermos de vista a dimensão ‘cômica’ mantida por Platão, tanto na conformação da figura de Trasímaco quanto na de Sócrates, bem como demarcando a presença da prosa na conformação do diálogo platônico.

1. A *sophía* de Trasímaco e a *sophía* de Sócrates: tradição e ruptura

Na intromissão de Trasímaco no diálogo – antecedida pelo reconhecimento de Polemarco e Sócrates de que a interpretação da sentença de Simônides, “restituir a cada um o que se lhe deve” como “fazer bem aos amigos e mal aos inimigos” não estava correta porque, sendo Simônides um homem *sábio*, ela deveria dizer a verdade, sendo, então, necessário recolocar a pergunta acerca do justo e da justiça –, veremos que a tensão estará estendida no contraste entre o selvagem (*therion*) Trasímaco e a ‘fingida ignorância’ (*eironeia*) de Sócrates em relação aos sentidos do *lógos*, de modo a contrastar as duas modalidades de *sophía*. Sua contextualização, a partir do impasse com o dito de Simônides, levará Platão a recolocar os sentidos de *sophía* e de *sophós*, seu modo de expressão da verdade, distinto daquele dos poetas representados por Simônides, cujo modo de expressão era ‘enigmático’, exigindo, portanto, a delimitação dos diferentes sentidos envolvidos na sentença; a inquietude de Trasímaco, a sua falta de *hēsychía*,² permitirá a distensão do antigo *sophós* no *sophistēs*, de tal modo que a diferença possa estabelecer-se a partir do que Trasímaco ‘sabe’, e do que Sócrates diz ‘não-saber’. A figura de Trasímaco, ‘serpenteando’ na direção de Polemarco e Sócrates para ‘destruí-los’ (*diarpassómenos*), evocando um campo de batalha onde as relações entre a *sophía* e a *verdade* fomentam um novo confronto entre a justiça e o justo e a injustiça e o injusto, que sublinha o conflito entre as duas espécies de *sophía*.³

O pânico que atinge a ele e a Polemarco é explicitado pela ‘hostilidade’ imposta pelo *lógos* do ‘sofista’: a de que a dialética socrática não passa de tagarelice (*phlyaría*), permeada pelo caráter simplório da alternância dialógica e pela ‘*philotimía*’, isto é, “perguntando e refutando ao que lhe é respondido e buscando a celebridade”.⁴ Mas, é preciso observar que será dessa ‘hostilidade’

2 Platão. *República*, 336c5-6-336d1-4.

3 Platão. *República*, 336b1-6.

4 Platão. *República*, 336c-3-5.

que emergirá um novo campo de compreensão do significado de ‘restituir a cada um o que se lhe deve’, tanto na interseção dos sentidos de justiça e justo, quanto no seu modo de expressão, que não deverá ser dialógico, mas indicar a condição retórica de ser ‘claro e rigoroso’:

[...] *mas responde tu mesmo e diz o que supões ser o justo. E vê lá, não me digas que é o dever, ou a utilidade, ou a vantagem, o proveito ou o interesse, mas, o que disseres, diz-me claramente e rigorosamente, pois se responderes com tagarelices semelhantes, eu não as aceitarei.*⁵

Destruir’ o *lógos* significaria, então, a supressão do diálogo, o que talvez tivesse ocorrido, como nos conta Sócrates, não fosse a selvageria do sofista vencida pela “acuidade de visão” do filósofo:

*E ao ouvir isto fiquei estarecido; volvi os olhos na sua direção, atemorizado, e pareceu-me que, se eu não tivesse olhado para ele antes de ter ele olhado para mim, teria ficado sem voz. Mas, neste caso, quando começou a irritar-se com a nossa discussão, fui eu o primeiro a olhá-lo, de maneira que fui capaz de lhe responder.*⁶

A menção subscrita na afonia socrática do ‘símile’ do lobo – em referência à tradição de que um homem ficaria paralisado se fosse visto por um lobo antes de o ver –, no qual as figuras do sofista e do tirano estarão, como em várias outras passagens do diálogo, circunscritas, assinalam o “caráter solitário” da

5 Platão. *República*, 336c-6-336d1-5: [...] *ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀπόκριναι καὶ εἰπεῖ τί φησὶ εἶναι τὸ δίκαιον . καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς ὅτι τὸ δέον ἐστὶν μὴδ’ ὅτι τὸ ὠφέλιμον μὴδ’ ὅτι τὸ λυσιτελοῦν μὴδ’ ὅτι τὸ κερδαλέον μὴδ’ ὅτι τὸ συμφέρον , ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅτι ἂν λέγῃς ὡς ἐγὼ οὐκ ἀποδέξομαι ἂν ὕθλους τοιούτους λέγῃς.* (A tradução e os grifos são nossos).

6 Platão. *República*, 336d6-336e-1-3: *Καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην, καὶ μοι δοκῶ, εἰμὶ πρότερος ἐωράκη αὐτὸν ἢ ἐκεῖνος ἐμέ, ἄφωνος ἀνγενέσθαι. νῦν δὲ ἠνικάυπὸ τοῦ λόγου ἤρχετο ἐξ ἀγριαίνεσθαι, Προσέβλεψα αὐτὸν πρότερος, ὥστε αὐτῷ οἷός τ’ ἐγενόμην ἀποκρίνασθαι, [...].* (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira). Para uma análise atenta do problema da ‘visão’ na distinção entre retórica e dialética, nos argumentos de Trasímaco e Sócrates, ver Haddad, A. *Sócrates e Trasímaco*: uma discussão acerca do olhar do artífice. 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

intromissão de Trasímaco,⁷ que será, na sequência do diálogo, travestida na ‘solidão do injusto’, descrita em 351a-352b, sendo, portanto, os olhos de Sócrates os ‘salvadores do *lógos*’ e preservadores da continuidade dialógica que o uso do vocativo ‘*phile*’ por Sócrates, para referir-se a Trasímaco, irá ratificar. O estabelecimento da *phília* como condição do diálogo acerca da justiça e do justo, possibilitará, em primeiro lugar, a clarificação dos sentidos de *sophía* e *sophós* expressos pela contraposição entre Trasímaco e Sócrates, e, a seguir, uma vez redefinidos pela compreensão filosófica da justiça e do justo, verificar esses sentidos na retidão do argumento socrático, reconhecendo na *sophía* uma das condições necessárias ao conhecimento do ‘ser’ da *dikaiosýnē*.

Assim, salvos do pânico, veremos Sócrates retomar a antiga noção de *hamartáno* – utilizada em 334c3-9, na conversa com Polemarco, para investigar a possibilidade do engano acerca de quem é amigo –, para afirmar que, se ele e Polemarco “não chegaram ao fim no exame do *lógos* (*ei gár examartá-nomensképsēi*)”, esse engano deu-se sem o ‘consentimento’ de ambos (*egóte kai hóde eú ísthi hóti ákontes hamartánomen*)⁸, pois, como não estão a buscar (*zeteîn*) “ouro” (tal como a tradição mostrou no caso dos poetas líricos), mas uma coisa muito mais preciosa que todo o ouro, a *dikaiosýnē*, a “tagarelice” seria mera insensatez, uma vez que a justificativa do *zeteîn* está não em ceder um ao outro o lugar na conversa, mas em tornar claro (*phanêsai*) aquilo que se busca. Logo, se eles se ‘enganaram’, é porque faltou-lhes ‘*dýnamis*’ para tornar a justiça visível:

7 Cf. Lopes, A. O. D. A dificuldade de Trasímaco. Kléos, Rio de Janeiro, 1998-1999, p. 45-69. Para uma análise da figura do lobo na referida passage, veja-se também, Mainoldi, C. L'image du loup et du chien dans la Grèce Ancienne d'Homère à Platon. Paris: Editions Ophrys, 1984, p. 187-211; Svenbro, J. Les loups au festin de la cité impossible. In: Vernant, J. P. e Detienne, M. La cuisine du sacrifice au pays grec. Paris: Gallimard, 1979, p. 215-237; Frère, J. Les bestiaires de Platon. Paris: Éditions Kimé, 1998, p. 67-71, e Quincey, J. H. Another purpose for Plato, 'Republic' I. Hermes. Wiesbaden, v. 109, p.300-315, 1981.

8 Anoto aqui meus agradecimentos a Jacyntho Lins Brandão pela correção da tradução de ‘ákontes’ e ‘hekóntes’, quase sempre traduzidos por ‘involuntários’ e ‘voluntários’ na referida passagem da República (cf., por exemplo, as traduções de M. H. R. Pereira e de C. A. Nunes), por ‘consentido’ e ‘não consentido’, visto que a ideia de consentimento é mais exata do que a de ‘vontade’. Em sentido próximo, mas não idêntico, encontramos na tradução de Chambry: “si nous faisons fausse route dans l'examen de la question, lui et moi, sois persuadé que c'est contre notre intention”; e na tradução de Anna Lia de Almeida Prado (Platão. A República. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado e revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani. São Paulo: Martins Fontes, 2006, grifos nossos): “Se ele e eu erramos no exame dos conceitos, fica sabendo que, se erramos, foi sem querer”.

Acredita-me, meu amigo. Mas parece-me que não temos força para tanto. Por conseguinte, é muito mais natural que vós, os que sois capazes, tenhais compaixão de nós, em vez de irritação.⁹

Desse modo, se Sócrates e Polemarco são *adýnatoi* para tornar visível o que é a justiça e o justo, Trasímaco e todos os outros que são capazes (*deinoi*) de fazê-lo não devem hostilizar os incapazes (*adýnatoi*), mas, ter deles compaixão (*eleeisthai*). O argumento de Sócrates acerca da incompletude de seu *lógos* é, portanto, explicitado pela contraposição de sua *adynamía* à *deinótes* de Trasímaco, que, justificando o suposto ‘engano dialógico’ na conversa entre Sócrates e Polemarco, tornará claro, a seguir, que o *lógos*, demarcando a diferença entre o que diz Sócrates e o que diz Trasímaco, é o instrumento fundamental da *sophía*. Será assim que veremos, mais uma vez, Trasímaco assumir o papel caricatural do sofista quando, gargalhando, afirmar:

Ao ouvir estas palavras, desatou numa gargalhada sardônica e exclamou: – Ó Héacles! Cá está a costumeira eironeia (*eiothyia eironeia*) de Sócrates! Eu bem o sabia e tinha prevenido os que aqui estão de que havias de te esquivar a responder, que te fingirias ignorante, e que farias tudo quanto há para não responder, se alguém te interrogasse.¹⁰

A ‘*eiothyia eironeia*’ de Sócrates¹¹, trazida ao diálogo por Trasímaco, de modo consoante com a sua intromissão, vem antecedida de dois elementos que nos parecem fundamentais no contexto dos gêneros: a gargalhada sardônica e a menção a Héacles.

9 Platão. *República*, 336e-10-337a1-2: οἶον γε σύ, ὦ φίλε. ἀλλ’ οἶμαι οὐ δυνάμεθα· ἐλεεῖσθαι οὖν ἡμᾶς πολὺ μᾶλλον εἰκόσ ἐστίν που ὑπὸ ὑμῶν τῶν δεινῶν ἢ χυλαπαινέσθαι. (Tradução de M. H. Rocha Pereira).

10 Platão. *República*, 337a2-7: Καὶ ὃς ἀκούσας ἀνεκάγχασέ τε μάλα σαρκάνιον καὶ εἶπεν· ὦ Ἡράκλειε, ἔφη, αὕτη «κείνη ἢ εἰωθία εἰρωνεία Σωκράτους, καὶ ταῦτ’ ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προύλεγον, ὅτι συᾶποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσεις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσεις ἢ ἀποκρίνοιο, εἰ τίς τι σε ἐρωτᾷ. (Tradução de M. H. Rocha Pereira).

11 Embora a tradição tenha consagrado a tradução de ‘*eironeia*’ por ‘ironia’, preferimos manter o termo no original uma vez que concordamos com a tese de Melissa Lane de que a matriz da *eironeia* não está vinculada ao Sócrates histórico, mas, ao contexto aristofânico. Cf. Lane, M. The evolution of *eironeia* in classical greek texts: why socratic *eironeia* is not socratic irony. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford, v. 31, p. 49-83, 2006. Veja-se, também, Rochnick, D. Socratic ignorance as complex irony: a critique of Gregory Vlastos. *Arethusa*, Baltimore, v. 28, p. 39-52, 1995.

O efeito onomatopaico obtido pelo uso do verbo *anaankházō* e o acréscimo do adjetivo *sardánios*¹² apontam para o contraponto entre o riso de Céfalo (*gelásas*) ao retirar-se da conversa e o sorriso sardônico (*meidiáo*) de Odisseu, em *Odisseia*, XX, 300-302. A evocação a Hércules, por sua vez, remetendo a cena grotesca com Trasímaco à herança cômica do diálogo¹³, fará com que a espera pelo ‘*deipnón*’ seja marcada pela gula do *lógos*.

Por outro lado, o reconhecimento da *eironeía*, como ‘fingida ignorância’ para enganar o interlocutor, também evoca o sentido expresso no texto aristofânico ao falar da ‘*eironeía*’:

οἴπρόφασιν καθῆκεν, ὡς εἰρωνικῶς, ἵν αὐτὸν ἐκπέμψῃαις.

*Vê lá bem o isco que o tipo lançou! E como sabe fingir, o gajo,
para que o deixes sair!*¹⁴

Ἦκουσας αὐτῆς οἷον εἰρωνεύεται;
*Estás a ouvir como ela se faz de desentendida.*¹⁵

νῦν οὖν [χρήσθων] ἀτεχνῶς ὅτι βούλονται
τουτί τό γ' ἐμὸν σῶμ' αὐτοῖσιν
παρέχω τύπτειν, πεινῆν, διψῆν,
αὐχμεῖν, ῥιγῶν, ἀσκὸν δεῖρειν,
εἴπερ τὰ χρέα διαφευξοῦμαι

12 O verbo *ἀνανκαγγάζειν* indicando a emissão de um ruído, um riso solto e barulhento acrescido do adjetivo *σαρδάνιος* parece referir-se tanto a um *riso sarcástico* quanto a um *riso espasmódico*. Sobre o riso sardônico de Trasímaco, Cf. Moraes Augusto, M. G. de. *Politeia e dikaiosýne: uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão*. 1988. 286 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989. p. 133-154 e Arnould, D. *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1990, p. 223-227; sobre a evolução do verbo *καγγάζω* cf. Arnould, 1990, p.160-163; sobre os usos de *geláo*, *meidiáo* e *kankházō/anakankházō* ver Lopez Eire A. À propos des mots pour exprimer l'idée de "rire" en grec ancien. In: Desclos, M. L. (ed.). *Le rire des grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble: Jérôme Millon, 2000, p. 15-43 e Moraes Augusto, M. G. de. Le sourire du philosophe et le rire du poète: vérité et méchanceté au livre V de la *République*. In: Desclos, 2000, p. 293-308. Veja-se também *Eutidemo*, 300d.

13 Para uma análise da referida passagem à luz da tragédia de Eurípidés, veja-se Lopes, 1998/1999, p.53-58; veja-se também, no que tange às relações da tirania com a *sophía*, Bignotto, N. O tirano clássico. In: _____. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998. p. 85-103.

14 Aristófanes. *As Vespas*, v. 174. (Tradução de Carlos Martins de Jesus).

15 Aristófanes. *As Aves*, v. 1211. (Tradução e notas de Maria de Fátima Sousa e Silva).

τοῖς τ' ἀνθρώποις εἶναι δόξω
 θρασύς, εὐγλωττος, τολμηρός, ἴτης,
 βδελυρός, ψευδῶν συγκολλητής,
 εὐρησιεπής, περίτριμμα δικῶν,
 κύρβις, κρόταλον, κίναδος, τρύμη,
 μάσθλης, εἴρων, γλοιός, ἀλαζών,
 κέντρων, μιαρός, στρόφισ, ἀργαλέος,
 ματιολοιχός.

Agora então façam exatamente o que desejam. Este corpo que é meu eu lhes entrego, para apanhar, sofrer fome ou sede, ficar sujo, enregelado ou esfolado, se é verdade que vou escapar das dívidas e, diante do mundo, parecer atrevido, linguarudo, ousado, resoluto, velhaco, colaborador de mentiras, paroleiro, superescovado nos tribunais, tábua de leis, charlatão, raposa, afiado em chicanas, macio na fala, dissimulador, viscoso e fanfarrão.¹⁶

Portanto, para Trasímaco, a *adynamía* socrática é falsa, pois, toda a sua incapacidade de responder não passa de uma ‘ignorância fingida’ que visa enganar seu interlocutor, uma vez que Sócrates sabe a resposta acerca do que é perguntado.

A resposta socrática enfatizando que Trasímaco é ‘*sophós*’ apontará, também, para a distorção concluída anteriormente entre o *sophós* e o *tirano*, pois, ao impor a resposta pela discordância de um conjunto de possibilidades contestatórias, a dificuldade estará no fato de que, para se ter uma resposta, é preciso que se saiba antes perguntar, uma vez que a arguição ‘tirânica’ pode gerar a impossibilidade de se dizer a verdade caso uma das possibilidades interditas seja a ‘verdadeira resposta’, ou seja, deve admitir que a resposta seja mentirosa. E, embora Trasímaco reitere a dessemelhança entre os dois procedimentos, Sócrates admitirá a hipótese de que, se os procedimentos parecerem iguais àquele que interroga, será fatal que ele responda, caso a resposta esteja contida em alguma das possibilidades interditas, à revelia de qualquer imposição anterior, e Trasímaco logo suspeitará que esse será o procedimento

16 Aristófanes. *As Nuvens*, vv. 438-452. (Tradução Starzynski, 1967). Grifos nossos.

de Sócrates, para, em princípio, contrapor a hipótese de que se ele der uma resposta ‘melhor’ (*beltío*) qual pena lhe dará Sócrates:

Ora, pois – continuou –, se eu te revelar outra resposta melhor do que essas, para além de todas as que deste sobre a justiça? Que pena mereces? Que outra pena – respondi eu –, senão aquela que deve sofrer o que não sabe? Devo aprender junto de quem sabe. É isso, portanto, o que eu julgo merecer.

És muito engraçado. Mas além de aprender, terás de pagar também em dinheiro.

Nesse caso, quando o tiver – respondi.

Mas tu tem-no – disse Gláucon –. Se é por causa do dinheiro, fala, ó Trasímaco, porque todos nós contribuiremos para ajudar Sócrates.¹⁷

Ao introduzir o espectro do tribunal, Platão parece salientar que a dialógica da justiça e do justo não pode prescindir do ‘salário sofisticado’, nem do contexto da retórica *logográfica* dos Tribunais – delimitação que, acreditamos, o texto platônico claramente irá demarcar na ambivalência da ‘possibilidade’ da mentira já sugerida por Sócrates e não reconhecida por Trasímaco. E quando Gláucon afirmar que ele e os demais poderão pagar o preço desejado por Trasímaco para que ele ‘ensine’ a Sócrates e aos outros, teremos um novo embate no campo da *sophía*, com a reiteração, por Trasímaco, da ‘*eironeia*’ socrática:

Bem me parece – respondeu ele –. Para Sócrates fazer como é seu costume. Ele não responde, mas, quando outro responder, pode pedir-lhe uma explicação e refutá-lo.

Mas, meu excelente amigo (ô beltíste) – repliquei – como é que uma pessoa há de responder, em primeiro lugar, sem saber, e declarando não saber; seguidamente, ainda que julgue saber qualquer coisa, se lhe foi interdito, por alguém que não é de pouca monta, dar qualquer das respostas que

17 Platão. *República*, 337d: Τί οὖν, ἔφη, ἂν ἐγὼ δεῖξω ἐτέραν ἀπόκρισιν παρὰ πάσας ταύτας περὶ δικαιοσύνης, βελτίω τούτων; τί ἀξιοῖς παθεῖν; Τί ἄλλο, ἦν δ' ἐγώ, ἢ ὅπερ προσήκει πάσχειν τῷ μηεῖδῶτι; προσήκει δέ που μαθεῖν παρὰ τοῦ εἰδότης· καὶ ἐγὼ οὖν τοῦτο ἀξιώ παθεῖν. Ἡδὺς γὰρ εἶ, ἔφη· ἀλλὰ πρὸς τῷ μαθεῖν καὶ ἀπότεισον ἀργύριον. Οὐκοῦν ἐπειδὴν μοι γένηται, εἶπον. Ἄλλ' ἔστιν, ἔφη ὁ Γλαῦκων. ἀλλ' ἔνεκα ἀργυρίου, ὃ Θρασύμαχε, λέγε· πάντες γὰρ ἡμεῖς Σωκράτει εἰσοίσομεν. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações). Para uma análise dessa passagem da *República* à luz da condenação de Sócrates, cf. Moraes Augusto, 1989, p. 140-145; Lopes, 1998/1999, p. 50-53.

*entende? Mas tu é que, naturalmente, deves falar. Pois tu é que dizes saber e ter que dizer.*¹⁸

A ‘fingida ignorância’ socrática tem, portanto, uma intencionalidade, segundo Trasímaco, em nada virtuosa, pois o que ele pretende é ‘não pagar’ o devido salário relativo ao seu aprendizado.

E Sócrates, referindo-se a Trasímaco como ‘o melhor’ (*bélistos*) – e aqui não devemos esquecer que antes Sócrates já o havia nomeado por ‘*phile*’ –, reitera que sua ‘ignorância costumeira’ não é uma ‘*eironeía*’, como pensa Trasímaco, mas um ‘não-saber’, um “*medè pháskon eidénai*”, e, mesmo que julgasse ‘saber’ algo, essa resposta lhe havia sido interdita por alguém que é um “*andròs ou phaúlou*”, um ‘homem forte’, isto é, um homem cujo *lógos* é forte. Por isso, é Trasímaco quem deve falar, pois é ele que diz saber, e, portanto, *deve* dar a Sócrates a ‘graça’ de sua resposta e não ser malévolo (*phthónos*), negando-se a ensinar a Gláucon e aos outros.

A compreensão platônica da *sophía* socrática reforça a tese de Trasímaco de que a ‘*eironeía*’ é uma ‘fingida ignorância’ com a intenção de enganar, e a identificação feita por Sócrates de Trasímaco com o *phthónos*, com o maledicente, em 338a2, pois, o saber (*eidénai*) que é saber deve ser compartilhado – caso contrário, estaremos na mesma situação do homem absolutamente injusto –, não só ratificará o reconhecimento por Trasímaco de que é na ‘*eironeía*’ que reside a *sophía* de Sócrates,

E Trasímaco, era evidente que desejava falar para se cobrir de glória, pois supunha que daria uma resposta admirável. Mas fingia insistir para que fosse eu a responder. Por fim, acedeu, e disse em seguida: – Cá está a sophía

18 Platão. *República*, 337e: Πάνυ γε οἶμαι, ἢ δ' ὅς· ἵνα Σωκράτης τὸ εἰωθὸς διαπράξῃται· αὐτὸς μὲν μὴ ἀποκρίνηται, ἄλλου δ' ἀποκρινομένου λαμβάνη λόγον καὶ ἐλέγχῃ. Πῶς γὰρ ἄν, ἔφην ἐγώ, ὦ βέλτιστε, τίς ἀποκρίναιτο πρῶτον μὲν μὴ εἰδὼς μηδὲ φάσκων εἰδέναι, ἔπειτα, εἴ τι καὶ οἴεται, περὶ τούτων ἀπειρημένον αὐτῷ εἶη ὅπως μηδὲν ἐρεῖ ὢν ἡγεῖται ὑπὲρ ἀνδρὸς οὐ φαύλου; ἀλλὰ σὲ δὴ μᾶλλον εἰκότως λέγειν· σὺ γὰρ δὴ φῆς εἰδέναι καὶ ἔχειν εἰπεῖν. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações. Grifos nossos). A dificuldade em traduzir o adjetivo *bélistos* sem evitar confusão me fez manter a solução encontrada por Maria Helena da Rocha Pereira, com o acréscimo do termo grego transliterado para sublinhar a estreita relação entre a definição ‘*beltío*’ sugerida por Trasímaco como superior às demais, em 337d2, e a resposta socrática com o uso do vocativo “ὁ *béliste*”.

*de Sócrates. Não quer ser ele a ensinar, mas vai a toda parte para aprender com os outros, sem lhes ficar grato.*¹⁹

como denunciara a ‘injustiça’ socrática que “nega-se a ensinar e aprende com todos, sem lhes restituir (*apodidónai*) o que lhes é devido”.

Entretanto, a acusação de injustiça atribuída por Trasímaco a Sócrates exige que a defesa socrática seja feita pela clarificação de que há duas espécies de *logos*, um que é mentiroso, *pseudés*, e outro que é verdadeiro, *alethés*:

*Que eu aprendo com os outros, é uma verdade que tu dizes, ó Trasímaco. Porém, dizeres que eu não lhes pago o benefício, é mentira. Pago tanto quanto posso. Mas o que eu posso é apenas elogiar pois não tenho dinheiro. Com que entusiasmo o faço, quando alguém me parece ter falado bem, sabê-lo-as perfeitamente e em breve, depois de teres respondido. Pois julgo que vais falar bem.*²⁰

O ‘salário’ depende, agora, da verdade oriunda do ‘*eû légein*’. A paga de Sócrates e o salário de Trasímaco, os dois modos da *sophía*, dependem assim do *eû légein* que será, se verdadeiro, um *épainos*.²¹

19 Platão. *República*, 338a4-b3: καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερόσμεν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἴν' εὐδοκίμησειεν, ἡγοῦμενος ἔχειν ἀποκρισὶν παγκάλην· προσεποιεῖτο δὲ φιλονικεῖν πρὸς τὸ ἐμὲ εἶναι τὸν ἀποκρινόμενον. τελευτῶν δὲ συνεχώρησεν, κάππειτα. Αὕτη δὲ, ἔφη, ἡ Σωκράτους σοφία· αὐτὸν μὲν μὴ θέλειν διδάσκειν, παρὰ δὲ τῶν ἄλλων περιυπότατα μανθάνειν καὶ τούτων μὴ δὲ χάριν ἀποδιδόναι. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações. Grifos nossos).

20 Platão. *República*, 338b: Ὅτι μὲν, ἦν δ' ἐγώ, μανθάνω παρὰ τῶν ἄλλων, ἀληθεῖς εἶπες, ὃ Θρασύμαχε, ὅτι δὲ οὐ με φῆς χάριν ἐκτίνειν, ψεῦδη· ἐκτίνω γὰρ ὅσην δύναμαι. δύναμαι δὲ ἐπαινεῖν μόνον· χρήματα γὰρ οὐκ ἔχω. ὡς δὲ προθύμως τοῦτο δρῶ, εἰάν τις μοι δοκῇ εὐ λέγειν, εὖ εἶση αὐτίκα δὴ μάλα, ἐπειδὴν ἀποκρίνη· οἶμαι γὰρ σε εὖ εἶρεῖν. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações. Grifos nossos).

Para uma interpretação de ‘*eû légein*’ como *areté*, cf. Moraes Augusto, M. G. de. En busca de la reminiscencia: un análisis de la noción de “λόγος καὶ ἔργον” en el *Menón* de Platon. In: Grammatico, G.; Arbea, A. e León, X. P. *Búsqueda, aventura, y descubrimiento*. Santiago: Centro de Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana, 1996, p. 169-184.

21 Nesse sentido, quando Gláucou em *República*, 358c-7-8; 358d1-7, exigir de Sócrates um ‘*épainos*’ da *dikaiosýne*, estará cobrando a Sócrates aquilo que de algum modo estava subscrito no livro I, mas, como sabemos, Sócrates voltará a evocar sua *adynamía* para estabelecer que, no diálogo filosófico, o que convém é a *zétesis*, entendendo-se a conveniência como aquilo que se faz nos ‘limites da *dýnamis*’, isto é, a incapacidade socrática de produzir um *épainos* da justiça e a necessidade de defendê-la sob a pena de cometer impiedade é que determinarão a escolha da *zétesis* como o modo próprio do *lógos filosófico*, estabelecendo, assim, a distinção entre os gêneros e separando a filosofia da retórica.

Desse modo, a intromissão de Trasímaco vai perdendo o ar selvagem e ganhando cidadania, na medida em que, pela confabulação dos gêneros – a comédia e a épica, sobretudo –, a variante da prosa possa marcar a distinção da sofística na retórica e fazer de Trasímaco não o antagonista de Sócrates, mas, o interlocutor privilegiado, dada sua argúcia argumentativa na condução do diálogo que, como disse Aristóteles (citado por Diógenes Laércio), “é um gênero do *lógos* que participa da poesia e da prosa”,²² e, nesse sentido, personagem fundamental para a determinação do segundo termo da definição platônica da *dikaiosýnē*, que, além de ser a humana *areté*, deverá ser também cognoscível, isto é, uma *sophía*. E a definição oferecida por Trasímaco deixará bem delineado o processo de separação dos excessos do sofista, para a caracterização do retórico que, uma vez possibilitando o estabelecimento de uma efetiva *homologia* entre Sócrates e Trasímaco, demonstrará a insuficiência do discurso retórico na compreensão da *dikaiosýnē* como *sophía*.

2. A justiça na *politeía*: entre o ‘interesse do mais forte’ e o ‘bem alheio’

A primeira definição colocada por Platão na boca de Trasímaco estenderá a esfera dos Tribunais, demarcada na separação sugerida entre a *sophía* do sofista e a do filósofo, ao contexto da *politeía*, quando os *nómoi* forem por ele atrelados aos regimes políticos. Trasímaco, ao afirmar em 338c2, que “o justo não é outra coisa que o interesse do mais forte” (*tò díkaion ouk állo ti è tò tou krettonos xymphéron*), supondo estar sendo ‘claro e rigoroso’ em sua definição e esperando pelo *épainos* prometido, será surpreendido pela interpelação socrática acerca do significado do adjetivo ‘*kretton*’, ‘mais forte’:

*mas por que não elogias (ouk epaineis)? Mas não estás satisfeito?
Desde que eu compreenda primeiro o que queres dizer, pois agora ainda
não sei. Afirmas tu que o interesse do mais forte é o justo. Que queres tu
significar com isso, ó Trasímaco?*²³

22 Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 37: φησὶ δὲ Ἀριστοτέλης τῆν τῶν λόγων ἰδέαν αὐτοῦ μεταξύ ποιήματος εἶναι καὶ περὶ λόγου.

23 Platão. *República*, 338c2-5: ἄλλὰ τί οὐκ ἐπαινεῖς; ἄλλ’ οὐκ ἐθελήσεις. Ἐὰν μάθω γε πρῶτον, ἔφην, τί λέγεις· νῦν γὰρ οὐπω οἶδα. τὸ τοῦ κρείττονος φῆς συμφέρον δίκαιον εἶναι. καὶ τοῦτο, ὦ Θρασύμαχε, τί ποτε λέγεις; (Tradução de M. H. R. Pereira, com modificações).

Insistindo, então, na dimensão cômica do texto, Platão, acreditamos, trará à cena a versão do *kreíttton* como 'iskhyrós', 'forte', lembrando a força bruta de Hércules tematizada nas comédias,²⁴ fazendo, portanto, Sócrates indagar a Trasímaco se a força do *kreíttton* significa aquela força e vigor exigida do lutador de pancrácio, a *iskhyrôtes*, cujo interesse (*xymphéron*) é determinado pelos alimentos convenientes para a obtenção do vigor físico, ou se ele atribui outro significado ao adjetivo 'kreíttton'.

A resposta de Trasímaco não será de modo algum tola, pois alargará a dimensão cômica, voltando ao tema dos Tribunais e acusando Sócrates de ser 'bdelyrós' e 'kakourgikós', 'repugnante' e 'pérfido', com relação ao seu *lógos*:

És repugnante (bdelyrós), disse, ó Sócrates, e interpretas com muita perfídia o meu argumento.

De modo algum, ó excelente, disse eu, mas, explica claramente o que queres dizer.²⁵

O uso do adjetivo *bdelyrós*,²⁶ 'repugnante', 'nojento', 'asqueroso', parece ser retirado diretamente das *Vespas* de Aristófanes, da confluência retórica na crítica dos Tribunais presente no conflito entre Filócleon e Bdelícleon²⁷, entre o pai amante dos julgamentos, e dos 'salários' pagos aos heliastas nos Tribunais, e o filho, a quem repugna esse modelo de sistema judicial, inoperante e inútil, fazendo de Sócrates a versão trasimáquea de Bdelícleon e da acusação de *kakourgía* do *lógos* uma ação retórica tão largamente criticada pela poesia

24 A presença de Hércules na poesia cômica como brutamontes por sua força e por sua gula, invertendo a versão trágica do herói, marcará todo o diálogo entre Sócrates e Trasímaco, onde cada uma representará um aspecto do herói, Trasímaco, a força bruta e Sócrates, a glutoneria. Sobre o Hércules nas comédias, cf. DOVER, K. *Aristophanic Comedy*. Berkeley, Los Angeles: University of Carolina Press, 1972, p.173-175; Oliveira, F. *Invectiva política nos Cavaleiros*. In: Silva, M. F. S. e Oliveira, F. *O teatro de Aristófanes*. Coimbra: FLUC, 1991, p. 150-155; Gwendolyn, C-E. Food, poetry, and the comic genre. *Classical Philology*. v. 94, n. 3, jul. 1999.

25 Platão. *República*, 338d2-4: Βδελυρὸς γὰρ εἶ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, καὶ ταύτη ὑπολαμβάνεις ἢ ἂν κακουργήσας μάλιστα τὸ λόγον. Οὐδαμῶς, ὦ ἀριστε, ἦν δ' ἐγὼ· ἀλλὰ σαφέστερον εἰπέτι λέγεις.

26 Chantraine assinala que os termos constituídos a partir do tema βδλυ- guardam o sentido de 'repugnante', 'nojento', sobretudo quando se referem a pessoas. Cf. Chantraine, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1990, p.171-172.

27 Sobre a crítica da retórica na comédia antiga, ver Silva, M. de F. S. *Ensaio sobre Aristófanes*. Lisboa: Livros Cotovia, 2007, p. 29-94; Dover, 1972, p. 77-78, 116 e 168; Quincey, 1981.

cômica e assimilada ao próprio Trasímaco, no fr. 205 Kassel-Austin,²⁸ na primeira comédia de Aristófanes, *Celebrantes do Banquete* (*Daitalês*), onde em um diálogo entre pai e filho, a retórica é objeto do cômico. E, também, Estrepsíades, em *Nuvens*, ao pedir que elas lhe façam ser “o mais hábil no falar, com cem milhas de vantagens” e o Corifeu lhe garantir que daí por diante, “nas decisões da Assembleia ninguém terá mais vitórias do que ele”, irá entregar-se ao ‘coro’ das *Nuvens* para fazer dele o que desejarem e torná-lo, dentre muitas outras possibilidades, *bdelyrós* e *eíron*, repugnante e dissimulado, portanto, dois adjetivos fundamentais da descrição de Trasímaco da figura de Sócrates: a sua maledicência e a sua *eíronéia* em relação ao *lógos*.²⁹

Mas Sócrates, valendo-se do vocativo ‘*áriste*’ para referir-se a Trasímaco, enfatizará que sua demanda envolve a necessidade de dar ‘clareza’ ao *lógos* e, por isso, Trasímaco deve explicar o que ele quis dizer quando definiu o justo (*tò díkaion*) como o interesse do mais forte, abrindo espaço para que seja Trasímaco o primeiro a enunciar o grande tema do diálogo: a relação da justiça e do justo na elaboração dos *nómoi* dos regimes políticos.

Nesse sentido, então, é que veremos Trasímaco afirmar que: [i] dentre as *póleis* há aquelas que são governadas por tiranias (*hai tyrannoúntai*), por democracias (*hai demokratoúntai*) e por aristocracias (*hai aristokratoúntai*); [ii] em cada *pólis* é o governo (*tò árkhon*) que detém o poder (*tò krátos*); [iii] cada governo (*hē árkhē*) estabelece leis (*nómoi*) de acordo com o seu interesse (*xymphéron*), a democracia, leis democráticas (*demokratia mēn demokrátikous*), a tirania, leis tirânicas (*tyrannīs dē tyrannikous*), acontecendo do mesmo modo nos outros governos; e, que [iv] uma vez promulgadas, as leis são reconhecidas como justas, e aqueles que as transgridem são castigados por cometerem injustiças,³⁰ logo, o ‘mais forte’, o ‘*kreitton*’ da definição de Trasímaco, não diz respeito à força física, a *iskhyrōtes* expressa na força de Polidamas, mas, ao *krateîn*, àquele que detém o poder de governar. E, admitindo ter, então, compreendido o argumento de Trasímaco, Sócrates acrescentará que é necessário saber se ele diz a verdade ou não, indicando, também, que ele havia definido o justo com uma daquelas possibilidades que lhe haviam sido interditas por Trasímaco em 336d1-3, embora ele lhe tenha acrescido o ‘*toû kreittonos*’. Para

28 Cf. Kassel, R.; Austin, C. *Poetae comici graeci*: Aristophon-Crobylus. Berlin: Walter de Gruyter, 1983. v. 4 e Untersteiner, M. *Sofisti*. Testimonianze e frammenti. Firenze: La Nuova Italia, 1954, v.3, p. 14. Ver também, Silva, 2007, p. 74 e Haddad, 2003, p. 54.

29 Aristófanes. *Nuvens*, vv. 445 e 449.

30 Platão. *República*, 338e.

Trasímaco esse acréscimo não é pequeno e, para ser compreendido como tal, “porém”, dirá Sócrates, “necessita antes ser verdadeiro”, ou seja, embora exista entre Sócrates e Trasímaco uma primeira *homología*, a de que justo é o interesse (*xymphéron*), se esse interesse, contudo, é o do *‘kreittton’* é algo que Sócrates ignora e por isso precisa examinar o seu significado.

Assim, o argumento atribuído por Platão a Trasímaco, embora nomeie com clareza os diferentes regimes políticos, qualificando inclusive os *nómoi* que os estruturam, não utiliza o coletivo abstrato *politeía* para explicitar o traço de união entre eles, o que pode ser surpreendente, uma vez que, mesmo que saibamos pouco sobre o Trasímaco histórico, sabemos que a questão da *politeía* não lhe foi um tema distante. Ao contrário, um dos poucos fragmentos que temos de sua obra, citado por Dionísio de Halicarnasso, é composto por uma parte de um discurso, provavelmente lido na Assembleia em Atenas, cujo tema era a *‘pátrios politeía’*.³¹ Talvez não seja absurdo pensarmos que propositalmente tenha Platão omitido o termo *‘politeía’*, sem descurar que a diferença entre os regimes políticos já fosse um tema largo no momento em que ele escreve a *República*, mas que, na data dramática do diálogo, permitiria uma nova versão do diálogo herodoteano entre os três conjurados persas³², que agora inclui claramente a ‘tirania’ como forma de governo, colocando-a ao lado da aristocracia e da democracia, admitindo que todas as ‘leis’ são também *legítimas*, e, também, inserindo o contexto dos regimes políticos em sua dimensão retórica. E aqui vale lembrar que os três regimes políticos enunciados por Trasímaco, embora ele não exclua a existência de outros regimes,³³ apontam para as duas formas que aparecerão no contexto da *‘pólis lógo(í)’* platônica: a aristocracia, como a mais excelente forma de governo e a tirania, como a mais corrupta das formas de governo, deixando, assim, um intervalo para Sócrates construir sua contra-argumentação, sem, entretanto, falar ainda de *politeía*, mas da possibilidade de uma *“pólis andrôn agathôn”*.

O exame socrático acerca do sentido de *‘xymphéron’*, ‘interesse’, será pausado por três delimitadores: [i] a obediência à lei como expressão do justo;

31 Cf. Trasímaco, Fr. B1 Untersteiner. In: Untersteiner, 1954, v.3 p. 2-37 e ver também: White, S. A. Thrasymachus the diplomat. *Classical Philology*, Chicago, v. 90, n. 4, p. 307-327, out. 1995 e a crítica de Harvey, Y. Thrasymachus B1: Discord, not diplomacy. *Classical Philology*, Chicago, v. 92, n. 1, p. 58-66, jan. 1997.

32 Cf. Heródoto, *Histórias*, 80-82.

33 Cf. o passo 338e3: *Τίθεται δὲ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆς συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως.* (Platão. *República*, 338e3).

[ii] a infalibilidade dos governantes e a possibilidade de se enganarem (*anamártētoi/hamarteîn*), e, [iii] se se enganarem quando fazem leis, formularão umas retamente e outras não (*orthôs/mē orthôs*); donde Sócrates vai inferir que, de acordo com o *lógos* de Trasímaco, então, o justo não consiste apenas em fazer o que é o interesse do governante, mas, também, aquilo que não é o seu interesse, e, partindo da concordância de Trasímaco, Sócrates concluirá que, quando os governantes, sem o consentimento deles, prescrevem mal para os seus interesses (“*hoi mēn árkhontes ákontes kakà autoîs*”), será forçoso reconhecer que, ao contrário do que diz o ‘sapiientíssimo’ Trasímaco, muitas vezes será justo que os mais fracos façam (*toîs hēttōsin poieîn*) o que não é o interesse do mais forte (*tò toû kreíttōnos axýmphonon*). O espanto de Polemarco, demarcando a clareza (*saphéstata*) do argumento socrático, e a intervenção de Clitofonte, marcando o caráter judicial da conversa, na interlocução entre Sócrates e Trasímaco, mostrarão não só o nível precário da *homología* entre eles, mas a necessidade de rever, no campo retórico, o argumento de Polemarco em relação ao *philos* na análise do verso de Simônides: o interesse do mais forte é aquilo que ele julga ser o seu interesse.

Ora, admitindo que não faz diferença alguma e que, se Trasímaco quiser, agora, admitir que o *xymphéron* do governante consiste na sua *dóxa*, não haverá problema para a sua contra-argumentação, diz Sócrates, mas Trasímaco, evidentemente, não se deixando levar pela astúcia de seu interlocutor, irá mais uma vez reconhecer em Sócrates um certo ‘tipo’ de condução do discurso que está bem delineado nas comédias, ao afirmar que ele está ‘sicofantando’ com o seu *lógos*:

*[...] julgas que chamo mais forte ao que erra, quando erra?
Julgava eu que era isso que querias dizer, quando concordaste que os governantes não eram infalíveis, mas poderiam cometer algum erro.
Estás fraudando a discussão, ó Sócrates. Chamas, por exemplo, médico, àquele que se engana relativamente aos doentes, precisamente pelo fato de se enganar? Ou chamas hábil calculador àquele que se engana nos seus cálculos, precisamente por esse engano? Parece-me que são modos de dizer que usamos – de que o médico se enganou, ou o calculador, ou o gramático. Quando, na realidade, cada um destes, na medida em que lhes damos esses nomes, jamais se engana. De maneira que, em rigor, uma vez que também gostas de falar com rigor, nenhum demiurgo se engana. Efetivamente, só quando o seu saber o abandona é que quem erra se engana e nisso não é um demiurgo. Por consequência, demiurgo, sábio ou governante algum se engana, enquanto estiver nessa função, mas toda a gente dirá que o médico*

*errou, ou que o governante errou. Tal é a aceitação em que debes tomar a minha resposta de há pouco. Precisando rigorosamente os fatos, o governante, na medida em que está no governo, não se engana, se não engana, promulga a lei que é melhor para ele, e é essa que deve ser cumprida pelos governados. De modo que, como disse desde o começo, afirmo que é justo fazer o que é o interesse do mais poderoso.*³⁴

A resposta de Trasímaco irá, assim, enfatizar a ação fraudulenta de Sócrates em relação ao seu argumento, reafirmando o tratamento ‘rigoroso’ (*akribés*) no qual constrói sua resposta e, contrapondo-o aos modos do discurso ordinário, introduzirá, pelo veio da *demiourgía*, as relações de proximidade epistêmica entre o *demiourgos*, o *sophós* e o *árkhon*. Então, se o demiurgo, o *sábio* ou o governante se enganam, isto ocorre porque estão desprovidos de *epistémē*, o que equivale a dizer que, eles *não* tendo nenhum *saber*, não podem exercer nenhuma *tékhnē*.³⁵ Mas há ainda um outro aspecto vital da argumentação trasimáquea que será, depois de resguardado o valor de *retidão* do *lógos* em detrimento do *rigor* exigido por Trasímaco, assimilado por Sócrates ao *lógos dilektikós*, o procedimento ‘*ex arkhēs*’, isto é, a volta ao argumento ‘desde o começo’, não para colocar um ponto final na conversa e reafirmar a definição

34 Platão. *República*, 340c7-341a5: [...] ἀλλὰ κρείττω με οἶε καλεῖν τὸν ἐξαμαρτάνοντα ὅταν ἐξαμαρτάνη;

Ἔγωγε, εἶπον, ᾧμην σε τοῦτο λέγειν ὅτε τοὺς ἄρχονταζόμολόγεις οὐκ ἀναμαρτήτους εἶναι ἀλλὰ τι καὶ ἐξαμαρτάνειν. Συκοφάντης γάρ εἴ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἐν τοῖς λόγοις· ἐπεὶ αὐτίκα ἱατρὸν καλεῖς σὺ τὸν ἐξαμαρτάνοντα περὶ τοὺς κάμνοντας κατ’ αὐτὸ τοῦτο ὃ ἐξαμαρτάνει; ἢ λογιστικόν, ὃς ἂν ἐν λογισμῷ ἀμαρτάνη, τότε ὅταν ἀμαρτάνη, κατὰ ταύτην τὴν ἀμαρτίαν; ἀλλ’ οἶμαι λέγομεν τῷ ῥήματι οὕτως, ὅτι ὁ ἱατρὸς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ λογιστὴς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ γραμματιστής· τὸ δ’ οἶμαι ἕκαστος τούτων, καθ’ ὅσον τοῦτ’ ἔστιν ὃ προσαγορεύομεν αὐτόν, οὐδέποτε ἀμαρτάνει· ὥστε κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον, ἐπειδὴ καὶ σὺ ἀκριβολογῆ, οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει. ἐπιλειπούσης γάρ ἐπιστήμης ὁ ἀμαρτάνων ἀμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός· ὥστε δημιουργός ἢ σοφός ἢ ἄρχων οὐδεὶς ἀμαρτάνει τότε ὅταν ἄρχων ἦ, ἀλλὰ πᾶς γ’ ἂν εἴποι ὅτι ὁ ἱατρὸς ἤμαρτεν καὶ ὁ ἄρχων ἤμαρτεν· τοιοῦτον οὖν δὴ σοὶ καὶ ἐμὲ ὑπόλαβε νυνδὴ ἀποκρίνεσθαι· τὸ δὲ ἀκριβέστατον ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν, τὸν ἄρχοντα, καθ’ ὅσον ἄρχων ἔστιν, μὴ ἀμαρτάνειν, μὴ ἀμαρτάνοντα δὲ τοαυτῷ βέλτιστον τίθεσθαι, τοῦτο δὲ τῷ ἀρχομένῳ ποιητέον. ὥστε ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον δίκαιον λέγω, τὸ τοῦ κρείττονος ποιεῖν συμφέρον. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações. Grifos nossos).

35 Sobre a questão do demiurgo no livro I da *República*, cf. Moraes Augusto, M. G. de. “Hefestos, vem cá; depressa, Platão precisa de ti” (D. L. III, 5). *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 9-10, n. 9-10, p. 67-86, jul 2005/jul 2006; veja-se também o clássico estudo de J. Lyons sobre o vocabulário da demiurgia em Platão, Lyons, J. *Structural Semantics. An analysis of part of the vocabulary of Plato*. Oxford: Basil Blackwell, 1969 e o texto bastante completo de Balansard, Anne. *Techne dans le dialogue de Platon*. Empreinte de la sophistique. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001. Para a função do demiurgo como governante, cf. Chantraine, P. Trois noms grecs de l’artisan. In: *MELANGES de philosophie grecque offerts à Mgr Diès par ses élèves, ses collègues, ses amis*. Paris: Vrin, 1956. p. 41-48.

inicial, como faz Trasímaco, mas, ao contrário, para reativá-la e superar as suas aparentes aporias.

Na sequência do argumento, veremos ainda a continuidade da cena cômica, com Sócrates indagando a Trasímaco se ele é de opinião que está sendo fraudulento e Trasímaco reafirmando não só o ‘*sykophanteîn*’ mas também a ‘*kakourgia*’ socrática em relação ao *lógos*, mas aludindo ainda que, se ele não for pego ‘às escondidas’, Sócrates não será capaz de submetê-lo pela força (*bía*). Assimilando, então, a figura de Trasímaco à do leão, Sócrates lhe dirá que ele não seria louco a ponto de fazer a ‘tosquia de um leão’ e fraudar Trasímaco.³⁶ A cena parece mostrar que a analogia do ‘Trasímaco selvagem’ com o lobo está agora modificada, seja pela *homología* que já está estabelecida entre ele e Sócrates, seja pela ambivalência da figura do leão nos diálogos platônicos que, segundo Jean Frère, contem dois traços fundamentais: um “intelecto que comporta a lucidez de um ‘ver’, de um ‘perceber’, de um ‘saber’, e um ‘*coeur ardent*’ que comporta, contudo, suas duas orientações possíveis: tanto ele se coloca a serviço do intelecto, quanto se coloca a serviço dos desejos dominadores, e até mesmo cruéis”.³⁷ A continuidade do diálogo, acreditamos, irá mostrar que esse leão também nos remete à figura de Hércules, mencionada por Trasímaco, que agora retorna com a referência feita por ele à sua ‘força’ (*biásasthai*), e que, pelo *lógos*, poderá estar na base da *koinonía* que se estabelecerá entre ele e Sócrates, mencionada no livro V, como estando sempre entrecortada pelos dois traços fundamentais assinalados por Frère.

Colocando um ponto final na cena do Sócrates ‘fazedor de risos’³⁸, o diálogo retomará o sentido *rigoroso* do *lógos* buscando, através da separação da *tékhnē*, do *salário* que pelo seu exercício é devido ao artífice, o significado de ‘*tō xymphéron*’ na relação do artífice com a sua arte. Tomando, como exemplos, o médico e o piloto, Sócrates indagará a Trasímaco, referindo-se àquele que é médico (*tòn tō(i) ónti iatrón ónta*), se com sua arte ele busca ser

36 Platão, *República*, 341c2-3: Οἷε γὰρ ἄν με, εἶπον, οὕτω μανῆναι ὥστε ξυρεῖν ἐπιχειρεῖν λέοντα καὶ συκοφαντεῖν Θρασύμαχον;

37 FRÈRE, 1998, p.69-70. A presença do *thymós* contida na figura do leão e sua relação com o *phylax*, definido no livro II como sendo doce para os familiares e feroz para com os desconhecidos, à qual remete o *thymós* trasimáqueo, foi analisada por Lopes, 1998-1999, p. 40-48 e Wilson, J. R. S. Thrasymachus and the THUMOS: a further case or prolepsis in *Republic I*. *Classical Quarterly*, Cambridge, v. 45, 1995.

38 Cf. Platão, *República*, 452e-453a: καὶ ὁ γελοιοποιεῖν ἐπιχειρῶν πρὸς ἄλληντινὰ ὄσιν ἀποβλέπων ὡς γελοίου ἢ τήντου ἄφρονός τε καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ αὐ̄ σπουδάζεει πρὸς ἄλλοντινὰ σκοπόνστησάμενος ἢ τόντου ἀγαθοῦ.

um homem de negócios (*khrematistês*) ou ser um terapeuta dos doentes (*tôn kamnónton therapeutês*), e, àquele que é, *retamente*, piloto (*orthôs kybernêtes*), se com sua arte deve ser o chefe dos marinheiros (*nautôn árkhôn éstin*), ou simplesmente marinheiro, perguntando em seguida se ao lhes atribuímos o nome de piloto ou médico nós o fazemos em função de sua arte, e se, nesse caso, cada um deles tem o seu interesse próprio (*hekáto(i) toúton éstin ti xymphéron*)? Trasímaco concordará com Sócrates, mas, quando, a seguir, Sócrates indagar se cada uma dessas artes tem qualquer outro interesse (*hekáste(i) tōn tékhnon éstin xymphéron*) que não o de ser mais perfeita (*málista teléan éinai*), dirá não entender bem a pergunta, levando Sócrates a explicitá-la em termos da *ponería* dos corpos, pois, como os corpos estão sujeitos a sofrimentos, foi para curar essas dores, atendendo ao ‘interesse’ dos corpos, que a arte da medicina foi inventada, e Trasímaco reconhecerá que Sócrates agora está a falar *retamente*, portanto, já não estamos mais nem *fraudando* o *lógos*, nem apostando no seu rigor, mas buscando a sua *retidão*:

Parece-te que estou, disse eu, a falar retamente, quando falo desse modo, ou não?
*Retamente, disse ele.*³⁹

Nessa busca, veremos que o texto irá demarcando a diferença entre o sofista, o retórico e o filósofo, pela introdução da exigência de *retidão* do *lógos*, pois, se a *clareza* do *lógos* é algo comum aos três, no caso do filósofo o *rigor* não é suficiente – porque pode ser fonte de equívocos –, pois a exigência de *clareza* só se completa com a *retidão* do *lógos*, isto é, em seu estatuto político e geométrico. E, valendo-se do ‘rigor’ para obter a concordância de Trasímaco, Sócrates continuará a explicitação do significado do ‘*tō xymphéron*’ na relação do artífice com a sua arte, levando Trasímaco a escolher entre [i] se a *tékhne* pode estar sujeita a defeitos, e, se assim for, [i.i] se deve possuir uma excelência (*areté*) que lhe permita examinar e buscar o que é o seu interesse (*xymphéron*) - como os olhos necessitam da vista e os ouvidos da audição; [i.ii] se há na *tékhne* algum defeito que faça com que necessite de outra *tékhne* que procure o que é o seu interesse ou [i.iii] se ela mesma examinará qual é o seu interesse; ou se [ii] a *tékhne* não possui defeitos ou imperfeições e nem é próprio a ela procurar o interesse de outra pessoa à revelia daquele a quem pertence, Sócrates concluirá, então, que a ‘reta’ *tékhne* (*orthé*) é incorruptível,

39 Platão. *República*, 341e-7-8: ἢ ὀρθῶς σοι δοκῶ, ἔφη, ἂν εἰπεῖν οὕτω λέγων, ἢ οὐ; Ὀρθῶς, ἔφη

e sem mistura, enquanto a ‘rigorosa’ (*akribés*) é inteiramente o que é, e daí indagar a Trasímaco se, no ‘modo rigoroso’ de falar, é assim ou de outro modo.

Nesse momento, Trasímaco, concordando com Sócrates que a ‘reta *tékhne*’ é incorruptível e pura, e cedendo ao jogo do discurso rigoroso, assentirá que as *tékhnai* governam e dominam o substrato sobre o qual elas são exercidas, possibilitando, então, a Sócrates, inferir que nenhuma *epistémē*, isto é, nenhuma espécie de saber, supõe o interesse do mais forte, mas o interesse do que lhe é subordinado. O médico, quando exerce a sua arte, ou o governante, quando governa, examina ou prescreve não o que é o seu interesse, mas o interesse do substrato da sua *tékhne*, e é em função dele que quem cura ou governa faz o que faz e diz o que diz. Logo, reconhecerá Sócrates, o *lógos* acerca do justo havia ‘girado’ ao contrário (*tounantion perieistekēi*), isto é, falando ‘retamente’ chegamos ao argumento socrático de que o governante, se o governo é uma *tékhne*, quando governa justamente, busca o interesse dos governados.⁴⁰

Mas, a resposta de Trasímaco, atendo-se ao ‘giro’ do *lógos*, retornará ao contexto cômico, perguntando a Sócrates se ele não tem uma ‘ama’ (*titthe*), pois ela nem repara que ele está ranhoso e nem o faz assoar o nariz como se deve, de tal modo que não lhe ensinou, também, a distinguir as ovelhas do pastor, e quando Sócrates perguntar o que ele quer de fato saber, Trasímaco, em resposta, fará a exposição *performática* de um longo discurso à moda dos ‘sofistas’. Retomando a analogia com as *tékhnai*, Trasímaco irá, então, afirmar que Sócrates se equivoca quando julga que os pastores e boiadeiros, quando cuidam das ovelhas e dos bois, visam o *bem* (*agathón*) dos animais, mas, ao contrário, eles visam o *bem* dos senhores ou o deles mesmos (*tôn despotôn agathôn kai tò hautôn*), acontecendo o mesmo com os governantes, cujas disposições em relação aos governados não são de modo algum distintas.⁴¹

Nesse sentido, entretanto, Trasímaco definirá a justiça (*dikaiosýne*) e o justo (*dikaion*) como sendo um ‘*allótrion agathón*’, um ‘bem alheio’, que consiste no interesse (*xymphéron*) do mais forte (*kreitton*) e do governante (*árkhon*); enquanto a injustiça é o contrário e é quem *verdadeiramente* governa os ingênuos (*euethikoi*) e os justos (*dikaioi*) e os governados fazem aquilo que é o interesse (*xymphéron*) do governante e fazendo assim, tornam-no mais feliz (*eudáimona*), mas de modo algum a eles mesmos. E, para exemplificar seu

40 PLATÃO. *República*, 343a1-3: Ἐπειδὴ οὖν ἐνταῦθα ἤμεν τοῦ λόγου καὶ πᾶσι καταφανέσθην ὅτι ὁ τοῦ δικαίου λόγος εἰς τοῦναντίον περιεισθρασύμαχος ἀντί τοῦ ἀποκρίνεσθαι, [...].

41 Platão. *República*, 343c.

argumento, Trasímaco, após usar o vocativo “ó ingênuo Sócrates” (ὁ *euethés-tate*) – talvez, para marcar a inclusão de Sócrates entre os ingênuos e justos governados pelo mais forte –, irá descrever uma pluralidade de situações públicas e privadas em que o justo sempre fica em desvantagem com o injusto, afirmando que, se esse homem injusto coincidir com aquele governante que governa ingênuos e justos e que tem o poder das grandes ambições de supremacia (*tòn megála dynámenon pleonekteîn*), o meio mais fácil de Sócrates aprender o que ele quer dizer é tomar a *tiranía* e o *tirano* como o exemplo que melhor denota e justifica o que ele diz.

Sendo assim, a tirania e o tirano, o regime político e o governante que, levando às últimas consequências a definição de que o justo é o interesse do mais forte, se apropriam dos bens alheios e os arrebatam às ocultas ou por violência, quer sejam esses bens sagrados, públicos ou privados; punem e castigam aqueles que forem vistos cometendo qualquer dessas injustiças e se, além da apropriação dos bens alheios dos cidadãos, fizer deles escravos, em lugar de epítetos injuriosos, serão chamados de “felizes e bem-aventurados” (*onomáton eudáimones kai makáριοι*). Portanto, aqueles que criticam a injustiça não o fazem por temerem a sua prática, mas por temerem sofrer as suas consequências, concluindo, então, que a injustiça, tomada *suficientemente* (*hikanós*), é mais forte, mais livre e mais despótica (*iskhyróteron kai eleutherióteron kai despotikóteron*) do que a justiça (*dikaiosýne*), e, “voltando ao que foi dito no começo” (*ex arkhês élegon*), o justo é o interesse do mais forte, e a injustiça a sua vantagem e interesse (*tò d’ádikon hautô(i) lusitelouñ te kai xymphéron*).⁴²

Ora, uma olhada mais atenta na *performance* de Trasímaco nos permite detectar o retorno e uma nova explicitação de alguns pontos que já estavam no argumento com Polemarco: [i] a inversão dos sentidos de justo e injusto, uma vez que o adjetivo *agathós* diz respeito ao injusto e não mais ao *philos* e [ii] o reconhecimento de que a *eudaimonía* está circunscrita à ação injusta, de tal modo que a *tiranía* e o *tirano* – ao contrário da conclusão a que Sócrates e Polemarco haviam chegado em 335e-336a – sendo mais fortes, mais livres e mais *despóticos*, serão sempre os mais *felizes e bem-aventurados*.

Concluída, então, sua refutação, Trasímaco - nos conta Sócrates - pensava em retirar-se da discussão “como se fosse um preparador de banhos de um balneário” que lhes tivesse “despejado nos ouvidos uma argumentação compacta e abundante”, mas fora impedido pelos presentes, que o forçaram

42 Platão. *República*, 343e-344c.

a ficar e prestar contas de suas palavras.⁴³ A comparação de Trasímaco e de seus *lógos* com o “preparador de banhos” do balneário e com a jactância da água dos banhos lembra, claramente, algumas passagens das comédias aris- tofânicas em sua crítica à educação sofística e retórica, e, aqui, poderíamos lembrar o agón entre o “*lógos fraco*” (*hētton*) e o “*lógos forte* (*kreitton*)”, nas *Nuvens*, vv.990-995 e vv.1043-1054, onde a proximidade com o diálogo entre Sócrates e Trasímaco é facilmente detectável:

*Fraco: Em vista disso, coragem meu rapaz!
Escolha-me a mim, o lógos forte. E você
aprenderá a detestar a ágora, a abster-se dos
balneários, a ter vergonha do que é vergonhoso
e a pegar fogo se alguém o insultar. Aprenderá
também a erguer-se da cadeira, quando se apro-
ximam os velhos, a não ser estúpido com os seus
pais e a não fazer nenhuma outra ação vergonhosa,
porque procura realizar a imagem do pudor.
[...]*

*Forte: (a Fidipedes): Observe como vou refutar
essa educação em que ele acredita, ele que afirma
em primeiro lugar que você não terá licença de
tomar banho quente ... (volta-se para o Justo)
Mas, com que fundamento você censura os banhos quentes?*

*Fraco: Porque são uma coisa péssima e tornam
o homem covarde!*

*Forte: Pare! Pois já o agarrei pela cintura e não o
deixo escapar ... Diga-me, dentre os filhos de Zeus,
qual é o homem que você julga de alma mais valorosa?
Diga-me quem suportou as maiores fadigas?*

Fraco: Não julgo nenhum homem superior a Hércules.

*Forte: Pois, então, você já viu alguma vez banhos de
Hércules, que sejam frios? Ora, quem era mais corajoso?*

Fraco: É isso, é isso mesmo que enche os balneários

43 Platão. *República*, 344d1-5: Ταῦτα εἰπὼν ὁ Θρασύμαχος ἐν νῶ εἶχεν ἀπιέναι, ὡς περ βάλαντος ἡμῶν καταντήσας κατὰ τῶν ὄτων ἄθροον καίπολιν τὸν λόγον· οὐ μὴν εἴασάν γε αὐτὸν οἱ παρόντες, ἀλλ' ἠνάγκασαν ὑπομείναι τε καὶ παρασχεῖν τῶν εἰρημένων λόγον.

*de jovens que tagarelam sem cessar o dia inteiro,
enquanto as palestras ficam vazias ...* ⁴⁴

Logo, o ‘giro do *lógos*’ envolve não só o retorno à prosa sofística e seus argumentos, mas, também, à cena cômica, com sua crítica aos sofistas, à retórica e aos políticos, explicitamente usada por Sócrates para introduzir sua refutação ao longo discurso sofisticado de Trasímaco, em um jogo entre os gêneros que já estava demarcado na conversa entre os dois.

Entretanto, a resposta de Sócrates trará, de fato, uma alteração de fundo no conjunto dos argumentos ao introduzir a extensão entre *bíos* e *ζοή*, entre a vida e a existência – ou seja, como determinar o curso de vida, para cada um de nós vivermos a mais vantajosa das existências? –, reconhecendo que este é um tema que “não é pequeno” (*smikròn oíei epikheirēin prāgma*) no contexto da definição dada por Trasímaco acerca do justo e da justiça. E aqui a mudança estará bem marcada porque não só Trasímaco reconhece a ‘grandeza’ da questão, como Sócrates usará, duas vezes, em 344e6 e 345a5, um vocativo que registra a nova cena, “*hogathé*”, e que nos levará não só à contraposição entre retórica e dialética, mas também à concordância de Trasímaco com a persuasão dialética a que Sócrates - pelo menos na versão platônica - irá submeter o retórico.

3. A *homología* entre Sócrates e Trasímaco: a *Arete* e a *sophía* do justo

A persuasão dialética será iniciada com a concordância socrática de que um homem pode cometer injustiça às ocultas ou em luta aberta, tal como foi dito anteriormente, contudo, Sócrates afirmará, em seguida, que não está persuadido pelos exemplos dados por Trasímaco, de que a injustiça seja mais proveitosa (*herdaleotéra*) do que a justiça, e como os outros interlocutores parecem também estarem não persuadidos, pedirá a Trasímaco que os persuada, de modo ‘suficiente’ (*hikanōs*), de que eles não *deliberam retamente*

44 Cf. Aristófanes. *As Nuvens*, vv. 990-995 e vv.1043-1054. (Tradução de G. Starzynsky, com modificações). Para outras importantes e significativas ocorrências que, acreditamos, confirmam nossa hipótese, cf. *Nuvens*, v. 837; *Cavaleiros*, v. 1060; v.1401; *Rãs*, v. 710; v. 1279; e *Plutos*, v. 616; v. 952. Cabe observar, ainda, que o substantivo *balaneús*, que traduzimos por ‘preparador de banhos’, é um termo que, segundo Pierre Chantraine, só aparece no grego ático, e a partir de Aristófanes e de Platão. Chantraine, 1990, v. 1-2, p. 159-160.

(*orthōs bouleuómetha*), quando dão maior valor à justiça do que à injustiça.⁴⁵

Não obstante, no âmbito do ‘falar retamente’ parece que Trasímaco não tem meios de persuadi-los, e dizendo não saber como entabular tal processo de persuasão, proporá a Sócrates:

*E como hei de convencer-te? - replicou -. Se não ficaste persuadido com o que eu disse há pouco, que mais hei-de fazer-te? Ou hei de pegar nos argumentos e metê-los na tua alma?*⁴⁶

A cena cômica sugerida por Trasímaco, e rejeitada por Sócrates, será regida pela determinação do modo reto de deliberar: que Trasímaco persista no que havia afirmado anteriormente e que qualquer mudança argumentativa seja feita de modo visível e sem ilusionismos (“*phanerōs* [...] *mè exapáta*”).⁴⁷ Será, então, para “deliberar retamente” (*orthōs bouleuómetha*) que Sócrates examinará primeiro o que foi anteriormente discutido - a analogia da arte do pastoreio com a arte de governar -, a partir da definição do *pastor verdadeiro*, uma vez que a definição dada por Trasímaco havia sido ‘rigorosa’ apenas na definição do médico verdadeiro, mas, no caso do pastor, ele o havia confundido com o homem de negócios (*khrematistēs*), concluindo que era necessário concordar que todo governo, enquanto governo, deve cuidar do melhor para os governados, seja na vida pública, seja na vida privada.

Estabelecido o acordo necessário entre Sócrates e Trasímaco, seguir-se-á uma nova questão: mas quem verdadeiramente governa, governa *consentidamente*? A resposta negativa dada por Trasímaco e confirmada por Sócrates implicará na atribuição de um salário necessário a quem governa, pois, do governo não lhe advém nenhuma *utilidade* pessoal, mas sim para os governados (*hos oukhí autoisín ophēleian esoménen ek tou árkhēin, allá tois arkhoménois*).⁴⁸ E, reafirmando a necessidade de Trasímaco responder em consonância com a sua *dóxa*, Sócrates, estabelecendo a diferença entre as *tékhnai*, afirmar que elas se diferenciam entre si porque possuem *dynámeis* diferentes, donde

45 Platão. *República*, 345b1-2.

46 Platão. *República*, 345b-4-6: Καὶ πῶς, ἔφη, σὲ πείσω; εἰ γὰρ οἷς νυνδὴ ἔλεγον μὴ πέπεισαι, τί σοι ἔτι ποιήσω; ἢ εἰς τὴν ψυχὴν φέρων ἐνθῶ τὸν λόγον; (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações).

47 PLATÃO. *República*, 345a-1.

48 PLATÃO. *República*, 344d1-5.

resulta que da ‘arte dos salários’ o que lhes advém é algo adicional, sendo o salário uma *utilidade* (*opheloúntai*) comum a todas as *tékhnai*, uma vez que cada *tékhnē* resulta no que lhe é próprio (*tò hautēs érgon ergázestai*), e são úteis (*ophelíai*) àquele a quem se aplicam. Será, portanto, desse valor funcional de cada *tékhnē* que Sócrates vai inferir o contrário do que havia afirmado Trasímaco:

*Portanto, Trasímaco, é desde já visível que nenhuma arte nem governo proporciona o que é útil a si mesmo (tò hautê(i) ophélimon), mas, como dissemos há muito, proporciona e prescreve o que é o útil aos governados, pois tem por alvo o interesse (xymphéron) deste, que é o mais fraco, e não o do mais forte. Ora é por isso, meu caro Trasímaco, que eu disse há bocado que ninguém quer consentidamente governar e tratar e curar os males alheios, mas antes exige um salário, porquanto aquele que pretende exercer belamente a sua arte jamais age ou prescreve, no exercício de sua arte, o que é melhor para si mesmo, mas para aquele para o qual exerce a sua arte. É por esse motivo, ao que parece, que se deve proporcionar aos que querem consentir em governar um salário-dinheiro ou honrarias-, ou um castigo, se não governarem.*⁴⁹

E Gláúcon, já marcando seu papel no contexto do diálogo, indagará qual o sentido da inclusão do castigo como forma de *salário*, possibilitando, então, a introdução de um dos aspectos essenciais na refutação da justiça e do justo como um ‘*allótrion agathón*’: o procedimento hipotético acerca da existência de uma ‘*pólis andrôn agathôn*’. O que significa, nesse momento da argumentação, uma ‘*pólis de homens de bem*’? Se partirmos, por um lado, da assimilação do homem justo com o homem bom, tal como enunciado na conversa com Polemarco, e, por outro, se nos ativermos ao atrelamento do regime político, ao qual uma *pólis* está submetida, aos seus *nómoi*, tal como Trasímaco fundamentou sua definição do justo, poderíamos supor que a demonstração da

49 Platão. *República*, 346e-347a-1-7: Οὐκοῦν, ὃ Θρασύμαχε, τοῦτο ἤδη δῆλον, ὅτι οὐδεμία τέχνη οὐδὲ ἀρχὴ τὸ αὐτῇ ὠφέλιμον παρασκευάζει, ἀλλ’, ὅπερ πάλαι ἐλέγομεν, τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ παρασκευάζει καὶ ἐπιτάττει, τὸ ἐκείνου συμφέρον ἡττονος ὄντος σκοποῦσα, ἀλλ’ οὐ τὸ τοῦ κρείττονος. διὰ δὴ ταῦτα ἔγωγε, ὃ φίλε Θρασύμαχε, καὶ ἄρτι ἔλεγον μηδένα ἐθέλειν ἐκόντα ἄρχειν καὶ τὰ ἀλλότρια κακὰ μεταχειρίζεσθαι ἀνορθοῦντα, ἀλλὰ μισθὸν αἰτεῖν, ὅτι ὁ μέλλων καλῶς τῇ τέχνῃ πράξειν οὐδέποτε αὐτῷ τὸ βέλτιστον πράττει οὐδ’ ἐπιτάττει κατὰ τὴν τέχνην ἐπιτάττων, ἀλλὰ τῷ ἀρχομένῳ· ὧν διὴ ἔνεκα, ὡς ἔοικε, μισθὸν δεῖν ὑπάρχειν τοῖς μέλλουσιν ἐθέλειν ἄρχειν, ἢ ἀργύριον ἢ τιμὴν, ἢ ζημίαν ἐὰν μὴ ἄρχῃ. (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações. Os grifos são nossos).

hipótese socrática demanda não só a possibilidade de uma *pólis* de homens justos, mas, sobretudo, a conformação dessa *pólis* em um regime político no qual a *dikaiosýne* seja o fundamento dos *nómoi*. É, pois, nesse sentido, que o livro I é um proêmio à *dikaiosýne*, e os livros II, III e IV um proêmio à *politeia* que será enunciada em 397e-1, quando a '*pólis lógo(i)*' já estiver fundada e concebida na *phylakiké* dos guardiões e em sua *paideia*, o que equivale a dizer que primeiro devemos 'definir' a justiça para, a seguir, estruturarmos as condições de uma *pólis justa*, composta por homens *bons* e na qual o regime político esteja ligado ao processo de *paideia*, daí a necessidade de um novo proêmio.

A necessidade de explicitar o modo de governar dos 'homens bons' que, ao assumirem o governo da *pólis*, não o fazem nem pelo salário (*misthós*), nem pelas honrarias, pois não querem nem ser chamados de 'mercenários' ou 'ladrões', em função dos salários, nem prezam as honrarias porque não são ambiciosos, mas, ao contrário, os 'homens bons', se consentirem em governar, fá-lo-ão como castigo – uma vez que o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, por isso, se existisse uma '*pólis de homens de bem*' haveria competições para não governar –, torna claro que "o verdadeiro governante (*alethinòs árkhon*) não vela pelo seu interesse, mas pelo dos governados", e, portanto, conclui Sócrates: "de modo algum concordo com Trasímaco, que o justo seja o interesse (*xymphéron*) do mais forte."⁵⁰

Mas, deixando para examinar depois (*allá toúto mèn dè kai eis aútis shepsómata*) essa nova possibilidade argumentativa na refutação da tese de Trasímaco, de que o justo é o interesse do mais forte,⁵¹ vai indagar a Gláucôn qual vida ele prefere - a do justo ou a do injusto -, sobretudo se tivermos em conta todas aquelas vantagens que a vida injusta acarreta e que foram tão exaustivamente enumeradas por Trasímaco. E tendo Gláucôn escolhido a 'vida justa' e concordado com Sócrates que o argumento de Trasímaco é, historicamente, correto, o que será necessário demonstrar, então, é que apesar da relevância

50 Platão. *República*, 347d-e.

51 Platão. *República*, 347e1-2. Marcando a sequência do livro I no contexto do diálogo, e dimensionando o modo dialético de falar em consonância com a noção de "*ex arkhês*", que será sublinhada a seguir, Platão enfatiza o valor do movimento dialético na função dos proêmios nos 'diálogos' da *República*.

de sua historicidade, Trasímaco “não diz a verdade”.⁵² Ou seja, quando Trasímaco descreve os diferentes regimes políticos, ele está falando no âmbito da legitimidade histórica desses regimes, mas, quando Sócrates supõe a verdade, o nível gnosiológico da ‘ação política’ demanda um outro nível de compreensão que deverá, também, ser demonstrada não nas ‘formas’ constituídas da *politeia*, mas em uma *pólis* feita *de e com* o *lógos*.

A esse argumento seguir-se-á uma nova exemplificação do modo de valer-se do *lógos* para deliberar *retamente*:

[...] *fazendo força contra ele, opondo um argumento a outro argumento (lógon parà lógon), enumerarmos quantos benefícios traz o ser justo, e ele falar por sua vez, e nós respondermos, será necessário contar os bens e medir o que cada um de nós disser em cada um dos seus argumentos, e até já precisaremos de juízes para resolverem a questão. Se, porém, como há momentos, examinarmos as coisas chegando a um acordo um com o outro, seremos nós mesmos simultaneamente juízes e retóricos (dikastai kai rhétores).*⁵³

Ao escolher a segunda possibilidade, aquela que faz da ‘homologia’ uma medida – e separa o discurso retórico do discurso dialético, dado que os interlocutores serão, simultaneamente, ‘juízes e retóricos’ – Sócrates recolocará a questão da injustiça, mas não sem antes enfatizar a necessidade de *voltar ao começo*:

*Vamos lá - disse eu - ó Trasímaco! Responde-nos desde o começo (ex arkhês): afirmas que a injustiça é mais vantajosa do que a perfeita justiça?*⁵⁴

52 Platão. *República*, 348a-5. E aqui vale lembrar que dizer a verdade supõe o conhecimento do justo e da justiça, o que em princípio só tornar-se-á claro a partir da produção da ‘*pólis logo(i)*’ e da definição da justiça no livro IV, mas que no livro I já está, efetivamente, posto, na concepção de justiça como “*areté kai sophía*”.

53 Platão. *República*, 348a-b: [...] *ἀντικατατείναντες λέγομεν αὐτῷ λόγον παρὰ λόγον, ὅσα αὐτῷ ἀγαθὰ ἔχει τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ αὐτῆς οὗτος, καὶ ἄλλον ἡμεῖς, ἀριθμεῖν δεήσει τὰγαθὰ καὶ μετρεῖν ὅσα ἐκάτεροι ἐν ἑκατέρῳ λέγομεν, καὶ ἤδη δικαστῶν τινῶν τῶν διακρινούντων δεησόμεθα· ἂν δὲ ὡσπερ ἄρτι ἀνομολογούμενοι πρὸς ἀλλήλους σκοπῶμεν, ἅμα αὐτοῖ τε δικασταὶ καὶ ῥήτορες ἐσόμεθα.* (Tradução de M. H. Rocha Pereira, com modificações).

54 Platão. *República*, 348b-8-10: *Ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Θρασύμαχε, ἀπόκριναί ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς· τὴν τελέαν ἀδικίαν τελέας οὐσης δικαιοσύνης λυσιτελεστέραν φησὶ εἶναι;*

A resposta afirmativa de Trasímaco importará, conseqüentemente, na inversão dos sentidos de justiça e injustiça, pois, se a injustiça é mais vantajosa do que a justiça e se à primeira atribuirmos o nome de *kakía*, e à segunda o de *areté*, isto implicará que a justiça é uma *kakía*, e a injustiça uma *areté*. Entretanto, Trasímaco, apontando para a verossimilhança dos sentidos sugeridos por Sócrates,⁵⁵ irá explicitá-la a partir da noção de *ēthos*: a justiça é uma ‘*euētheia*’, uma nobre ingenuidade, enquanto a injustiça, em lugar de ser uma *kakoētheia*, como sugere Sócrates, é uma ‘*euboulía*’, uma boa deliberação⁵⁶

Ora, como veremos depois, em 428b-e, a *euboulía*, que faz a ‘*pólis logo(i)*’ sábia, será definida como uma espécie de ‘*epistémē*’ - a *phylakikē* - que possibilita a boa deliberação e a *sophía* na cidade. É nesse sentido que, acreditamos, Sócrates já compreende a inversão de sentidos e irá valer-se dela para introduzir o segundo termo de sua definição, a *sophía*, quando indagar a Trasímaco se lhe parece que os injustos são ‘inteligentes e bons’ (*phrónimoi te kai agathói*).

E, embora Sócrates não ignore o que significa a inversão atributiva dos sentidos de *areté* e *kakía*, o que se afigura espantoso (*ethaúmasa*) é o fato de Trasímaco colocar a injustiça no âmbito da “*areté* e da *sophía*” e a justiça no âmbito da “*kakía* e da *amathía*” e, por isso, será necessário responder, não de acordo com o costume (*nomizómena légontes*), o que seria fácil, mas de acordo com a verdade. Ou seja, para saber se a ‘*dóxa*’ de Trasímaco é verdadeira, visto que Sócrates supõe, agora, que ele está a dizer o que pensa e não a zombar, será necessário que aos sentidos dos termos justiça/injustiça e *areté-sophía/kakía-amathía*, seja acrescido o argumento da *pleonexía*: “parece-te que o [homem] justo quereria exceder o [homem] justo em qualquer coisa?”⁵⁷

Mas, a pleonexía do justo está restrita ao injusto, visto que seria contraditório querer exceder ao seu semelhante, o justo, enquanto o injusto quer exceder

55 Platão. *República*, 348c5-8: Οὐκοῦν τὴν μὲν δικαιοσύνην ἀρετὴν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν; Εἰκόσ γ', ἔφη, ὃ ἦδιστε, ἐπειδὴ γε καὶ λέγω ἀδικίαν μὲν λυστελεῖν, δικαιοσύνην δ' οὐ. Cf. o uso feito por Platão da noção de *eikós* em 348c7, que traduzi por verossimilhança para enfatizar a “aparência de verdade” sugerida por Trasímaco à atribuição socrática de excelência para a justiça e maldade para a injustiça.

56 Platão. *República*, 348d1-3. Vale notar, também, que a noção de *ēthos* cumpre um papel fundamental na mudança de contexto da discussão, uma vez que Sócrates irá mais adiante concluir que não se trata de definir o justo e a justiça, mas de determinar qual modo de vida - o justo ou o injusto - nos permite tirar mais vantagens da vida.

57 Platão. *República*, 349b-2-3: ὁ δίκαιος τοῦ δικαίου δοκεῖ τί σοι ἀνέθελεῖν πλέον ἔχειν; Sobre o problema da *pleonexía* na *República*, cf. Boter, G. J. Thrasymachus and *πλεονεξία*. *Mnemosyne*. Leiden, v. 4, n. 3-4, p. 261-281, 1986 e Gutglueck, L. From *pleonexía* to *polypragmosýne*: conflation of possession and action in Plato's *Republic*. *The American Journal of Philology*, Baltimore, v. 109, n. 1, p. 20-39, 1988.

tanto ao semelhante, o injusto, quanto ao seu contrário, o justo. Nesse sentido, o injusto, dirá Trasímaco, é aquele que é ‘inteligente e bom’ e o justo, nem uma coisa nem outra, e dado que a relação aí estabelecida é a da ‘semelhança’, o injusto será, então, semelhante ao “homem inteligente e bom”, e o justo, não.

O argumento da semelhança (*homoiótes*) terá por álibi tanto a exigência da *epistême* para o estabelecimento da semelhança, quanto o reconhecimento de que aquele que a possui é *sophós* e *agathós*, pois, seja do músico ou do médico podemos dizer que um homem é músico e outro não; que um é médico e outro não, uma vez que o que é músico ou médico o é porque ele é *bom* (*agathós*) naquilo que ele compreende (*phrónimos*) e mal (*kakós*) naquilo que não compreende (*áphron*), e quando o músico afina a lira ou o médico prescreve uma dieta não pretendem exceder outro músico, seja na tensão ou distensão das cordas, seja em outra regra dietética, ocorrendo o contrário se quem prescreve algo não for *phrónimos* em relação a uma *tékhnē*, isto é, em todas as espécies de saberes ou de ignorância, aquele que sabe não quer exceder nem em ações (*práttein*) nem em palavras a um outro que também sabe (*epistémon*). Mas, de modo semelhante, o sem saber (*anepistémon*) não pretende exceder àquele que sabe, sendo por isso que aquele que sabe é *sophós* e, sendo *sophós*, é também *agathós*.

Ora, se vale a primeira afirmativa de que a *pleonexia* do justo está restrita ao injusto e a do injusto ao que lhe é semelhante e ao que lhe é contrário, então o justo assemelha-se ao homem *sábio* e *bom*, e o injusto, ao *mau* e *ignorante*. A compreensão socrática da *sophía* e do *sophós*, agora mediada pelo processo dialético que envolve o modo de argumentar ‘retamente’, consiste em um ‘saber’ que está estruturado entre a *phrónesis* e a *epistême*, entre a capacidade reflexiva e o conhecimento que, acrescidos da *aretê* dos homens, define a justiça e a ação justa.

O resultado da dialética socrática é, portanto, o acesso de Trasímaco à *philosophía*, agora marcado pelo uso de um novo vocativo, em 348e5 – ‘*ô hetaîre*’, ‘ó companheiro’ para referir-se a Trasímaco e marcar que além de amigos (*phíloi*) eles são, também, *hetaíroi*, companheiros. A descrição da ‘conversão’ de Trasímaco, narrada por Sócrates e confirmada posteriormente no livro V, em 450a-5 e 450b-3, quando não só Trasímaco está entre aqueles que pedem que Sócrates ‘preste contas’ do significado da afirmação feita em 423e-424a, de que na ‘*orthè politeía*’ a propriedade – as mulheres e os filhos dos guardiões – será ‘*koinà tà philon*’, como também relembra a Sócrates que eles estão ali “não para fundir ouro, mas para ouvir o lógos (‘lógon *akousoménous*’), e no livro VI, em 498d9, quando, falando da educação filosófica, confirmar que

há pouco havia estabelecido uma relação de *phília* com Trasímaco, embora antes eles também não fossem inimigos (*emè kai Thrasyámakhon phílous árti gegonótas, oudè prò toú ekhtróus ónta*), seguindo a dialógica cômica que marca a conversa entre os dois, será narrada com foros da comédia:

*Trasímaco, então, concordou com tudo isto, não com a facilidade com que agora estou a contá-lo, mas arrastadamente e a custo, suando espantosamente, tanto mais que era no verão. Foi então que vi uma coisa que nunca antes vira: Trasímaco a corar. Assim, pois, que concordamos que a justiça é excelência e sabedoria, e a injustiça maldade e ignorância, exclamei: – Bem, deixemos este ponto assente! Mas afirmamos também que a injustiça era a força. Ou não te recordas, ó Trasímaco?*⁵⁸

Portanto, a adesão de Trasímaco ao *lógos dialektikós*, embora difícil e arrastada, deve ainda dar conta da antiga afirmação de que a *adikia* era *força*, *iskhyrótes*, e apesar de Trasímaco afirmar que essa afirmativa não lhe agrada e se ele responder à sua maneira, Sócrates poderá confundir o seu *lógos* com o de um ‘demagogo’ (*légoimi ... demegoreín*), ele responderá às perguntas colocadas por ele de modo semelhante ao das “velhinhas que estão a contar histórias” e dizem ‘bom’, e também fará “com a cabeça que sim ou que não”.

Deixando o cômico como introdução ao novo formato do argumento, Sócrates recolocará a pergunta feita anteriormente acerca do “que é a justiça em relação à injustiça”, uma vez que, naquele momento da discussão, Trasímaco havia afirmado que a injustiça era mais poderosa e mais forte do que a justiça, agora, contudo, visto que eles estão acordados que “a justiça é *areté* *kai sophía*”, será necessário saber se a “justiça é *mais forte* do que a injustiça” por uma outra variante do argumento: a da *pólis*.

58 Platão. *República*, 350d: Ὁ δὴ Θρασύμαχος ὡμολόγησε μὲν πάντα ταῦτα, οὐχ ὡς ἐγὼ νῦν ῥαδίως λέγω, ἀλλ’ ἐλκόμενος καὶ μόγις, μετὰ ἰδρώτους θαυμαστοῦ ὄσου, ἅτε καὶ θέρουσ ὄντος – τότε καὶ εἶδον ἐγὼ, πρότερον δὲ οὐπω, Θρασύμαχον ἐρυθριῶντα – ἐπειδὴ δὲ οὖν διωμολογησάμεθα τὴν δικαιοσύνην ἀρετὴν εἶναι καὶ σοφίαν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν τε καὶ ἀμαθίαν. Εἶεν, ἦν δ’ ἐγὼ, τοῦτο μὲν ἡμῖν οὕτω κείσθω, ἔφαμεν δὲ δὴ καὶ ἰσχυρόν εἶναι τὴν ἀδικίαν. ἦ οὐ μέμνησαι, ὦ Θρασύμαχε; (Tradução de M. H. da Rocha Pereira, com modificações). A descrição de Trasímaco feita por Sócrates, seja pelo uso dos verbos *hélko*, arrastar e *erythriáo*, corar, enrubescer, e pelo contexto, remetem ao diálogo de Estrepsíades com o Credor I, nas *Nuvens*, vv. 1215-1220: “Então, um homem deve desistir do que é seu?”/ “Não, nunca! Mas teria sido melhor perder a vergonha (*aperythriásai*)/ desde logo naquela ocasião, do que ter essas preocupações ... [à testemunha] Agora, por/ causa do meu próprio dinheiro, eu arrasto (*hélko*) você/ para servir de testemunha, e ainda, além disso, vou tornar-me inimigo de um homem do meu *demos*.” Tradução de G. Starzinski, 1967.

Cabe, então, perguntar: uma *pólis* que se assenhoreia de outra exercerá o seu poder (*dýnamis*) sem a *dikaiosýnē* ou dela terá necessidade?⁵⁹ Nesse momento, a *homología* que se estabeleceu entre Sócrates e Trasímaco ficará bem marcada, uma vez que a resposta depende da definição da justiça: se for a definição dada por Trasímaco, com a injustiça, se for a dada por Sócrates, com a justiça. E, se levarmos em conta a definição socrática, veremos que a refutação à tese trasimáquea implicará, agora, em um novo acréscimo: a determinação do *érgon* da justiça e da injustiça.

Assim, se a injustiça acarreta as dissensões, os ódios e as batalhas (“*stá-seis, ..., kaì míse kaì mákhai*”), e a justiça a amizade e a concórdia (“*phília kaì homónoia*”), o *érgon* da injustiça é o ódio (*ei toúto érgon adikias misos*), e, onde ela aparecer, tornará os homens incapazes de empreenderem alguma coisa em comum, seja com outros homens, seja consigo mesmo, pois a injustiça parece ter uma *dýnamis* que incapacita a ação – seja em uma *pólis*, em uma nação, em um exército, em qualquer outra associação, ou mesmo de um homem consigo mesmo – por causa das dissensões, revoltas e discórdias. A versão da injustiça e do injusto ‘absolutos’ de Trasímaco conduz o homem à solidão absoluta e, tomada com rigor, ao fim da *pólis* e da *politeía*.⁶⁰

Por outro lado, não será apenas o ‘fim da *pólis*’ que a ‘injustiça absoluta’ acarreta mas, também, o fim da ‘vida piedosa’, pois se os deuses são justos (“*dikaioi ... eisín ... oi theoi*”), como afirma Sócrates com a concordância de Trasímaco, o injusto será inimigo (*exthrós*) dos deuses e o justo amigo (*phílos*).⁶¹

Será, então, nesse momento que teremos o retorno e a complementação da versão da figura de Hércules mediando a conversa entre Sócrates e Trasímaco, quando este se referir ao *diálogo* como sendo um banquete e aos *lógoi* como a variação de pratos ali servidos, analogia legítima, não só porque será acatada por Sócrates em 354b, mas porque os que estavam na casa de Céfalo deveriam ir, após o jantar, à festa noturna das Bendideias:

*Banqueteia-te à vontade com o teu lógos – disse ele – que não serei eu quem te contradiga, a fim de não me tornar odioso aos presentes.*⁶²

59 Cf. Platão. *República*, 351b.

60 Cf. Platão. *República*, 351d9-352a.

61 Cf. Platão. *República*, 351b2-3.

62 Platão. *República*, 352b4-5: Εὐωχοῦ τοῦ λόγου, ἔφη, θαρρῶν· οὐ γὰρ ἔγωγέ σοι ἐναντιώσομαι, ἴνα μὴ τοῖσδε ἀπέχθωμαι. (Tradução de M. H. R. Pereira, com modificações).

A menção ao contexto cômico, expresso no tema dos banquetes tão caro às comédias, parece-nos, metodicamente e mais uma vez, anteceder ao *lógos dialektikós* de Sócrates, o que vai se seguir, e que havia sido propositalmente deixado para o final, será a demonstração do *érgon* da *psykhé* e do modo de ação da ‘alma justa’.

Assim, a justiça, ao contrário, ao engendrar a *philia* e a *homónoia* dá ao homem e à cidade condições de agir, mesmo de modo injusto. Logo, a conclusão de Sócrates parece definitiva:

*Se os justos têm uma vida melhor e são mais felizes do que os injustos, que havíamos deixado para mais tarde examinar, é o que vamos examinar agora. É, portanto, desde já visível que o são, em minha opinião e em consequência do que nós dissemos. Seja como for é melhor examinarmos a questão, porquanto a discussão não é à deriva, mas sobre o modo de vida que devemos adotar.*⁶³

Falta, então, a refutação da última parte do argumento de Trasímaco, isto é, que a vida do injusto é mais feliz do que a do justo. E será para responder a essa questão que Sócrates retornará à noção de *érgon*, anteriormente utilizada no argumento com Polemarco para explicitar as razões que impedem o justo de agir mal.⁶⁴

Assim, o *érgon* será definido em 353e como a “função que cada coisa executa e só ela pode executá-la ou a executa melhor do que as outras”,⁶⁵ tal como, por exemplo, os olhos em relação à visão, os ouvidos em relação à audição, pois, tudo aquilo que tem um *érgon* deve ter uma *areté*, e, se a função da vista, por exemplo, não estivesse atrelada a uma *areté*, ela não cumpriria bem sua função, implicando em defeito que dificultando a visão resultaria em uma má visão (*kakían aretē*), visto que o pleno desempenho da excelência supõe que ela seja uma “*tēn hautōn oikeían aretēn*”, isto é, que lhe corresponda uma excelência que lhe seja familiar.

63 Platão. *República*, 352d2-7: εἰ δὲ καὶ ἄμεινον ζῶσιν οἱ δίκαιοι τῶν ἀδίκων καὶ εὐδαιμονέστεροί εἰσιν, ὅπερ τὸ ὕστερον προϋθέμεθα σκέψασθαι, σκεπτέον. φαίνονται μὲν οὖν καὶ νῦν, ὥς γέ μοι δοκεῖ, ἐξ ὧν εἰρήκαμεν· ὁμως δ' ἐπι βέλτιον σκεπτέον. οὐ γάρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆ ἕξῃ. (Tradução de M. H. R. Pereira, com modificações).

64 Cf. Platão. *República*, 335d-e. Interessante observar que, retomando os contextos dos passos 329d4 e 344e1-2, Sócrates parece estar reafirmando que a refutação à tese de Trasímaco não pode ficar restrita ao *lógos* como possibilidade de definição da *dikaiosýne*, mas deve, também, determinar o “modo de vida” que devemos adotar para sermos felizes, e, nesse sentido, afirmando aí que a *philosophía* supõe a copertinência entre *lógos* e *érgon*.

65 Platão. *República*, 353a-353b.

Posto isto, Sócrates terá argumentos para responder aos dois níveis que envolvem a refutação do argumento de Trasímaco, o da alma e o da vida, visto que [i] se à *psykhē* deve corresponder um *érgon* que só pode ser bem executado por ela, [ii] se a cada *érgon* deve corresponder uma *areté*, e, [iii] se para a execução com excelência do *érgon* é necessário que a *areté* seja uma ‘*oikeía areté*’, isto é, que a excelência seja familiar a quem executa um *érgon*, então, se definirmos o *érgon* da alma como uma *práxis* que corresponde ao superintender (*epimeleisthai*), ao governar (*árkhein*), ao deliberar (*bouleúesthai*) e a todas as ações do mesmo âmbito (*tà toiaúta pánta*), veremos que *tò zēn*, a existência, é uma função da alma.⁶⁶

A junção da *epistēmē* na *sophía* do justo, explicitada agora a partir da necessidade da excelência familiar para o bom desempenho da função da alma (*psykhē tà haútēs érga eū apergásetai steroméne tēs oikeías aretēs*), possibilitará, então, a conclusão de que “uma alma má (*kakē(i)*), governa e superintende mal, enquanto quem possui uma boa (*agathē(i)*), age bem (*eū práttein*)”. Se Trasímaco e Sócrates haviam acordado que a justiça é uma excelência da alma e a injustiça, um defeito, a alma justa e o homem justo viverão bem (*eū biósetai*) e quem existe bem (*eū zōn*) é bem-aventurado e feliz (*makáriós te kai eudáimōn*), enquanto o injusto será o contrário. Logo, o justo será feliz e o injusto desgraçado, donde Sócrates concluirá que não há vantagens (*lysitélein*) na desgraça, sendo, portanto, a justiça muito mais vantajosa (*lysitélēsteron*) do que a injustiça.

Quando Sócrates conclui toda a argumentação que fundamenta sua definição da justiça como *areté kai sophía*, e pensamos que com a completude de seu valor proemial já poderíamos passar ao ‘*nómos*’, seremos surpreendidos tanto por Trasímaco, quanto por Sócrates, reafirmando o ‘não-saber’ socrático.

Trasímaco, em mais uma remissão à figura de Hércules, assimila o *lógos socrático* às iguarias do banquete, sugerindo a Sócrates banquetear-se com ele na festa das Bendideias.⁶⁷ Sócrates, entretanto, sublinhando o efeito radical do seu *lógos*, dirá que ele havia recebido essas ‘iguarias’ de Trasímaco que, sob

66 Cf. Platão. *República*, 353c-353e.

67 Sobre as Bendideias, Cf. Montepione, C. Bendis Tracia ad Atene: l'integrazione del 'nuovo' attraverso forme dell'ideologia. *Annali – sezione di Archeologia e Storia Antica del Istituto Universitario Orientale*. Napoli, v.12, p.103-121, 1990; Goceva, S.; Popov, D. Bendis. *Lexicon Iconographicum Mythologicae Classicae*. Zürich, München: Artemis Verlag, 1986, v. 3, p. 95-97. Para uma análise da função dos festivais religiosos na conceitualização de *theoria*, cf. Nightingale, A. W. *Inventing philosophic theoria*. In: _____. *Spectacles of truth in classical greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 72-83.

o efeito desse *lógos*, havia-se tornado ‘doce’ (*prāos*) e abandonado sua hostilidade (*khalepótes*) e que se ele não havia se banqueteadado era porque ele, e não Trasímaco, havia procedido como os glutões (*likhnoi*) provando cada um dos pratos na medida em que são servidos, antes de ter saboreado suficientemente o primeiro.

Nesse sentido, Sócrates, seguindo a provocação de Trasímaco, restringirá sua gula apenas aos temas que foram alvo do diálogo entre os dois, admitindo, então, que antes de chegar ao que ele primeiro examinava, o que era o justo, havia deixado que ele escapasse, passando a examinar se ele era ‘*areté kai sophía*’ ou ‘*kakía kai amathía*’, e, a seguir, chegando a um novo argumento, se a justiça era mais vantajosa do que a injustiça, de tal modo que do diálogo com Trasímaco não sobreveio nenhum saber (*medèn eidénai*), e se Sócrates não sabe o que é o justo, menos ainda saberá se ele é uma *areté* ou não, ou se quem o possui é feliz, ou não. Ao lembrar o contexto do ‘*tò deĩpnon*’, não estaria Trasímaco distendendo a *sophía socrática* na sua ‘costumeira *eironéia*’, isto é, em sua ‘fingida ignorância’, para enganar seu interlocutor, permitindo a Sócrates, mais uma vez, demarcar, na dialógica com a poesia cômica,⁶⁸ a passagem para uma nova variante do *lógos dialektikós* que, mediado pelo recurso dialético do ‘*ex arkhēs*’, implicará não só na conformação de um ‘*nómos*’, mas em uma outra conformação dos proêmios, atrelados à necessidade da argumentação, e que diferenciando a filosofia da retórica, dão ao diálogo o estatuto específico do *lógos filosófico*?

E aqui seria oportuno mencionar que a questão socrática, inferida da fala de Céfalo acerca do grande bem derivado de sua *ousía*, abarcava a pergunta acerca do que ‘é’ a *dikaiosýnē*, que não está incluída em sua descrição do ‘*medèn eidénai*’ resultante de sua gula discursiva, que parece restringir-se ao âmbito do ‘justo’, e, portanto, às articulações da vida política que já haviam marcado o alcance das definições de justiça (*dikaiosýnē*) e justo (*dikaion*) de Sócrates e Trasímaco no que tange ao processo de dominação entre duas *pó-lis*. A cena cômica da gula socrática não seria, na estratégia argumentativa do diálogo platônico, a condição do desdobramento da noção de *agathós* na compreensão da justiça como um “bem em si e por suas consequências”, que, fundamentada na condição proemial dos três diálogos anteriores entre Sócrates, Céfalo, Polemarco e Trasímaco, comporá o ‘*nómos*’ que dará sequência ao proêmio? Se admitirmos, como foi dito no *Fedro*, que o proêmio filosófico se

68 Sobre a dialógica do cômico nos diálogos platônicos, ver Nightingale, A. W. *Genres in dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 172-192.

diferencia do proêmio retórico na própria concepção de *arkhé*, que, enquanto *começo*, não se constitui no '*prôton*', no que vem primeiro, mas no 'princípio', a partir do qual podemos deduzir todos os corolários oriundos da definição proemial, a definição da *dikaiosýnē* como '*aretē kai sophía*' será, portanto, o axioma a partir do qual Sócrates deduzirá a filosofia e suas condições de conhecimento.

Desse modo, ao definir a *dikaiosýnē* como *aretē kai sophía*, o Sócrates platônico nos dá em sua completude os caminhos que serão 'clarificados' nos demais argumentos do diálogo, tanto enquanto *lógos*, quanto como *érgon*, em um exercício constante de volta ao começo. A compreensão da gula discursiva de Sócrates como um impasse aporético parece-nos um equívoco provocado por uma – também equivocada – compreensão da função do cômico nos diálogos platônicos, mas que, frente ao estatuto proemial que lhe é atribuído por Sócrates, ganha uma outra configuração, necessária a um novo ponto de partida, ao '*exarkhēs*' próprio ao *lógos dialektikós* na 'clara e reta' compreensão da justiça e do justo.⁶⁹

69 E aqui vale lembrar que no livro V, Sócrates, ao falar da terceira onda e dos riscos que ela implica, apresentar-se-á como um '*gelotopoieîn*'.