

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

JOSÉ SAULO NOGUEIRA DOS SANTOS

A VIRTUDE COMO OBJETO DA DIALÉTICA EM PLATÃO

São Luís

2024

JOSÉ SAULO NOGUEIRA DOS SANTOS

A VIRTUDE COMO OBJETO DA DIALÉTICA EM PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ofertado pela Universidade Federal do Maranhão, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Francisco do Nascimento

Linha de pesquisa: Filosofia Prática

São Luís

2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Santos, José Saulo Nogueira dos.

A Virtude Como Objeto da Dialética Em Platão / José
Saulo Nogueira dos Santos. - 2024.

113 p.

Orientador(a): Sidnei Francisco do Nascimento.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,
2024.

1. Dialética. 2. Virtude. 3. Justiça. 4. Platão. 5.
. I. Francisco do Nascimento, Sidnei. II. Título.

JOSÉ SAULO NOGUEIRA DOS SANTOS

A VIRTUDE COMO OBJETO DA DIALÉTICA EM PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ofertado pela Universidade Federal do Maranhão, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em _____ de _____ de _____.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Sidnei Francisco do Nascimento
Universidade Federal do Maranhão
Orientador

Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva
Universidade Estadual do Ceará

Prof.^a. Dr^a Ivanete Pereira
Universidade Federal do Amazonas

Agradecimentos

Um texto de agradecimento de um trabalho acadêmico é sempre parcial, pois muitas pessoas colaboram de forma direta ou indireta, e algumas acabam não sendo citadas ou não recebem o devido reconhecimento, o que torna o texto sempre parcial.

Agradeço aos meus pais, Martinho Simião dos Santos e Bernardina Rosa Nogueira dos Santos, por me proporcionarem o espaço, a estrutura e o apoio, conferido de diversas formas, para empreender esta pesquisa. Sem eles, teria sido impossível não só esta dissertação, mas também tantos outros anos de estudo. Sou muito grato a vocês.

Aos meus filhos, Sidarta Nogueira Ferreira e Santiago Nogueira Ferreira, que muitas vezes tiveram que esperar eu escrever este "texto infinito".

Às minhas irmãs, Ana Lígia e Ana Lídia, pelas conversas e pelo apoio nos momentos difíceis, e quando precisei de uma perspectiva enriquecedora sobre a vida.

Ao professor Sidnei, cuja orientação foi fundamental, fornecendo esclarecimentos de forma sensata e serena, com rica experiência que sempre transparecia em seus conselhos. Hoje, ele não é apenas um orientador, mas também um amigo.

Aos professores do PPGFIL com quem tive a oportunidade de aprender, Rita de Cássia, Leonardo Ruivo e Hélder Passos. Agradeço também a Francisco Valdério, que do professor do ensino médio se tornou um amigo para toda a vida, e com quem tive a oportunidade de nos reencontrarmos como professor e aluno.

Aos professores que compuseram a banca de qualificação, Ivanete Pereira e Robert Brener, cuja leitura atenta e recomendações foram muito importantes, agradeço também pela crítica feita com generosidade.

Agradeço a Erivaldo Silva Freire e aos professores Jorge Leão e Cassilda Bonfim, por lerem o projeto com carinho, fazerem sugestões e estimularem o prosseguimento da pesquisa.

Agradeço aos amigos do mestrado Vanessa da Silva Dias, Ermilton César Sousa Pinheiro e Cecília Ordoñez, cujas conversas e incentivos foram fundamentais durante o mestrado.

Agradeço a Luciano César Cerveira Tavares, Manoela Cristina Buceles Oliveira e Lícia Cristina Da Hora, cujos incentivos e conversas foram fundamentais não só para a dissertação, mas para a vida!

Agradeço ao Instituto Federal do Maranhão pela oportunidade de cursar o mestrado afastado no último ano e meio.

RESUMO

Este trabalho investiga como a dialética platônica pretende contornar o relativismo e a ambiguidade que existem em algumas concepções, vigentes em seu tempo, de virtude e justiça, tal como sustentadas por sofistas, poetas ou pela moral convencional. Com a sofística emergem problemas a respeito da possibilidade de dizer o ser das coisas, no contexto em que se observa um processo de laicização na polis. Se anteriormente Alétheia vigorava como palavra dos mestres da verdade, os espaços de debate que surgem com a ascensão da democracia proporcionam ambientes em que o logos passa a depender de sua própria capacidade de convencimento e não da autoridade de quem fala. A autonomia do logos, que nos sofistas é elevada ao seu máximo, apresenta uma série de problemas éticos e epistemológicos, entre eles um relativismo ético, de que Trasímaco é exemplo, compondo um contexto em que a ética passava por uma crise. É nesse quadro que Platão se defronta com a sofística, tentando contornar seu relativismo, buscando uma alternativa capaz de sustentar uma ética universalizável, em suas investigações sobre a virtude (areté). Em sua obra República podemos ver, através da mudança de interlocutores, a abordagem das diversas perspectivas a respeito da virtude da justiça, as quais têm suas limitações e ambiguidades explicitadas por Sócrates. A resposta platônica, apresentada no diálogo com a introdução de novos interlocutores a partir do livro II da República, inaugura também uma forma de tratamento distinto do problema a respeito da virtude, o que enseja a oportunidade de apresentar uma noção de justiça atrelada a uma ideia de alma tripartite para contornar a tese de Trasímaco. Através da pesquisa bibliográfica de livros de Platão, principalmente Mênon e República, bem como de diferentes comentadores, buscaremos caracterizar a resposta platônica em suas estratégias para construir uma definição alternativa de virtude (areté).

Palavras-chave: Virtude, Dialética, Justiça, Platão.

ABSTRACT

This work investigates how Platonic dialectics intends to overcome the relativism and ambiguity that exist in some conceptions, in force at the time, of virtue and justice, as supported by sophists, poets or conventional morality. With sophistry, problems emerge regarding the possibility of saying the being of things, in the context in which a process of secularization is observed in the polis. If previously *Alétheia* prevailed as the word of the masters of truth, the spaces for debate that arise with the rise of democracy promise environments in which the *logos* begins to depend on its own capacity to convince and not on the authority of the speaker. The autonomy of *logos*, which in the sophists is elevated to its maximum, presents a series of ethical and epistemological problems, including ethical relativism, of which Thrasymachus is an example, creating a context in which ethics is going through a crisis. It is in this context that Plato confronts sophistics, trying to overcome its relativism, searching for an alternative capable of supporting a universalizable ethics, in his investigations into virtue (*areté*). In his work *Republic* we can see, through the change of interlocutors, an approach to the different perspectives regarding the virtue of justice, which have their limitations and ambiguities explained by Socrates. The Platonic response, presented in the dialogue with the introduction of new interlocutors from book II of the *Republic*, also inaugurates a different form of treatment of the problem regarding virtue, which gives rise to the opportunity to present a notion of justice linked to an idea of a tripartite soul to overcome the Thrasymachus thesis. Through bibliographic research of Plato's books, mainly *Meno* and *Republic*, as well as different commentators, we will seek to characterize a Platonic response in his strategies to construct an alternative definition of virtue (*areté*).

Keywords: Virtue, Dialectic, Justice, Platão.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A AUTONOMIA DO LOGOS	15
2.1	CISÃO ENTRE DIZER E SER: O AMBÍGUO/DUPLO	15
2.2	SURGIMENTO DA SOFÍSTICA: LOGOS E RELATIVISMO.....	24
2.2.1	Protágoras de Abdera	25
2.2.2	Górgias de Leontino	32
3	PLATÃO E A VIRTUDE NA OBRA <i>MÊNON</i>.....	42
3.1	O termo virtude	43
3.2	A virtude no <i>Mênon</i>	45
4	A DIALÉTICA CONTRA A JUSTIÇA AMBÍGUA NA REPÚBLICA	65
4.1	CÉFALO	73
4.2	POLEMARCO	77
4.3	AMBIGUIDADE NAS DEFINIÇÕES DE CÉFALO E POLEMARCO	80
4.4	TRASÍMACO.....	81
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	106
	REFERÊNCIAS.....	112

1 INTRODUÇÃO

Nossa investigação tem como objeto o problema representado pelo *logos* ambíguo e relativista da sofística em relação à possibilidade de elaboração de uma noção de virtude pela dialética de Platão. No primeiro capítulo, traçaremos alguns elementos do contexto histórico e intelectual em que a filosofia socrático-platônica surge, interessando-nos especialmente como, nesse contexto dos séculos V e IV a.C., o *logos* grego assume, de forma peculiar, com o movimento sofista, uma natureza ambígua presente desde os poetas mais antigos, como Homero e Hesíodo.

Detienne (2013, p. 121) demonstra como os “mestres da verdade”, designação dada ao poeta, ao rei de justiça e ao adivinho, admitiam em seus discursos um caráter ambíguo do *logos*. Exemplos disso são os diversos trechos em que as musas afirmam saber contar não somente verdades, mas também mentiras; ou quando Simônides almeja como modelo a raposa sutil e astuciosa, atuando, assim, no “mundo da ambiguidade, simbolizada pela raposa, que, segundo várias manifestações do pensamento grego, encarna a *Apaté*, o comportamento duplo e ambíguo”.

A sofística contemporânea a Sócrates e Platão faz uso de uma forma peculiar de *logos*, que já não tem o mesmo estatuto assumido na obra dos poetas mais antigos, em que era um dizer sagrado capaz de alcançar o que as coisas eram. Também não é uma ferramenta do conhecimento com a pretensão de alcançar a verdade a respeito da *physis*; em vez disso, o *logos* é enfatizado enquanto entidade linguística capaz de convencer. Esse *logos* é profundamente marcado pela ambiguidade, entre outras razões, por considerar, como nos mostra a antilógica, método do sofista Protágoras, que a respeito de todos os assuntos são possíveis dois discursos contrários igualmente válidos.

Essa natureza ambígua, ou dupla, do *logos* sofístico pode ser exemplificada no tratado de autoria anônima conhecido como *Dissóí Logoi*, encontrado no fim dos manuscritos de Sexto Empírico (2013), um filósofo cético que viveu entre os séculos II e III d.C. Conforme Kerferd (2003), esse texto, cuja escritura deve ser localizada logo após o término da Guerra do Peloponeso, pode ser considerado um exemplo de aplicação do método de Protágoras.

Podemos observar nos *Dissóí Logói* exemplos de argumentações que sustentam que, a respeito de todos os assuntos, são possíveis dois discursos contrários, um a favor e outro contra uma mesma tese, ambos sendo considerados igualmente válidos. Ou seja, essas argumentações admitem a possibilidade de sustentar uma certa ideia e seu contrário. Assim, vemos a sofística fazer da ambiguidade a lógica do seu discurso como instrumento de convencimento capaz de fascinar o adversário ou seus ouvintes, fazendo o discurso mais fraco triunfar sobre o mais forte (Detienne, 2013).

O triunfo do discurso mais fraco sobre o mais forte refere-se aos truques pseudo-argumentativos que fazem o falso parecer verdadeiro. Esses truques são os meios que fazem alguém parecer sábio sem ser, perante uma plateia que não tem condições de distinguir uma argumentação falsa de uma verdadeira, ao assistir a um debate em que oradores se confrontam.

Platão não se opõe ao confronto de teses; inclusive, seus diálogos colocam em cena diversas teses, distintas e opostas sobre algum tema, que são investigadas e postas à prova, em busca de um consenso, em que os dialogantes alcançam uma compreensão mais elevada. Ou seja, em seus diálogos, Platão pretende pôr em cena um real confronto entre as teses, uma verdadeira contradição, pois se almeja uma solução, uma síntese, investigando a plausibilidade das teses para definir qual deve ser admitida, em vez de tentar desqualificar o adversário e, conseqüentemente, suas teses, apenas para fazer parecer que saiu vencedor de um confronto.

Platão não concorda com as consequências éticas do *logos* sofístico, pois este tornaria a elaboração de uma definição universal de virtude impossível ou restrita a opiniões particulares formuladas somente a partir das sensações, que são consideradas equivalentes a conhecimento, tal como Teeteto define, em conformidade com Protágoras (*Teeteto*, 151 e).

No segundo capítulo, começaremos a abordar esse confronto platônico com a concepção de virtude dos sofistas, com ênfase no livro *Mênon*, que pode ser entendido como uma obra de transição entre um período considerado mais socrático das obras de Platão e aquele em que a sua teoria das formas aparece. Vemos a intenção da contestação platônica aos sofistas no intuito de construir uma noção de virtude enquanto conhecimento, por exemplo, na réplica de Sócrates a *Mênon*, logo no início do diálogo homônimo. Sócrates responde à pergunta do seu interlocutor sobre se é

possível ou não ensinar virtude formulando outra pergunta, tentando mostrar que seria preciso primeiro saber o que é virtude. Ao responder segundo o que teria aprendido com o sofista Górgias, *Mênon* passa a enumerar diversas virtudes, mas Sócrates, mais uma vez, adverte-o sobre o sentido da investigação e lhe explica que a pergunta por uma definição deve alcançar aquilo que é o mesmo em uma variedade de virtudes diferentes (*Mênon*, 72 d).

Platão realiza esse mesmo percurso investigativo em diversas obras do chamado período socrático dos seus escritos, em que ele põe em cena Sócrates levando um interlocutor, considerado versado em alguma virtude, à contradição e à aporia, demonstrando os limites de definições superficiais ou sustentadas por fundamentos equivocados. Ao longo desse percurso, a dialética platônica se constrói na medida em que pretende alcançar um saber que avance em busca da essência da virtude, atingindo, no ápice das investigações, o conhecimento do próprio “bem em si” (*República*, 534, VII, c - d).

Podemos, portanto, dizer que o projeto filosófico de Platão consiste também nesse esforço de contornar o relativismo sofístico, ao sustentar a possibilidade do conhecimento, através do qual o *logos* seja capaz de ultrapassar os simulacros que as aparências apresentam aos sentidos, de maneira que a alma, como centro fundamental do homem, desempenha um papel crucial e constitui um núcleo determinante em seu esforço para encontrar alternativas aos problemas epistemológicos e éticos. As definições criticadas por Platão limitavam-se a considerar o valor das ações, enquanto sua dialética, na medida em que considera a alma como centro a partir do qual se devem avaliar essas ações, empreenderá a proposição de um modo de ser considerado harmônico e excelente para que alguém seja feliz, ultrapassando a aparência de se possuir bens, honrarias e poder, em direção ao mais importante, que é instalar a justiça na própria alma.

Se, por um lado, os sofistas se consideram mestres de virtude, por outro, sua epistemologia e teses no âmbito da ontologia dificultam ou até mesmo decretam a impossibilidade do ensino de virtude. Essa consequência pode ser derivada, por exemplo, do sensualismo protagórico que identifica conhecimento e sensação. Pois, se conhecimento é sensação, é impossível a uma pessoa sequer comunicar aquilo que lhe aparece, não havendo identidade entre o que aparece para duas pessoas diferentes, tal como vemos no discurso de Protágoras representado na obra *Teeteto*

de Platão. Ou seja, o saber revela-se incomunicável, restando como única via possível o fazer parecer e não a compreensão do ser, pois, como nos explica Scolnicov (2006):

[...] Os sofistas do século V fizeram-nos agudamente conscientes de que não é a verdade que move os homens à ação, mas a persuasão; não é o que é em si, mas o que parece para quem assim parece. A verdade não tem nenhum valor psicológico ou social. Do ponto de vista humano (...) ser é parecer. Mas para Protágoras (...) a questão não é somente ética, mas também semântica e ontológica. “Ser” é um verbo incompleto. Nada é (ou melhor, nada é tal ou qual) em si mesmo. Tudo é tal ou qual para alguém, num tempo tal [...] (Scolnicov, 2006, p. 20).

A partir dessas teses éticas e epistemológicas defendidas pelos sofistas, Platão, em obras como *Teeteto* e *República*, entre outras, realiza uma série de questionamentos que direcionam para a necessidade de outra forma de compreender as virtudes, diferente daquela realizada segundo o sensualismo sofista. Por essa razão, vemos no *Mênon*, Sócrates advertir seu interlocutor que, para responder à pergunta sobre o que é a virtude, não basta uma enumeração de todas as virtudes que se conheça, mas é preciso alcançar aquilo que faz com que a virtude seja virtude, algo que seja comum a todas as virtudes, uma definição universal. Platão dedica-se a percorrer um caminho para atingir a virtude, superando a contradição paralisadora e aporética do *logos* sofístico. Esse caminho investigativo nos revela que, no pensamento platônico, a resposta ao que é virtude e ao que é conhecimento está estreitamente vinculada como condição para atingir o ideal ético que deve reger a polis.

No terceiro capítulo, investigaremos a obra *República*, onde podemos ver um aprofundamento da dialética platônica, que, no confronto com Trasímaco, apresenta o problema em torno da justiça de forma a exigir inovações para tentar contornar o relativismo desse sofista. Além disso, a forma como Glauco e Adimanto contestam Sócrates no início do livro II, renovando a tese de Trasímaco, chama a atenção para o problema da falsa virtude na medida em que a tradição, apesar de elogiar a vida virtuosa, enfatizou somente a sua dimensão aparente, algo que o mito sobre o anel de Gíges ilustra bem (*República*, II, 359 c — 360 d), pondo à prova o aparentar ser justo, pois é possível ser apenas um fingimento para corresponder ao que é socialmente exigido. Essa lacuna deixada pelas definições criticadas por Platão tornou possível que um mal tão grande, como a tirania, fosse concebido não somente como

vantajosa, mas também como a vida mais feliz para quem se tornasse tirano, como Trasímaco sustenta no livro I (*República*, I, 344 a).

A fala de Trasímaco, com a réplica de Glauco e Adimanto no início do livro II, deixa clara a necessidade de investigar a justiça e a injustiça, para contornar a possibilidade de ambiguidade, algo que é desenvolvido ao longo da obra *República*. Isso evidencia que o livro VIII, ao investigar as formas de governo, não se empenha em mera descrição de regimes, mas em examinar em que consistem as formas de manifestação da injustiça e infelicidade.

Diante desse cenário, tentaremos investigar a seguinte questão: como a dialética platônica realiza ou pretende realizar a superação de uma abordagem restrita apenas à aparência da virtude? Quais características da dialética platônica seriam fundamentais para a superação das abordagens da virtude limitadas à busca de honra e reconhecimento social? Como Platão pretende contornar o relativismo sofístico quanto às virtudes? Tais indagações nos conduzem à busca do conceito de virtude elaborado por Platão através da dialética e como essa noção se diferencia de outros conceitos inscritos, por exemplo, na sofística.

É necessário algum esclarecimento sobre o uso do termo dialética ao longo desta pesquisa, o que nos oferece a possibilidade de distinções entre o que seria o proceder mais propriamente socrático (ou pelo menos o Sócrates de Platão) e o platônico. Essa distinção envolve muita polêmica e, portanto, posicionamentos sempre passíveis de reformulação, mas importantes para o aprofundamento da compreensão.

Utilizaremos dialética como sinônimo da filosofia platônica, pois, mesmo que seja possível um enfoque de caráter metodológico, devemos sempre lembrar que, em Platão, a compreensão de método não deve ser confundida com aquela noção moderna, equivalente a um conjunto de princípios e regras estabelecidos anteriormente à pesquisa. Em sua filosofia, estão imbricados o modo de proceder e a própria investigação, não havendo divisão entre eles. Como nos explica Dixsaut:

Arte (*tékhne*) ou ciência (*epistéme*), a dialética o é com certeza, mas essa ciência é ainda definida na *República* como um saber perguntar e responder. Ela não é então uma “ciência”, se entendemos por isso um conjunto de princípios, métodos e de resultados. Ela é a atividade mesma do conhecimento, e conhecer implica sempre a capacidade de fazer boas perguntas e de respondê-las... (Dixsaut, 2021, p. 66).

Para essa autora, portanto, a dialética platônica não se separa do perguntar e responder socrático (*dialegesthai*), apesar de suas inovações, que não devem ser entendidas, ainda segundo Dixsaut, como ruptura em relação ao mestre. Ela nos diz que:

Mesmo no momento em que é determinada como ciência suprema, a dialética não rompe seu laço com o *dialegesthai* nem com seus traços fundamentais, interrogar e responder. A *República* não consome uma ruptura, mas opera um deslocamento: o *dialegesthai* não se desenvolve mais no espaço socrático em que precisava opor-se para diferenciar-se, ele se situa em uma linha em que se encontram distribuídas ao mesmo tempo duas espécies de realidades e os estados de alma quando está diante daquelas, ou de suas imagens, ou, ainda, ele se torna o último momento do programa de educação dos filósofos (Dixsaut, 2021, p. 67).

Por isso, a investigação realizada por Platão na *República*, mesmo que ainda na forma dialógica, avança no sentido da construção de um saber, tendo a alma um papel fundamental nesse empreendimento. A alma se relaciona com as distintas dimensões do existente conforme suas capacidades, tal como vemos descrito na linha dividida apresentada nos livros VI e VII. Nessa linha, os objetos a que a alma pode se dirigir são hierarquizados, partindo da *eikasia* (suposição ou ilusão) e *pistis* (fé) até os elementos inteligíveis, aos quais a alma apreende com a *dianoia* (entendimento ou razão discursiva) e com a *noesis* (razão intuitiva; ciência) (Fanticelli, 2003, p. 90).

2 A AUTONOMIA DO LOGOS

A filosofia platônica é elaborada em um contexto de disputa educacional, envolvendo a poesia e a sofística, num momento histórico marcado por fatos significativos que trouxeram impactos para as concepções éticas e políticas vigentes em Atenas e, até mesmo, em toda a Grécia. Neste capítulo, traçaremos alguns elementos desse contexto histórico, bem como alguns elementos no âmbito do pensamento que constituíram a problemática sobre a qual a reflexão platônica se debruçou. Em seguida, nos capítulos subsequentes, investigaremos como Platão pretendeu lidar com esse conjunto de problemas ao elaborar seu conceito de virtude através da dialética tentando contornar o relativismo.

2.1 CISÃO ENTRE DIZER E SER: O AMBÍGUO/DUPLO

Um dos problemas que podemos identificar no contexto em que a reflexão platônica se realizou consiste na cisão entre *logos* e ser, cisão essa que encontrava seu ambiente propulsor ideal na democracia, na sofística e em alguns poetas que foram personagens paradigmáticos ao expressarem um novo tipo de discurso de teor relativista. Mas o que quer dizer, mais precisamente, essa cisão supracitada? Consiste na autonomia do *logos* em relação ao ser, ou seja, a consciência de que o discurso sobre alguma coisa pode não corresponder a essa tal coisa. Para que fique claro o que isso significa em profundidade, é necessário primeiro compreender o papel que o *logos* desempenhou no mundo grego ao longo do tempo e como esse papel esteve ligado aos diversos contextos pelos quais a história grega passou.

Para autores como Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, é fundamental, para os estudos sobre a maneira de as sociedades enxergarem o mundo, compreender o entrelaçamento do pensamento com o contexto histórico em que nasce e vigora. Compreender o pensamento e suas categorias é também entender seu contexto, a sociedade em que existiu e que essa quis exprimir. Em suma, é fundamental considerar que tipo de relações ali existiam. Nesse sentido, Detienne nos diz que pode-se perguntar se a verdade como categoria mental não é inseparável da vida material e da vida social (Detienne, 2013).

Acompanhar diversos termos em sua alteração de sentido ao longo de séculos, desde Homero e Hesíodo até os filósofos gregos do período clássico, é bastante esclarecedor desse processo de cisão entre o dizer e o ser, pois evidenciam o surgimento de uma problemática no âmbito da linguagem, na medida em que esta ganha em autonomia em relação à pessoa e ao papel social de quem diz. Tal problemática surge contemporaneamente a uma crescente laicização do dizer, impulsionada pelo surgimento de espaços mais laicos de debate.

É importante frisar a complexidade desse processo de laicização, pois, apesar de poder ser observado no mundo grego um movimento nesse sentido com as transformações políticas dos séculos VI e V a.C., é preciso entender a maneira e em que espaços sociais e culturais ele ocorre, bem como o fato de que ele não promoveu o fim da imbricação entre religião e os demais âmbitos da vida social. De modo que não podemos falar em termos de uma abrupta ruptura.

Entre as palavras que nos revelam muito sobre esse processo de cisão do *logos*, está, certamente, *alétheia* (verdade), cujo papel é um dos mais significativos. Mas também o papel e o sentido de *mnemosýne* (memória) são relevantes. Vejamos, primeiramente, *alétheia*.

Essa palavra, que é traduzida para o português como "verdade", no contexto anterior aos filósofos clássicos, está associada a várias outras, que enriquecem seu significado. Como nos diz Detienne (2013) a respeito do dizer do aedo, do rei de justiça e do adivinho:

No cerne desse discurso, proferido pelas mesmas três personagens, aloja-se *Alétheia*, potência inseparável de um grupo de entidades religiosas que lhe estão ao mesmo tempo associadas e opostas. Próxima de Justiça, *Díke*, *Alétheia* forma par com Palavra cantada, *Moûsa*, com Luz e com Louvor. Por outro lado, *Alétheia* contrasta com Esquecimento, ou seja, com *Léthe*, cúmplice de Silêncio, de Reprovação e Escuridão. No meio dessa configuração de ordem mítico-religiosa, *Alétheia* enuncia uma verdade assertórica; ela é potência de eficácia, é criadora de ser. O discurso verdadeiro é o "discurso proferido por quem de direito e segundo o ritual exigido", como dirá Michel Foucault [...] (Detienne, 2013, p. VIII).

Portanto, ao que parece, nos tempos de Homero e ainda em Parmênides, a palavra, o dizer, através da invocação das musas ou de alguma divindade, tinha a capacidade de alcançar o ser das coisas assim como elas são. Em outras palavras,

dizer era dizer o ser. Rogue (2008) explica a atitude que as pessoas tinham frente ao dizer do aedo, do rei de justiça e do adivinho:

Do fato de sua pretensa simplicidade, esses homens, o que ouviam dizer de belo ou de feio, julgavam, como pessoas simples, que era a verdade pura e acreditavam nisso. Ninguém teria, como hoje, à força de sabedoria, farejado aí uma mentira; mas tomando como verdadeiro o que se dizia dos deuses e dos homens, viviam conformando-se com isso. Nesse período feliz da humanidade, falar era dizer o ser; uma ação dita corajosa merecia efetivamente ser louvada. O *logos* dizia as coisas assim como eram, e os homens tinham apenas de confiar nele (Rogue, 2008, p. 9).

Ou seja, os homens nesse tempo, como parecem indicar as fontes, tinham plena confiança no *logos*. Não existia problema quanto à capacidade dele dizer o que as coisas são, pois essa capacidade estava garantida pela autoridade daquele que dizia. A confiança atribuída à *alétheia* decorre do entrelaçamento entre o dito e quem diz. Nesse contexto, vemos imperar uma noção de "verdade" (*alétheia*) bastante peculiar, ligada a um papel social que conferia autoridade ao que certas pessoas diziam, como nos explica Detienne (2013):

Num sistema de pensamento em que a "Verdade" não é um conceito, não podemos dissociá-lo do louvor, da narrativa litúrgica, da função de realeza da qual ela é sempre apenas um aspecto, uma dimensão. A "Verdade", embora possa ser traduzida nas obras de Justiça essencialmente por atos e gestos rituais, nos diversos planos em que é atestada qualifica na maioria das vezes um tipo de discurso determinado, proferido em certas condições por uma personagem investida de funções precisas [...] (Detienne, 2013, p. 55).

É fundamental compreender que ainda não vemos nesse momento uma concepção de "verdade" como aquela que começa a despontar com o que designamos como pensamento racional, que nasce com os filósofos gregos originais, distinguindo-se cada vez mais da visão mítica de mundo. Tratava-se de um dizer eficaz, ligado inclusive a ações, ritos e liturgias; o dizer criava e se identificava mesmo com um elemento da *phýsis*, como Detienne explica, pois:

[...] quando Píndaro e Baquilides falam de uma glória que cresce, de uma glória que ganha raízes, não se trata de pura imagem literária. O discurso é realmente concebido como uma realidade natural, uma parte da *phýsis*... (Detienne, 2013, p. 59).

Por conta das características que citamos até aqui, o que os sábios diziam não estava sujeito ao debate ou discussão, não estava aberto a questionamentos. Tratava-se de outra maneira de lidar com o discurso, sendo recepcionado como a realidade, saindo da boca de alguém que tinha autoridade:

Funcionário da realeza ou decantador da nobreza guerreira, o poeta é sempre um “Mestre da Verdade”. Sua “Verdade” é uma “Verdade” assertórica: ninguém a contesta, ninguém a demonstra. “Verdade” fundamentalmente diferente de nossa concepção tradicional, *Alétheia* não é a concordância entre a proposição e seu objeto, tampouco a concordância de um juízo com os outros juízos; não se opõe a “mentira”; não há “verdadeiro” em face do “falso”. A única oposição significativa é entre *Alétheia* e *Léthe*. Nesse nível de pensamento, se o poeta é realmente inspirado, se seu verbo se fundamenta num dom de vidência, seu discurso tende a identificar-se com a “Verdade” (Detienne, 2013, p. 29).

A ascensão da democracia e os eventos históricos que a prepararam deram maior autonomia à palavra em relação ao divino, devido ao surgimento de diversos espaços públicos nos quais essa palavra assumia novos papéis, como na assembleia onde os cidadãos se reuniam para discutir os rumos da *pólis*, ou nos tribunais onde oradores se esforçavam para convencer o público.

Nesses espaços institucionais, a palavra não era mais um dizer sagrado, ao qual não se poderia objetar ou exigir justificações, mas sim uma disputa, um debate entre visões distintas que pretendiam prevalecer não pela autoridade de quem falava a partir de um papel social específico, como o rei de justiça ou o adivinho, mas sim através da argumentação, que qualquer cidadão poderia utilizar.

Assim, nesses espaços de debate, o discurso se sustentava por si mesmo, por suas regras internas; a força do argumento, e não a posição social de quem falava, passou a determinar o assentimento dos ouvintes em favor das diferentes falas em confronto. Esse processo de laicização proporcionou diversas alterações e inovações em diversos campos da atividade humana. Não foi apenas a filosofia que teve condições de criar um discurso e uma reflexão mais laicizados, mas também campos que emergiam com a consciência de serem técnicas, como, por exemplo, a medicina e a política, conforme Sassi destaca em sua investigação sobre os primórdios da filosofia, mostrando a emergência de vários tipos de racionalidade.

O que se deve destacar, diante do conspícuo número de “técnicos” que refletem sobre a sua própria atividade (da cozinha à dietética, da luta à equitação, da medicina à pintura), às vezes com resultados de notável interesse teórico, é o pluralismo de saberes e estilos de racionalidade que caracteriza o esforço intelectual dos séculos VI e V a.C. (Sassi, 2015, p. 61).

A transformação pela qual passava a *alétheia* acontecia juntamente com a transformação da *mnemosýne* (memória), exemplificada de forma clara na obra e concepção de poesia de Simônides. Natural da cidade grega de Ceos, Simônides foi o primeiro poeta a exercer a poesia como profissão, recebendo pagamento por seus poemas, o que não passou despercebido por seus contemporâneos e foi objeto de crítica por parte de outros poetas de seu tempo, como Píndaro. Simônides representa a transformação na concepção da poesia, passando a vê-la como uma arte. Essa mudança possibilitou sua reflexão sobre a natureza da poesia, comparando-a inclusive à pintura. Essa comparação é significativa porque marca a emergência da consciência de uma dimensão da poesia: sua capacidade e possibilidade de enganar. Por essa razão, Simônides afirmou que a poesia era uma pintura com palavras, assim como a pintura era uma poesia silenciosa (Detienne, 2013, p. 114). Detienne nos explica que essa associação entre pintura e poesia:

[...] é sugestiva, pois a pintura é uma técnica que põe em jogo uma qualidade intelectual que Empédocles chama de *mêtis*, ou seja, um truque profissional e, inseparavelmente, uma espécie de habilidade mágica. O pintor amalgama cores: com essas matérias inertes ele cria figuras que os gregos chamam *poikíla*, coisas cintilantes, variegadas, vistosas. Para toda uma tradição, a pintura é uma arte da ilusão, da “enganação”: o autor dos *Dissoí Lógoi* a define como uma arte em que melhor é quem engana (*exapatêi*) “fazendo a maioria das coisas semelhantes ao verdadeiro (*plêista* [...] *hómoia toís alethinoís poiéion*). Portanto, a analogia entre a pintura e a poesia, que Simônides marca com tanta nitidez, confirma plenamente a anedota que revela nesse poeta uma espécie de precursor de Górgias (...). Através da pintura, que na sociedade grega desempenha um papel cada vez mais importante como forma de expressão, o poeta descobre um dos traços que caracterizam a sua arte. Mas ao mesmo tempo, descobre o caráter *artificial* do discurso poético. É o que parece indicar a fórmula que Miguel Pselos atribui a Simônides: “O discurso é a imagem (*eikón*) da realidade”. *Eikón* é o termo técnico que designa a representação figurada, pintada ou esculpida, é a “imagem” criada pelo pintor ou escultor (...). Simônides marca, precisamente o momento em que o poeta, por sua vez, se reconhece através do seu discurso, cuja especificidade ele descobre por intermédio da pintura e escultura (Detienne, 2013, p.114 – 117).

Note-se que a cisão entre *logos* e ser, que será explorada nas reflexões dos sofistas, já estava claramente amadurecida na poesia, a ponto de haver semelhanças perceptíveis entre o poeta Simônides e o sofista Górgias. Jaeger chega até mesmo a afirmar que Simônides "é o primeiro sofista" (p. 260), indicando que em sua poesia ele já exercia conscientemente essa atividade persuasiva através do discurso, marcando o surgimento do discurso como técnica. Essa mudança na forma como Simônides entendia e praticava a poesia revela que o processo de autonomização do discurso não ocorreu de maneira abrupta ou isolada, mas foi resultado de uma mudança gradual, cujos sinais apareceram antes dos sofistas, considerados epígonos dessa cisão, acompanhando as transformações pelas quais o mundo grego passava, especialmente a ascensão da democracia e suas implicações, que incluíram o surgimento de espaços mais seculares de discussão.

É fundamental também observar o surgimento da ideia de que o discurso produzia imagens, uma espécie de realidade paralela com suas próprias regras. Tanto os sofistas quanto Platão trabalharam com essa ideia de criação de imagens, mas enquanto a sofística explorava essa criação de forma arbitrária, buscando persuadir sem a pretensão de alcançar o conhecimento ou uma compreensão lógica intersubjetiva, Platão buscava algo que se aproximasse da verdade, entendida de maneira distinta em sua filosofia não mais como inspiração divina, mas como resultado de um processo investigativo capaz de fornecer razões.

Além disso, essa transformação nos remete ao estudo de Vernant sobre a palavra *kolossós*, usada para designar ídolos em forma de pedra que assumiam um papel diferente. Desde tempos antigos, o *kolossós* funcionava como uma substituição do ausente, associado a ritos e diversas narrativas, como uma forma de presentificar alguém que havia falecido. Conforme Vernant explica:

Substituindo o cadáver no fundo da tumba, o *kolossós* não visa reproduzir os traços do defunto, dar a ilusão da sua aparência física. Não é a imagem do morto que ele encarna e fixa na pedra, é a sua vida no além, esta vida que se opõe à dos vivos, como o mundo da noite ao mundo da luz. O *kolossós* não é uma imagem: é um "duplo", como o próprio morto é um duplo do vivo (Vernant, 2008, p. 385).

Ou seja, nesse setor da vida, em que o *kolossós* possuía esse papel, vemos a existência de uma categoria psicológica, que Vernant chama de duplo, pois não tem a função de imitar, de representar como uma imagem, mas de substituir, de presentificar,

como que magicamente, o que já partiu, o ausente.

A mudança que sofrerá essa categoria do duplo, que de um papel de figura substituidora atribuído a estátuas e estelas, se converte em uma noção de representação figurada, que imita a realidade pela aparência, surge com as transformações pelas quais o mundo grego passou com as inovações políticas que ressignificaram, ou possibilitaram essa ressignificação, dos símbolos religiosos.

Vemos, então, desde o alto arcaísmo até a época clássica da Grécia, uma mudança em que os ídolos que funcionaram como atualizações simbólicas das diferentes modalidades do divino, passam a ser uma imagem propriamente dita, um artifício imitativo que reproduz, mas como falso-semblante, a aparência exterior das coisas reais (Vernant, 2008, p. 401).

Esse processo que torna possível uma teoria da *mímesis*, elaborada pelos filósofos, e que nos deve lembrar da forte polêmica entre Platão e os poetas, quanto a imitação dos bons e maus modelos. Vernant nos explica que:

Na confluência dos séculos V e IV, a teoria da *mímesis*, da imitação, esboçada em Xenofonte e elaborada de maneira inteiramente sistemática por Platão, marca, na cultura grega, o momento em que se concluiu a versão que conduz da presentificação do invisível à imitação da aparência. A categoria da representação figurada é, então, bem distinguida em seus traços específicos; ao mesmo tempo ela se encontra vinculada ao grande fato humano da *mímesis* – da imitação que lhe assegura o fundamento (Vernant, 2008, p. 401).

E como esse processo se relaciona, ou como ele foi possibilitado pelas novidades pelas quais a Grécia passava? Através da instituição de cultos públicos, que, ao contrário dos cultos privados, já não constituíam mais o privilégio de uma família ou de um grupo fechado, como era comum nas confrarias, mas representavam uma novidade na história social, surgindo na época da Cidade e implicando o advento de uma nova representação dos deuses, com a transformação da natureza do símbolo divino (Vernant, 2008, p. 409).

Em suma, o advento da técnica no âmbito da escultura, associado às transformações na cidade, introduz essa novidade psicológica, pois antes de ser um conceito, é uma categoria mental que emerge com a ideia de representação. Vernant explica que:

Para que a imagem assuma o significado psicológico de uma cópia imitando

um modelo e dando ao espectador a ilusão de uma realidade, será preciso que a figura humana deixe de encarnar esses valores religiosos, que ela se torne em si mesma e para si mesma, em sua aparência, o modelo a ser reproduzido. Todo o desenvolvimento da técnica dos escultores os orientava nessa direção. Mas a nova forma de linguagem plástica contrariava o antigo sistema de figuração. Ao evidenciar o aspecto preciso do corpo, a escultura provocava uma crise na imagem divina. De tal modo que os próprios progressos da estatuária deviam ocasionar uma reação de desconfiança de que testemunha a obra de Platão: nostalgia dos antigos símbolos divinos, apego às mais tradicionais formas de representação do deus, reticências a respeito de toda figuração da divindade. Não deixa de suscitar a inquietação e a crítica de que a imagem, ao cessar de encarnar o invisível, o além, o divino, pode se constituir como imitação da aparência (Vernant, 2008, p. 415).

É nesse contexto que se localiza a obra de Simônides e a mudança que a memória e a poesia sofrem em sua obra, conforme nos informa Detienne, contexto em que progressivamente a memória deixa de ser uma função religiosa e passa a ser uma técnica laicizada, deixando de ser uma inspiração divina e assumindo um caráter de faculdade psicológica (Detienne, 2013).

Além disso, o surgimento da memória como técnica em um ofício específico, resultado de sua laicização, mostra-nos de maneira correlata a decadência da antiga *Alétheia*, que Simônides pretende substituir por *dóxa*. Detienne descreve esse processo da seguinte forma:

Praticar a poesia como ofício, definir a arte poética como obra de ilusão (*apáte*), fazer da memória uma técnica laicizada, rejeitar *Alétheia* como valor cardinal, todos esses são aspectos da mesma iniciativa. Nesse plano, percebe-se também o vínculo necessário entre a laicização da memória e o declínio de *Alétheia*. Separada de seu fundamento, *Alétheia* é brutalmente desvalorizada; Simônides a rejeita como símbolo da antiga poética. Em seu lugar, ele reivindica *tó dokeîn*, a *dóxa* (Detienne, 2013, p. 120).

Cabem algumas palavras sobre o termo "*dóxa*", que aparece aqui e é bastante familiar nos estudos sobre Platão, pois ele constrói sua dialética buscando alcançar uma compreensão que vá além do que ele chamou de *dóxa*. Embora não possamos estabelecer uma identidade pura e simples de significados entre os usos desse termo pelo poeta e por Platão, vemos se estabelecer, naquele contexto, a ideia de que a *dóxa* seria o âmbito da atuação humana. Não é mais a *Alétheia* que o poeta profere, mas um discurso que está na ordem da *apáte* (engano). Simônides associa *dóxa* a *apáte* (ilusão, duplo, ambíguo), mas *apáte* é ressignificada e vista de forma positiva,

pois *dóxa*, que está associada ao *to dokein* (parecer), seria, para Simônides, a dimensão em que os homens vivem, seu saber; portanto, atua nesse âmbito, é o que resta ao poeta que vê sua função como ofício (Detienne, 2013).

Górgias seguiu essa mesma direção, como abordaremos mais detalhadamente ao tratar da sofística. Seguindo a contextualização de Detienne (2013), para Górgias e o pensamento retórico:

[...] tudo na *dóxa* é frágil e instável (*sphalerá kai abébaíos*); quem a segue só atinge posições oscilantes. Funcionalmente, a *dóxa* está submetida à *Peithó*, que põe uma *dóxa* no lugar de outra *dóxa*; não pertencendo à ordem da *epistémē*, a *dóxa* é da ordem do *kairós*, o “tempo da ação humana possível”, o tempo da contingência e da ambiguidade. A instabilidade da *dóxa* é um dado fundamental: as *dóxais* são da mesma natureza das estátuas de Dédalo, “elas escapam e se vão”[...] (Detienne, 2013, p.122).

É nesse processo que o *logos* assume um papel distinto, como esclarece o que nos diz Detienne (2013):

Em virtude de sua função política, o *logos* torna-se uma realidade autônoma, submetida a suas próprias leis. Uma reflexão sobre a linguagem é elaborada em duas grandes direções: por um lado, sobre o *logos* como instrumento das relações sociais; por outro, sobre o *logos* como meio de conhecimento do real. A Retórica e a Sofística exploram o primeiro caminho, forjando técnicas de persuasão, desenvolvendo a análise gramatical e estilística do novo instrumento. O outro caminho é objeto de uma parte da reflexão filosófica: o discurso será o real, todo o real? (Detienne, 2013, p. 111).

Detienne situa a filosofia, assim como a sofística e a retórica, seguindo a trilha dessa cisão entre o dizer e o ser, onde se abrem dois caminhos para conceber e exercer o *logos*. A sofística e a retórica, ao forjarem técnicas de persuasão, exploraram essa dimensão emergente do *logos* como instrumento trazido à tona pela democracia, enquanto a filosofia buscou desenvolver uma forma de alcançar o ser, de alcançar o que seja o real, restabelecendo uma “*alétheia*” ressignificada, de caráter mais laico. Este aspecto parece-nos fundamental ter em mente ao tratar do debate sobre o que seja virtude (*areté*) e seu ensino, entre filósofos e sofistas, pois constituíram os pressupostos dos quais derivaram suas posições. Além disso, nos faz compreender com maior plenitude as investigações platônicas preocupadas com o simulacro, tanto de virtude quanto de conhecimento.

2.2 SURGIMENTO DA SOFÍSTICA: LOGOS E RELATIVISMO

Investigaremos como o pensamento dos sofistas sustentou teses sobre o que é o dizer, qual a sua relação com o ser das coisas, e quais foram essas teses, pelo menos em alguns expoentes desses pensadores. Pretendemos explorar como se configurou a cisão entre ser e dizer em alguns dos sofistas.

Fundamental no novo contexto em que a sofística surge, e na configuração que então o *logos* assume como consequência do amadurecimento da democracia, Vernant nos explica que:

O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade do Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem(...). A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário (Vernant, 2002, pág. 53 – 54).

E nesse contexto em que a palavra passa a ser um dos mais importantes instrumentos de poder, é que surgem a sofística e a retórica, para suprir uma nova demanda educacional criando uma técnica que tem, por sua vez, uma fundamentação de natureza relativista, devido à sua busca por resolver uma necessidade eminentemente prática.

A Grécia passava, portanto, por uma transformação política e social, com fortes consequências para os demais âmbitos da vida, que impulsionaram uma transformação na forma de pensamento e educação. Vemos, então, nesse momento, entrar em decadência uma maneira de conceber a “verdade”, devido à ascensão dos novos espaços de discussão pública, que constituíram um núcleo impulsionador de outra forma de conceber a relação dos cidadãos com a linguagem e com o saber.

O aparecimento da sofística representa também a ascensão de um novo modelo educacional, em que o sangue ou a ligação à velha aristocracia já não eram mais os fatores determinantes para adquirir as habilidades requeridas para a atuação política; assim, na democracia, os membros das novas classes sociais podiam ocupar um lugar de prestígio político, pois a aquisição da habilidade oratória, uma técnica que

poderia ser ensinada sem depender de linhagem, poderia ser adquirida mediante o pagamento de honorários aos sofistas. Essa nova configuração traz um forte impacto social, como esclarece Casertano, ao nos dizer que:

Os sofistas se apresentam, então, em primeiro lugar, como os “novos mestres”, aqueles que satisfazem essa nova exigência do “saber falar”, que não é uma exigência puramente retórica, mas tem um claro valor político e social: expressar-se de modo convincente, obter consenso, fazer valer as próprias razões, significava libertar-se de um complexo de inferioridade em relação às classes aristocráticas tradicionalmente detentoras do poder e do consenso (Casertano, 2010b, p. 17).

Nesse contexto das democracias gregas, esses profissionais desenvolveram uma técnica de convencimento através de discursos, mas essa técnica não estava desvinculada de teses a respeito de assuntos tratados pela filosofia, como epistemologia, ontologia e ética. Essas teses dos sofistas serão fortemente criticadas por Platão e constituíram um material que demandou grande esforço dele para contestar e propor alternativas. Que teses são essas? E como estão relacionadas com a técnica de persuasão por eles praticada? Por que Platão as critica?

Através do exemplo de alguns sofistas, traçaremos as características do movimento, seu objeto de ensino, bem como suas teses no âmbito epistemológico e ontológico, para então identificarmos as consequências no âmbito ético.

Podemos encontrar em Protágoras e Górgias exemplos de teses que eram comuns a vários outros sofistas. Ambos buscaram elementos para fundamentar suas posições em teses de pensadores precedentes, pois Protágoras pode ser ligado a Heráclito, e Górgias a Parmênides, explorando aspectos de suas reflexões para sustentar um relativismo, configurando um problema que Platão se empenhará em contornar, no intuito de sanar de uma nova maneira a cisão entre logos e ser por eles estabelecida.

2.2.1 Protágoras de Abdera

Protágoras, natural da cidade de Abdera, que viveu entre cerca de 490-420 a.C., pode ser ligado a Heráclito, ou ao que se chama de mobilismo, corrente que se pretende herdeira das teses do pensador pré-socrático. Essa ligação pode ser vista de maneira explícita, feita pelo próprio Platão na sua obra *Teeteto*.

Na obra, durante a investigação empreendida em busca do que seja conhecimento, *Teeteto*, um dos interlocutores de Sócrates, após alguns questionamentos deste, afirma que lhe parece que conhecimento não é mais do que sensação (*Teeteto*, 151 e). A isso, Sócrates responde:

Talvez a tua definição de conhecimento tenha algum valor; é a definição de Protágoras; por outras palavras ele dizia a mesma coisa. Afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem (*Teeteto*, 151 e – 152 a).

Vemos, portanto, que para Platão, a tese de que conhecimento é sensação, o que autores chamam de sensualismo, está entrelaçada com a afirmação famosa que designa a ideia do homem como medida, uma das expressões mais significativas do relativismo protagórico.

A partir disso, em seu diálogo com *Teeteto*, Sócrates deixa claro que uma das consequências dessa concepção do homem como medida é o fato de que as coisas não existem por si mesmas, mas somente para alguém e conforme pareça a alguém. Dito de outra forma, não há o ser de alguma coisa a ser atingido pelo conhecimento humano, mas apenas maneiras dessa coisa parecer, de diferentes formas, para diferentes pessoas.

Quanto ao pensamento de Protágoras, Romeyer-Dherbey adverte que é necessário compreender que a formulação da ideia do homem como medida não deve ser vista como um relativismo cético, pois isso omitiria seu caráter construtivo (Romeyer-Dherbey, 1986). Ou seja, a tese de Protágoras não consistiria em mera formulação com o intuito de inviabilizar a reflexão, mas é ela própria fruto de uma construção intelectual com etapas.

Seguindo Diógenes Laércio como fonte, Romeyer-Dherbey nos diz que a formulação de Protágoras é fruto de um percurso do seu pensamento que possui pelo menos três momentos, em uma ordem de sucessão: primeiro a produção das *antilogias*, depois a formulação do *homem-medida*, e por último a elaboração da ideia do *discurso forte* (Romeyer-Dherbey, 1986). Vejamos em que consiste cada etapa dessas.

Em seu livro "*As antilogias*", Protágoras teria sido pioneiro na defesa de que a respeito de tudo há dois discursos que contradizem um ao outro, defendendo a tese dos discursos duplos, o que expressaria um sentimento profundamente enraizado no

helenismo, certamente relacionado ao politeísmo da religião grega e à tragédia como expressão evidente, pois seus heróis se defrontam com circunstâncias que apresentam dilemas a serem decididos, sem uma resposta única, já que as ações a serem escolhidas são ao mesmo tempo prescritas e proibidas (Romeyer-Dherbey, 1986).

Essa dimensão dúbia ou ambígua da realidade seria expressa também pelo confronto nas assembleias e tribunais. Nos debates políticos nas assembleias, o povo ouve dois discursos opostos dos partidos que se enfrentam. Da mesma maneira, nos tribunais, assiste-se ao combate entre os defensores das duas teses opostas, lutando para prevalecer. Tais confrontos poderiam ser vistos como uma confirmação da tese de que a respeito de tudo há dois discursos que se contradizem.

Este tópico do pensamento protagórico, que é a antilogia, evidenciaria sua ligação com Heráclito. Nas palavras de Romeyer-Dherbey:

O pensamento protagórico da antilogia também se explica pelo facto de se desenvolver em terreno heraclitiano. Da mesma maneira que Heráclito, Protágoras é um jônio; ora, a visão de um real contraditório e afirmação da imanência recíproca dos contrários constituem o centro do pensamento de Heráclito muito mais seguramente que o da mobilidade, que frequentemente é reduzido. É por isso que, para ele, o próprio âmago do universo é conflito (Romeyer-Dherbey, 1986, p. 19).

Ainda segundo Romeyer-Dherbey, é possível identificar uma estrutura na obra de Protágoras, que seria a seguinte:

Há, antes de mais, o domínio do invisível e, depois, o do visível. No primeiro, põe-se o problema do divino. No segundo, o da cosmologia (Protágoras estudava nela a terra e o céu), o da ontologia (examinava o devir e o ser), o da política (expunha as diferentes legislações), e, finalmente, o da arte (*techné*) e das artes... (Romeyer-Dherbey 1986, p. 20).

Em cada tópico, Protágoras pretende demonstrar a duplicidade. Seguiremos aqui a explicitação de alguns desses tópicos, que formam a estrutura da obra de Protágoras, não de maneira exaustiva, mas apenas na medida em que nos servir ao esclarecimento da concepção do real como duplo, como ambíguo; bem como tentar constituir parte da série de problemas que Platão vai objetar à sofística.

Seguindo o plano que teria a obra de Protágoras, no âmbito do invisível, podemos ver claramente seu agnosticismo, provavelmente fruto de sua neutralidade

diante do confronto dos dois discursos opostos sobre os deuses, um advogando a crença e outro a descrença. Nos importa aqui a relação desse agnosticismo com a afirmação do homem como medida, pois se os deuses não se deixam afirmar, resta o homem (Romeyer-Dherbey, 1986).

No âmbito do visível está a ontologia de Protágoras, onde ele se dedica à contestação da ontologia eleática. Reside aqui um ponto fundamental do seu pensamento, pois para Protágoras sustentar sua concepção antilógica era preciso contestar a visão do ser uno do pensamento de Parmênides, como nos diz Romeyer-Dherbey:

Esta refutação da ontologia eleática era, evidentemente, a condição *sine qua non* da visão antilógica do mundo, para a qual o real é bilateral e a palavra reversível. A própria ontologia não deixa de cair na contradição que quer evitar, uma vez que, ao lado do discurso da verdade, é obrigada a tolerar a existência do discurso da opinião e a dar-lhe lugar, como se pode ver no poema de Parmênides; não pode chegar ao monismo completo da verdade (Romeyer-Dherbey, 1986, p. 21).

No campo da política e do direito, a antilogia de Protágoras pode ser vista em um dos fragmentos em que ele apresenta a discussão sobre a morte de Epitímio de Farsália. O fragmento narra que Epitímio foi atingido por um dardo e Péricles dedicou um dia inteiro interrogando-se sobre qual a causa de sua morte, segundo a argumentação mais correta: se era o dardo, aquele que havia lançado o dardo ou os organizadores dos jogos. Essa situação seria evidência de um perspectivismo, na medida em que a resposta dependeria da perspectiva adotada por quem julgasse a circunstância, de maneira que não existiria um absoluto a ser buscado para orientar as decisões em cada circunstância (Romeyer-Dherbey, 1986).

Até na matemática, Protágoras sustentou a existência do *perspectivismo*, argumentando que nunca se poderá obter uma figura conforme às definições matemáticas, de maneira que o objeto de estudo dessa ciência também não poderia ser visto como absoluto, como existente independentemente da perspectiva de alguém. Se até a matemática é antilógica, então também o serão as outras artes (Romeyer-Dherbey, 1986).

Até aqui acompanhamos Romeyer-Dherbey na caracterização da antilógica no pensamento de Protágoras, que constitui o que seria o momento negativo. Agora

percorreremos o que seriam os caminhos positivos, onde estão contidas as teses do *homem-medida e do discurso forte*.

Essas duas teses estão contidas na obra de Protágoras chamada “A Verdade”, que começa com a frase que estabelece o homem medida: “O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são enquanto são, das coisas que não são enquanto não são” (Romeyer-Dherbey, 1986, p. 23).

Essa frase tem sido alvo de algumas polêmicas quanto à maneira de compreendê-la, e o autor apresenta três possíveis caminhos de leitura.

Parece-nos importante abordar tal polêmica, pois Protágoras aparece várias vezes na obra platônica como objeto de crítica, e entender ou tentar uma aproximação do que esse sofista pretendeu sustentar nos conduz a uma maior profundidade na compreensão da polêmica entre os dois.

Romeyer-Dherbey apresenta três leituras da fórmula protagórica. A primeira é sustentada por Untersteiner, que defendeu que a tradução do termo *métron* por “medida” deve ser substituída por “domina”, pois:

[...] existe, segundo sua opinião, um sentido de *métron* em que o termo significa, sobretudo quando seguido do genitivo, “o domínio sobre qualquer coisa”, e que é fundamental; refere-se, para o provar, a exemplos em que *métron* apareceria com aquele sentido em Sófocles, Píndaro, Xenofonte, Heráclito... (Romeyer-Dherbey, 1986, p. 23).

Mas tal leitura é descartada, pois não parece plausível, sendo considerada forçada, de maneira que é preferível continuar com a forma tradicional de compreender o termo (Romeyer-Dherbey, 1986).

Uma segunda leitura tem por base um alargamento da extensão do significado da palavra “homem” (*ánthropos*). Tal leitura entende que esse termo:

[...] significa não a singularidade contingente, mas o universal, a humanidade, cuja essência pertence a todo o homem. Homem significa então a natureza humana; tal é a interpretação que se dá no século XIX. Mas, depois de ter distinguido estes dois sentidos possíveis da fórmula protagórica, Hegel pensa que esta distinção de sentidos ainda não tinha sido feita por Protágoras, que mistura os dois significados sem separar um do outro... (Romeyer-Dherbey, 1986, p. 24).

A opção do autor é por uma terceira interpretação, que considera que se essa extensão do termo “homem” está presente na frase de Protágoras, ela não é fruto de uma confusão involuntária por parte do sofista, mas trata-se de uma fusão desejada (Romeyer-Dherbey, 1986, p. 25). O autor nos diz que:

Esta dupla extensão, com efeito, dá à fórmula uma plasticidade que lhe permite entrar em ação a todos os níveis de generalidade mais ou menos restrita, ou mais ou menos ampla que se sobrepõem entre a unicidade singular e a totalidade universal. O homem individual e o homem universal são, escreve Untersteiner, “dois momentos de um processo dialético”; a verdade está precisamente na passagem do primeiro ao segundo sentido: a opinião pessoal verifica-se pelo seu acordo com as opiniões dos outros. A opinião singular fortalece-se como contributo de outras opiniões que lhe são adequadas; o seu encontro forma a verdade (Romeyer-Dherbey, 1986, p. 25).

Por essa razão, a forma protagórica de conceber a verdade se realizaria plenamente na democracia, nos debates, na interação entre os divergentes em busca de um consenso. A posição mais fraca seria aquela que não foi posta à prova em debate, que não foi comunicada e permaneceu no âmbito restrito à individualidade de seu portador, não foi submetida ao confronto com as outras opiniões, e a posição mais forte é aquela que, por sua vez, ao ser comunicada, debatida, submetida à avaliação no confronto com outras opiniões e ter recebido contribuições delas, passou de um âmbito particular a um âmbito universal. O resultado não é uma opinião de um indivíduo, mas de todos juntos, de maneira que não é mais singular; todos os participantes ajudaram, todos foram medida, aquela opinião universalizada é o homem sendo medida, mas não mais como indivíduo singular, mas como sujeito universal.

Com essa descrição já adentramos no próximo tópico, que diz respeito à tese do discurso forte (*kreitón logos*). Assim, Romeyer-Dherbey o descreve:

O discurso não partilhado constitui o discurso fraco (*hettón logos*); aliás, mal chega a ser discurso porque dizer é comunicar, e toda comunicação supõe algo de comum. Quando um discurso pessoal, ao contrário, encontra adesão de outros discursos pessoais, este discurso, reforçando-se com todos os outros, torna-se discurso forte (*kreitón logos*) e constitui a verdade (Romeyer-Dherbey, 1986, p. 26).

Aqui, Romeyer-Dherbey chega ao que seria um dos principais aspectos do pensamento de Protágoras, desassociando o sofista da erística e objetando-se à imagem que uma certa tradição fez prevalecer sobre esse pensador:

Portanto, a teoria do discurso fraco e do discurso forte não constitui, de modo nenhum, o acto do nascimento da erística, como afirma p; não consiste em fazer viajar a evidência ao gosto da eloquência de um hábil advogado, de acordo com as necessidades da causa e o interesse da sua parte, como fez crer uma tradição obstinada. Na realidade, esta teoria parece estar em estreita relação com uma certa prática política, precisamente a da democracia ateniense (Romeyer-Dherbey, 1986, p. 26).

Nessa abordagem que faz do pensamento de Protágoras, Romeyer-Dherbey pretende afastá-lo da associação com o relativismo cético. De fato, sua argumentação nos mostra uma maior riqueza nas formulações e mais plausibilidade nas teses protagóricas, mas não deixam de surgir algumas questões a respeito dessa imagem: como não associar ao relativismo a tese antilógica de Protágoras, segundo a qual a respeito de todas as coisas são possíveis dois logos igualmente válidos? Como produzir um consenso ou pretender alcançar alguma verdade se não é possível o erro? Como não cair em um relativismo que se autodestrói, quando se sustenta que não é possível o erro?

Nesse sentido, quanto a essas perguntas, outros estudiosos, também preocupados em recuperar o valor dos sofistas, não seguem por essa via de Romeyer-Dherbey. Dessa forma, Guthrie (1995), por exemplo, nos mostra Protágoras como um representante evidente do relativismo dos valores, a partir de suas teses no âmbito da epistemologia e ontologia.

Um dos caminhos pelos quais Protágoras constrói sua argumentação, assim como Górgias, é fazendo um paralelo entre a retórica e a medicina, pois nessa arte se vê um tipo de saber em que se precisa saber o mais adequado para cada caso particular. Assim, por exemplo, Guthrie (1995) nos diz que:

[...] na Medicina antiga (...), longe de um conhecimento de toda natureza do homem ser um pré-requisito da arte médica (como certos filósofos afirmavam), um conhecimento da medicina é necessário para o conhecimento do homem e com certeza da natureza em geral. O que o médico precisa responder não é uma pergunta geral como “o que é o homem?”, mas o que o homem é em relação a diversos alimentos, bebidas e estilos de vida, e qual será o efeito de cada um sobre cada indivíduo” (Guthrie, 1995, p. 160).

Esse paralelo nos mostra, portanto, que a retórica busca sua fundamentação na medicina para sustentar uma posição relativista, na medida em que essa arte, a medicina, se faz através do conhecimento dos efeitos causados, em cada caso particular, por alimentos, bebidas e estilos de vida.

Quanto à polêmica em torno de como entender a fórmula protagórica do homem medida, Guthrie posiciona-se de maneira bastante assertiva a respeito de que ela estabelece uma verdade particular. Ele argumenta da seguinte maneira para sustentar seu posicionamento:

Todas as fontes diretas estão de acordo com o sentido geral do dito de Protágoras, ou seja, que o que parece a cada um é a única realidade e que, por isso, o mundo real difere para cada um; e isto tanto é mais provável porque ele teria encontrado ideias semelhantes em filósofos naturais contemporâneos. Anaxágoras disse aos seus alunos que “as coisas seriam para eles tais como eles as supusessem ser”, e Empédocles e Parmênides frisavam o liame entre a condição física do homem e seus pensamentos (Guthrie, 1995, p. 161 - 162).

Apresentado esse quadro interpretativo a respeito dos sofistas, contudo, a pesquisa seguirá a interpretação platônica, a qual Guthrie compartilha. Nessa perspectiva, tentamos mostrar como, ao que parece, no pensamento de Protágoras, realiza-se uma cisão entre ser e logos, na medida em que não há conhecimento das coisas, mas uma forma de cada um experimentar, algo dependente, inclusive, de estados psicológicos. Sua solução para isso, o que ele sustenta que cabe ao *logos*, já que não se pode alcançar a verdade, conforme sua afirmação a respeito do homem medida, consiste em fazer do argumento mais fraco o mais forte. Usar esses termos, “mais forte” e “mais fraco”, para caracterizar os discursos, em vez de “pior” e “melhor”, ajudaria apenas a escapar da acusação de ficar preso em uma circularidade muito evidente, pois dá apenas a aparência de um padrão mais objetivo (Guthrie, 1995, p. 164).

2.2.2 Górgias de Leontino

Górgias é um sofista que possui algumas peculiaridades em seu pensamento e na forma como lida com a *areté*. Natural da cidade de Leontinos, localizada na

Sicília, ele teria vivido muitos anos, segundo as fontes disponíveis. Relatos indicam que teria nascido por volta de 485 a.C. e viveu até os 106 ou 109 anos.

Górgias tornou-se famoso no mundo grego quando sua cidade o incumbiu da tarefa de pedir socorro aos atenienses diante das ameaças de invasão por parte de Siracusa, que estavam dirigidas contra sua terra natal, Leontino. Seu discurso perante a Assembleia dos cidadãos atenienses os impressionou.

Sua fama pela beleza de sua eloquência foi tamanha que seu nome se tornou um verbo para designar a bela fala: "gorgianizar", ou seja, falar como Górgias.

Górgias pode ser considerado, de certa forma, ligado a Parmênides, pois, mesmo tendo escrito um texto contraditório a ele, o fez paradoxalmente através de uma fidelidade que, ao levar as teses parmenídicas a uma radicalidade extrema, acabou por concluí-las ao oposto do que originalmente pretendiam. Isso instaurou uma crise que, ao problematizar a relação entre ser e dizer no texto de Parmênides, evidencia a cisão do *lógos* entre ser e dizer.

Górgias é um caso único entre os sofistas, pois temos obras completas dele, como o "Elogio de Helena" e a "Defesa de Palamedes". Provavelmente, segundo comentadores, essa melhor preservação de seus escritos se deve à influência que ele exerceu sobre a posteridade.

Parmênides pode ser visto como um precursor do que ficou conhecido como ontologia, ou seja, a ciência que estuda o ser em geral e suas propriedades, ou ainda a ciência que estuda o ser enquanto ser.

No seu texto intitulado "Tratado do Não-Ser ou da Natureza", Górgias explora uma particularidade do texto de Parmênides, pois em seu poema "Sobre a natureza", ainda não estão claros os limites entre o discurso sobre o ser e o discurso através do qual o ser é expresso (Almeida, 1999). Em outras palavras, ainda não estava clara a diferença entre um discurso sobre o ser, sobre o real, e o ser do discurso, o discurso como uma realidade em si mesma, o que Górgias explorará para virar Parmênides de cabeça para baixo, como expressa Guthrie (1995).

A forma como Parmênides estrutura seu texto, um poema, seguindo os moldes dos chamados mestres da verdade, não deve ser vista com indiferença, pois ao consignar como palavra poética sua reflexão sobre o ser, ele preservou os traços de um discurso mítico, no qual a palavra não adquiriu autonomia suficiente em relação ao objeto ao qual se refere, repousando sobre a própria coisa que ela enuncia

(Almeida, 1999). Em outras palavras, podemos dizer que, no texto de Parmênides, a separação entre *logos* e ser ainda não se consolidou, e o autor tentou explorar justamente isso ao defender suas teses como sendo ditas por uma deusa, que o guiou pela mão. Dessa forma, podemos dizer que:

O *lógos* mítico-poético é um momento intermediário que lança as bases que irão possibilitar um *lógos* discursivo e autônomo. Assim, o discurso, no contexto de Parmênides, ainda não funciona como mediação entre as palavras e as coisas. Ao contrário, a relação é pouco mediada, é como se o *lógos* se sobrepusesse à efetividade das coisas, ao tomá-las como objeto de enunciação (Almeida, 1999, p. 111).

Com Górgias, essa cisão encontrará um momento decisivo, pois ele obriga a percebê-la, caso não se queira admitir absurdos. Por outro lado, promoveu uma ruptura que evidenciou os limites do discurso pré-socrático, com fortes ressonâncias, o que trará à tona os esforços de Platão e Aristóteles, de forma que a sofística tem uma importância significativa como um interlocutor necessário à filosofia (Almeida, 1999).

Temos assim uma reviravolta onde a preocupação principal não será mais de caráter ontológico, mas sim a linguagem como uma entidade autônoma. Dessa forma:

Para os sofistas o que importa é a maneira como se usa a linguagem. A sofística ressalta, portanto, o aspecto pragmático da linguagem. Afirmando que as palavras são signos arbitrários das coisas, os sofistas rompem o nexos que ligava as palavras às coisas, eliminando a possibilidade do discurso como instrumento de conhecimento da realidade. As palavras não têm, para os sofistas, a incumbência de expressar ideias, mas sim despertar emoções, comover, persuadir. A partir de agora, a linguagem encontra sua finalidade nela mesma, como um meio eficaz de agir sobre o outro. A reflexão irá visar o aprimoramento de uma técnica discursiva (Almeida, 1999, p. 111).

Vemos, portanto, um dos principais fundamentos da prática sofista e retórica, que é a desvinculação entre o dizer e o ser; o *logos* não tinha acesso a algo como uma ideia intersubjetivamente comunicável, restando o convencimento através do apelo às emoções.

Então, sigamos agora o caminho da reflexão de Górgias em sua obra "Tratado sobre o Não-Ser", texto fundamental em sua reflexão, para entender sua posição sobre a função que cabe ao *logos*, como veremos a seguir.

Esse texto é escrito como uma paródia do livro de Parmênides; inclusive, o próprio título pode ser considerado uma referência ao título da obra do pensador eleata, pois ao denominá-lo "Do Não-Ser ou Da Natureza", associa o não-ser, que Parmênides havia decretado como impossível sequer de pensar, à natureza.

Segundo Casertano, a obra estrutura-se em torno de três teses, como ele nos diz: são três os "baluartes" (*kephálaia*) do raciocínio gorgiano: 1) nada é; 2) mesmo se alguma coisa fosse, não seria compreensível para o homem; 3) mesmo se fosse compreensível, não seria comunicável e explicável aos outros (Casertano, 2010b).

Sua argumentação sobre a primeira tese, de que nada existe, parte da seguinte delimitação, da qual ele extrairá outras consequências: se existisse alguma coisa, teria que ser ou A) ser ("aquilo que é") ou B) não-ser ("aquilo que não é"), ou C) os dois ao mesmo tempo, ou seja, existiriam ser e não-ser, ou ainda, segundo outra tradução, seriam "aquilo que é" e "aquilo que não é" ao mesmo tempo.

Para a primeira possibilidade, de que exista o ser, Górgias investiga três caminhos, a saber: se o ser é, A¹) ou é eterno, A²) ou é gerado A³) ou é eterno e gerado ao mesmo tempo. Casertano assim expõe a argumentação de Górgias:

Mas se A¹) é eterno, não tem princípio, porque o eterno por definição (*kaestwvi*) é "ingenerado". E não tendo princípio, é ilimitado, e portanto não é em lugar nenhum; e se não é em lugar nenhum, sequer é. Se ao invés, A²) é gerado, ou A²a) nasceu "daquilo que é", ou A²b) nasceu "daquilo que não é"; Mas A²a) não pode nascer "daquilo que é", de fato ["aquilo que é"] é "aquilo que é", não nasceu mas é; A²b) nem pode ter nascido "daquilo que não é", porque este não pode gerar nada. De modo que "aquilo que é" não é gerado. Nem, enfim, A³) é eterno e gerado ao mesmo tempo, porque esses termos excluem-se mutuamente. Portanto, se não é eterno, nem gerado, nem eterno e gerado ao mesmo tempo, "aquilo que é" não pode ser (Casertano, 2010, p. 64).

Sobre a segunda possibilidade, de que B) exista o não-ser, Górgias argumenta que, se o não-ser existisse, ele existiria enquanto não-ser. Portanto, pelo fato de ser não-ser, ele não existiria. Assim, pode-se dizer que, por ser impossível que algo exista e não exista ao mesmo tempo, a existência do não-ser é impossível, ou seja, o não-ser não é (Almeida, 1999).

Quanto à terceira alternativa, na qual Górgias considera que C) existiriam ser e não-ser ao mesmo tempo, ele argumenta que, se ser e não-ser existissem simultaneamente, o não-ser seria tão real quanto o ser. Isso implicaria que ser e não-ser seriam idênticos quanto à existência, ou seja, o não-ser teria existência da mesma

forma que o ser. No entanto, se o não-ser fosse idêntico ao ser, então não haveria distinção entre eles; portanto, ser e não-ser não podem existir ao mesmo tempo (Almeida, 1999).

A segunda tese de Górgias consiste em sustentar que: 2) mesmo se algo existisse, não seria compreensível para o homem. Essa tese se baseia na ideia de que, se considerarmos que os pensamentos não têm existência real, então não podemos pensar em seres reais, pois isso implicaria associar ser e não-ser. Assim, Almeida explica a argumentação de Górgias sobre essa tese da incognoscibilidade do ser:

A demonstração de Górgias é a seguinte: se os pensamentos não são seres, então, reciprocamente, os seres não podem ser pensados. Górgias apresenta uma prova para confirmar a sua afirmação: uma vez que as qualidades atribuídas ao pensamento são qualidades que pertencem ao objeto, assim, como a não existência é atribuída ao pensamento, em consequência aos seres será atribuída a impossibilidade de serem objeto do pensamento. Este é o ponto de partida da argumentação que irá estabelecer que, reciprocamente, os seres não são objetos do pensamento. O primeiro passo da argumentação é mostrar que se os seres são pensados, resulta daí que tudo o que é pensado são seres. O que é absurdo, pois pensamos coisas que sabemos não existirem (Almeida, 1999, p. 117).

A terceira e última tese de Górgias consiste em defender que 3) se algo existisse e fosse cognoscível, seria incomunicável a outrem. Ele argumenta que nossos sentidos são os meios pelos quais temos contato com a realidade exterior a nós; portanto, nossas percepções estão limitadas ao que é captado pelos sentidos. Assim, a visão captura o que é visível, a audição o que é audível, e cada sentido está associado a uma sensação correspondente. O discurso refere-se a essas diferentes sensações, porém, é apenas audível, ou seja, pode comunicar apenas a si mesmo e não as sensações às quais se refere, nem os seres que são os objetos dessas sensações. Um fragmento encontrado na obra de Sexto Empírico (2013) explica isso:

A palavra, diz ele, forma-se a partir do reflexo exterior dos objetos em nós, ou seja, dos objetos sensíveis. Na verdade, a partir do encontro do sabor, origina-se em nós a palavra produzida de acordo com a qualidade daquele, e também a partir da impressão da cor nasce a palavra conforme a essa cor. E se é assim, a palavra não é a expressão do objeto exterior, mas é o objeto exterior que se torna revelador da palavra. E também não é possível dizer que, tal como os objetos visíveis e audíveis têm existência própria, do mesmo modo a palavra, de forma que a partir do mesmo objeto real e existente se poderiam comunicar os objetos reais e existentes. Na verdade, disse ele, ainda que a palavra tenha existência própria, ela é, todavia, diferente dos

demais objetos com existência própria, e os objetos visíveis diferenciam-se consideravelmente das palavras; na verdade, o objeto visível é apreendido por um órgão, enquanto a palavra o é por um outro. Logo, a palavra não indica a maioria dos objetos reais, tal como nenhum deles revela a natureza dos outros (Górgias, 1993 *apud* Empírico, 2013).

O que Górgias pretende com essa argumentação? Conforme Almeida (1999, p. 119), Górgias não rejeita a existência dos seres; na verdade, sua intenção é atacar a possibilidade de invocar uma realidade última que regulasse um acordo, o que equivaleria a alcançar um conhecimento objetivo.

Além disso, ele não o faz de maneira externa ao poema de Parmênides; paradoxalmente, sendo-lhe fiel ao ponto de levar suas afirmações às últimas consequências, o que o faz dizer o contrário do que pretendia. Assim, Górgias realiza uma sobreposição do valor linguístico sobre o ontológico, ao demonstrar a autocontradição contida na pretensão parmenídica.

Cassin, por sua vez, nos diz que:

Essa série de inversões não vem do exterior como um truque arbitrário. Ao contrário, ela diz respeito ao próprio *Poema* e se efetua somente por meio de sua repetição, de sua retomada literal. Como, por sua vez, o Estrangeiro do *Sofista* irá constatar acerca do interdito parmenidiano, é de fato o enunciado que se desmente a si mesmo. Todo o trabalho de Górgias consiste em tornar manifesto que o poema ontológico já é em si sofístico, e mesmo – toda a *philosophia perennis* está aí para testemunhar isso – o mais eficaz de todos os discursos sofísticos possíveis. Em outros termos, a sofística é uma outra espécie de poesia, poesia de gramáticos talvez, que se esforça em desvelar os mecanismos da graça eficaz e da linguagem (Cassin, 2005, p. 17 -18).

Por meio dessas reflexões, Górgias sustenta que só resta a ambígua *dóxa* como âmbito em que é possível o *logos* atuar. Já vimos, acima, ao abordar Simônides e Protágoras, como ambos se refugiaram na *dóxa* como alternativa para lidar com o mundo, diante da impossibilidade de um conhecimento intersubjetivamente reconhecível, o que restringe o *logos* apenas à dimensão linguística, distante de um critério objetivo.

Em Górgias, também é esse o caminho indicado, concluindo que não há como resolver as dimensões opostas da realidade ambígua e múltipla. Conforme Dherbey-Romeyer:

A primeira consequência da crítica de Parmênides é a reabilitação das aparências e a afirmação da identidade entre o real e a manifestação. (...) a realidade é contraditória, e o princípio de identidade origina apenas uma

ontologia que depressa se contradiz a si própria. A oposição que constitui o real não se ultrapassa; os contrários nunca chegam a uma síntese dialéctica, mas confrontam-se num irremediável assalto. A concepção que Górgias obtém da realidade não é, portanto, uma concepção lógica, mas uma concepção trágica, e enquanto tal permanece filosoficamente legítima (...). As contradições nunca fazem as pazes, e a sua neutralização é impossível; só se pode tomar partido por uma ou outra parte da alternativa, convertendo a ela o homem, mediante a doçura persuasiva da linguagem... (Dherbey-Romeyer, 1986, p. 41 - 42).

Dherbey-Romeyer, em suas reflexões, apresenta o pensamento de Górgias em toda a sua complexidade e plausibilidade para sustentar sua legitimidade filosófica. No entanto, a ressalva que se pode fazer é que ao longo da história da filosofia, temos visto um esforço para sustentar exatamente o que Górgias considerou impossível: a defesa de uma tese e a obtenção de um consenso em torno dela a partir de critérios objetivos, que não sejam meros jogos de linguagem.

Essa resolução por uma das alternativas opostas, na medida em que existem essas diversas dimensões do real sobre as quais não há como decidir por meio de uma síntese, deve ser feita, então, por meio de uma escolha cujo caminho seria construído através da persuasão. Nesse sentido, Górgias faz uma clara associação entre sua arte e a poesia, entendendo ambas como tendo o mesmo objetivo, que é remediar a alma cindida diante da ambiguidade aterradora da vida. Isso nos revela outra associação feita por Górgias, pois ele considera que sua arte também se assemelha à arte médica, conforme nos diz Dherbey-Romeyer:

A estas almas doentes da vida, o homem de arte retórica vem trazer o remédio do discurso apaziguador, do discurso cuja possante arquitetura lógica só deixa subsistir o lado bom das coisas afastando o mau. Idêntica é a relação entre o poder da linguagem sobre a disposição da alma e a prescrição de remédios sobre a natureza dos corpos. A linguagem médica é, portanto, curadora e salvadora. Não suprime a contradição, porque é real, por conseguinte inexcedível, mas pacifica-a ao nível linguístico que é o seu, realizando o desvio de um dos contrários e mantendo-o de fora. Porque o real está dilacerado pelas contradições, o mundo humano exige uma tomada de posição e este mundo humano está por fazer, e é, de acordo com a etimologia, à poesia que Górgias se dirige para o fazer. A tomada de posição por um dos lados não é uma atitude de força, mas uma pacificação pela poesia no sentido amplo do termo, diríamos hoje, pela arte. Com efeito, Górgias refere o exemplo do pintor que é também capaz de apaziguar o conflito dos contrários pela redução da pluralidade [...] (Dherbey-Romeyer, 1986, p. 43).

Para Górgias, portanto, a arte retórica possui essa força de criação, de fazer o mundo humano algo que, de alguma maneira, se assemelha à mitologia, porém agora

consciente de que é uma criação do espírito humano e ciente da distância que o dizer mantém em relação ao ser das coisas. Paradoxalmente, se esse *logos* criador não pode alcançar o ser, ele se torna uma entidade suprema, uma realidade em si mesma capaz de criar mundos.

É interessante notar, neste ponto, que a medicina ainda guardava semelhanças com a magia, de maneira que possuir semelhança com a medicina significava também se aproximar desse poder mágico de criar, de enfeitiçar, pois:

[...] o próprio vocabulário usado por Górgias para significar a ação da palavra persuasiva remete-nos para as práticas da magia, que, aliás, já o seu mestre Empédocles exercia. Jacqueline de Romilly insistiu, com muita razão, no aspecto mágico constitutivo, segundo Górgias, do poder da poesia. A persuasão do discurso age por feitiço; o seu dizer aparenta-o com as fórmulas encantatórias dos ritos e das evocações mágicas; o sofista é o feiticeiro, possui a palavra exacta que outrora fazia mover as pedras e agora abre os corações, os fascina e cura. O discurso de Górgias age, portanto, como a magia que também se serve da linguagem [...] (Dherbey-Romeyer, 1986, p. 47).

Dizer que sua arte segue um caminho para melhorar os estados da alma, tal como a arte médica, consiste em que ele adota uma via psicológica, no sentido de que se trata de alterar o humor, o estado da alma, assim como o médico ao tratar de seus pacientes os faz passar de um estado pior para um estado melhor. O instrumento para isso é o *logos*, entendido então como um *pharmakon*, ou seja, um instrumento ambíguo que pode ser veneno ou remédio, conforme a medida utilizada. Nesse sentido, persuadir é criar uma espécie de clima afetivo que dá peso aos argumentos, criando a recepção psíquica dos ouvintes (Dherbey-Romeyer, 1986).

Essa resolução gorgiana, que conclui pela *dóxa* como o âmbito em que o ambíguo *logos* atua, está relacionada à ideia de *kairós*, que é também parte fundamental da maneira como a sofística encara a arte de fazer discursos. Ao orador caberia saber o momento oportuno (*kairós*) para a ação. Inclusive, apesar de ser um elemento presente na forma como a sofística lidou com os discursos, Górgias foi o primeiro a escrever sobre o *kairós* e fazer uma teoria sobre ele (Dherbey-Romeyer, 1986).

Mas saber o momento oportuno não é fácil; na verdade, talvez seja o que há de mais difícil de fazer, pois o tempo fugidio não perdoa, não há volta atrás. Górgias considera sábio quem tem essa capacidade de capturar o momento oportuno, como nos diz Dherbey-Romeyer:

É preciso uma sabedoria autêntica para escolher no momento exacto o aspecto que a situação requer, e ocultar o outro; assim o *kairós* implica, além da sabedoria a justiça: é justo como o que vem no momento exacto. A justiça é a justeza, e é sempre com justeza que se captam – segundo a bela expressão de Górgias – “as coisas cheias de seiva e de sangue”. Não há que dizer que o sofista se entrega a subterfúgios; não faz mais que seguir os saltos do tempo (Dherbey-Romeyer, 1986, p. 49).

Górgias faz então uma sustentação que ressignifica o papel do *logos*, bem como o valor de *apaté* (engano), que de algo negativo na poesia mais antiga, passa progressivamente, como já vimos em Simônides, a assumir um valor positivo diante dos limites do *logos* frente à ambígua realidade. Ou seja, a sofística, assim como a filosofia e a poesia, reflete um processo de laicização que ressignifica a forma de lidar e entender o *logos*, a ponto de ser possível ver *apaté* (engano) assumir papel de proeminência, sobrepondo-se àquela *alétheia* dos poetas épicos. Por esse caminho, aparece uma mudança profunda em Górgias do que significa sabedoria e justiça e sua relação com o prazer, com que Platão se debateu para contestar. Segundo Dherbey-Romeyer:

O prazer que a arte nos proporciona é, pois, o de um acesso à consonância que cria um mundo habitável pelo homem: neste sentido, o raciocínio lógico, que Górgias actua com mestria, não exprime a realidade, não tem significado ontológico, mas faz parte da poesia; cimenta a visão unilateral em que o espírito encontra o seu repouso. O papel da poesia é, portanto, criar a *ilusão* (*απαιτη*), ilusão porque esta obra não está em conformidade com o real, mas ilusão desejável e boa porque cria uma coerência mental que Górgias chama *justiça e sabedoria* (Dherbey-Romeyer, 1986, p. 44).

Mesmo quando a lógica aparece em Górgias, portanto, ela não possui um caráter ontológico e faz parte de um contexto que vê constituída uma crise estabelecida em torno do próprio princípio de não contradição, pois nos diz Berti que, além de Górgias:

[...] temos no total quatro posições, a de Heráclito, que, de fato, nega o princípio de não contradição, mas sem ter a intenção; a dos sofistas, que se proclamam seus seguidores e que negam o princípio de não contradição voluntariamente, isto é, pelo puro prazer de discutir; a de “muitos físicos” (Empédocles, Anaxágoras e Demócrito), que negam o princípio de não contradição por causa de reais dificuldades que encontraram e fazem autênticos raciocínios; e por fim, a de Protágoras, que, segundo Aristóteles, deriva também ela de Heráclito [...] (Berti, 2013, p. 67 - 68).

Esse conjunto de problemas quanto ao alcance gnoseológico do real, que problematizam o *logos* a ponto de limitá-lo a uma espécie de simples manuseio das emoções, terá diversas implicações no âmbito moral e educacional, estreitamente vinculados no mundo grego. Expressão desse vínculo entre os mais significativos, podemos ver através da palavra *areté*, que encarnou ao longo da história da Grécia o ideal educacional de cada época, e aparecia agora, com o estabelecimento da *polis* democrática, envolvida em fortes polêmicas, posto que diversas influências disputam e se opõem na construção e sustentação de um modelo de *areté* como o mais adequado.

3 PLATÃO E A VIRTUDE NA OBRA *MÊNON*

Neste capítulo, pretendemos mostrar como Platão compreende a virtude na obra *Mênon*. Para isso, é importante uma aproximação prévia do termo em seu sentido etimológico, bem como alguns esclarecimentos a respeito dos significados que adquiriu ao longo da história grega.

Por que a virtude, sua definição e uma série de problemas relacionados ao seu ensino constituem um problema de tão grande relevância, a ponto de perpassar praticamente toda a obra platônica? Compreender o papel que a *areté* desempenha na educação grega, bem como algumas transformações pelas quais esse termo passou, constitui algo fundamental para entender a sua importância na reflexão platônica.

Platão vive em um contexto de transformações sociais, no qual uma série de problemas nos âmbitos educacional, político, ético, epistemológico, entre outros, inter-relacionados, vêm à tona. Assim, com a cisão do *logos*, tratada no capítulo anterior, surge uma compreensão relativista da virtude, sustentada pelos sofistas e presente até mesmo na obra de poetas como, por exemplo, Simônides, quando este considera o âmbito de atuação da poesia, bem como das demais formas de o homem compreender sua vida, restritas à *dóxa*. Detienne nos mostra como essa visão contida na obra desse poeta resulta de uma mudança de estatuto da poesia ao afirmar que:

Praticar a poesia como ofício, definir a arte poética como obra de ilusão (*apáte*), fazer da memória uma técnica laicizada, rejeitar *Alétheia* como valor cardinal, todos esses são aspectos da mesma iniciativa. Nesse plano, percebe-se também o vínculo necessário entre a laicização da memória e o declínio de *Alétheia*. Separada de seu fundamento, a *Alétheia* é brutalmente desvalorizada; Simônides a rejeita como símbolo da antiga poética. Em seu lugar ele reivindica *tó dokein*, a *dóxa* (Detienne, 2013, p. 120).

O problema dessa transição consiste na associação entre *dóxa* e ambiguidade, ou duplo sentido, que Platão se esforçará para superar, pois constitui um obstáculo para a iniciativa de estabelecer uma concepção de virtude como conhecimento, respeitando o princípio de não contradição (Berti, 2013).

Podemos ainda lembrar que adotando os pensamentos de Heráclito e Parmênides, ou uma certa leitura destes, como ponto de partida, a sofística sustentou posições relativistas que se coadunavam com o ambiente de debates e confrontos

oratórios da democracia, o que a muitos fez parecer que a verdade era uma questão restrita à opinião de cada um. Isso mostra alguns elementos constitutivos dos meandros da reflexão platônica, pois algumas perguntas já eram feitas em seu tempo, enquanto outras o próprio Platão inaugura ao aprofundar o debate segundo seu esforço de usar o *logos* como meio de conhecimento do real, diferentemente dos sofistas, cujo uso do *logos* encaminhava-se para a criação de técnicas de persuasão, como nos explica Detienne (2013):

Em virtude de sua função política, o *logos* torna-se uma realidade autônoma, submetida a suas próprias leis. Uma reflexão sobre a linguagem é elaborada em duas grandes direções: por um lado, sobre o *logos* como instrumento das relações sociais; por outro, sobre o *logos* como meio de conhecimento do real. A Retórica e a Sofística exploram o primeiro caminho, forjando técnicas de persuasão, desenvolvendo a análise gramatical e estilística do novo instrumento. O outro caminho é objeto de uma parte da reflexão filosófica: o discurso será o real, todo o real? [...] (Detienne, 2013, p.111).

Temos assim um contexto em que a política, ao se tornar um ambiente de disputa oratória, bem como o âmbito da ética, onde podemos localizar a discussão sobre as noções de virtude, estava suscetível ao relativismo.

3.1 O termo virtude

Compreender a investigação platônica sobre a virtude demanda esclarecimentos a respeito da tradução dessa palavra, bem como sua importância no contexto da reflexão platônica. O termo grego vertido para nossa língua como virtude é *areté*. Não possuímos em nossa língua um termo que tenha uma correspondência adequada ao termo grego, incorporando sua abrangência. Além disso, é necessário compreender que esse termo passou, na Grécia Antiga, por mudanças ao longo do tempo, e coexistiram concomitantemente acepções distintas dessa palavra. Apesar da transformação que passa na filosofia platônica, é justamente a obra de Platão que traz uma definição do termo em seu tom genuinamente grego, pois nos fornece os elementos, no Livro I da *República*, para compreendê-lo em seu solo originário. Quando Sócrates descreve o que seja a *areté*, ele nos diz, primeiramente, que cada coisa possui uma função específica, que desempenha com mais perfeição do que qualquer outro objeto que possa desempenhar a mesma função. Dessa forma, por exemplo, se existe um instrumento específico para podar, mesmo que outras

ferramentas cortantes também possam realizar essa tarefa, não a desempenharão tão bem quanto o instrumento que tem essa função específica (*República*, I, 352 e – 353 a).

Além disso, cada objeto, com sua função específica, possui também uma virtude ou excelência (*areté*) correspondente a essa função. Assim, por exemplo, um objeto que tenha como função específica cortar, terá virtude caso corte bem, e terá vício caso corte mal. Vemos, portanto, que o termo *areté* não possui um caráter prioritariamente ético, mas de excelência no desempenho da função própria. Por essa razão, há tradutores que se opõem ao uso de virtude para traduzir *areté*, preferindo exclusivamente a palavra excelência como alternativa, e para o plural, *aretai*, preferem usar "formas de excelência", e *kakia* por deficiência em vez de vício, como forma de não comprometer a compreensão (Laertios, 2008, p. 10).

Certamente, feitas as devidas considerações e conforme usual tradução por vários autores, não há razão para rejeitar o uso da palavra virtude, na medida em que o próprio aprofundamento e desenvolvimento do estudo deixa claro o significado que possui no contexto estudado, desde que não se faça um uso atenuado por um sentido puramente moral (Jaeger, 1994).

Feita essa ponderação a respeito da tradução, retomemos a descrição platônica da virtude na *República*. Ele continua dizendo que se a função específica do olho é ver, sua *areté* consistirá em ver bem; se a função específica do ouvido é ouvir, sua *areté* consistirá em ouvir bem. Assim, temos que os órgãos ou coisas desempenham bem suas funções específicas quando possuem suas virtudes peculiares, e desempenham mal quando possuem os vícios contrários (*República*, I, 353 c - d).

Retornaremos a essa abordagem no próximo capítulo, quando tratarmos da estratégia platônica de definir a justiça em sua relação com a felicidade na *República*. Por enquanto, após essas ponderações sobre o termo virtude, é importante ter claro a importância da virtude na educação grega.

Quando a reflexão platônica se debruça sobre a virtude como um dos seus principais temas, devemos ter em mente o papel fundamental que essa palavra já havia desempenhado na história grega anterior a Platão, e o papel que teve em seu tempo. Desde a poesia épica de Homero e Hesíodo, as fontes mais longínquas, mas

que exerceram duradoura influência sobre a educação grega, a virtude foi o principal objetivo almejado pela educação modeladora dos homens.

Além disso, como nos escreve Jaeger, na história da educação grega, não é o termo *paideia* que oferece a designação dos mais altos ideais buscados no homem, mas sim *areté*, que nas epopeias *Ilíada* e *Odisseia* agregou os atributos exigidos dos nobres. Naqueles tempos, a posse da mais elevada *areté* estava intimamente associada ao pertencimento à classe social aristocrática. Inclusive, senhorio e *areté* possuem a mesma raiz (*aristos*) (Jaeger, 1994, p. 25 – 26). Ou seja, ao tomar a virtude como objeto de sua reflexão, Platão se colocava como interlocutor das forças educativas de seu tempo, assumindo uma posição frente às circunstâncias que, segundo ele, representavam degenerações da alma e da cidade.

3.2 A virtude no *Mênon*

Como Platão tratou da virtude? Em que sua maneira de concebê-la se diferenciava ou se identificava com as demais acepções? Sua obra intitulada *Mênon* nos oferece elementos interessantes, pois a virtude permeia todo o diálogo como tema central da investigação.

Podemos observar Sócrates, ao examinar as teses de seus interlocutores nas diversas obras de Platão, fazendo diversas exigências na tentativa de definir as virtudes. Nesse caminho, vemos simultaneamente a tentativa de definir um objeto e elementos de uma reflexão sobre a "ferramenta" usada para compreender esse objeto. Platão constrói sua filosofia, equivalente à Dialética, ao mesmo tempo em que aborda os problemas de seu tempo não através da escrita de tratados, mas na forma de diálogos. Neles, vemos representados vivos debates com diferentes interlocutores, que tentam transmitir a vivacidade do pensamento em uma atividade de busca. Sobre isso, Paviani (1995) nos explica:

A dialética em Platão não é um tema que possa ser estudado independentemente de sua filosofia. É um modo (método) de conhecer, de filosofar, através da mediação de conceitos (Idéias). Dialética é mais que uma técnica de pergunta e resposta, mais que uma "investigação lógica", ou demonstração no sentido matemático, mais do que diálogo empírico, é o caminho que conduz à posse da verdade, o "exercício" de desprendimento do sensível para alcançar o inteligível, especialmente a Ideia de Bem. É a preparação para a sabedoria. A dialética enquanto um modo de pensar e conhecer não se dá numa simples definição e num único momento. Ela

pressupõe um aprendizado, um desenvolvimento e um amadurecimento intelectual e emocional... (Paviani, 1995, p. 729).

Dessa forma, ao acompanharmos a reflexão platônica, tanto na averiguação (*elenkhos*) dos conceitos pelo personagem Sócrates, ou por outro personagem que assuma o papel de condutor do diálogo, bem como na explicitação das suas exigências sobre como os conceitos devem ser formulados, somos conduzidos ao que Platão entende por Dialética. Acompanharemos a busca socrática no *Mênon*, observando como sua forma de investigação lida com as perguntas, ou seja, quais as exigências feitas por Sócrates na busca da compreensão da virtude e quais elementos podemos apreender nessa obra sobre a compreensão platônica do tema investigado, e o que significa buscar, de acordo com a maneira como a Dialética investiga a virtude.

O diálogo tem início com uma pergunta de *Mênon*, que quer saber se a virtude é algo que se ensina, se se adquire pelo exercício, se advém ao homem por natureza ou de alguma outra maneira (*Mênon*, 70 a). Segundo Jaeger, essa pergunta elabora o problema de forma já colocada por uma tradição, pois era familiar a Hesíodo, Teógnis, Simônides e Píndaro, bem como aos sofistas, que estavam ligados a essa tradição (Jaeger, 1994). Essa pergunta também expressa o incômodo de uma época em que a maneira de compreender a virtude está passando por transformações, acompanhando o surgimento da *pólis* democrática, que coloca em confronto as normas arcaicas com as exigências do novo regime, como vemos expresso nas tragédias (Macintyre, 2001).

Atenas, no tempo de Platão, vive um regime democrático, fruto de um longo processo de transformações que gradualmente estabeleceu aquela forma madura que vemos nos séculos V e IV a.C., mas cujas reformas políticas que levaram ao seu surgimento remontam, conforme os historiadores, às reformas de Sólon.

Uma sociedade, à medida que passa por transformações em seu contexto histórico, arrasta consigo uma série de novas demandas e possibilidades no âmbito do pensamento. Vernant nos informa, por exemplo, como com a ascensão da democracia, a palavra passa a ser o maior instrumento de poder (Vernant, 2002), o que está entre as razões pelas quais surge um grupo de professores com a tarefa de educar para a fala em público, para ensinar retórica. Contudo, a forma como a retórica, tal como realizada pela sofística (*Fedro*, 260 c – d), trata dos mais variados assuntos, não satisfaz as exigências feitas pela filosofia platônica ao buscar um caminho para

uma ética autêntica, capaz de transcender o jogo no qual os homens estão enredados e comprometidos, com uma forte ligação com a aparência. Por isso, Platão orienta-se conforme uma ética que é incapaz de alcançar a essência dos valores que devem valer por si mesmos (*República*, I, 368 a) não apenas por sua utilidade, como era comum entender desde Homero.

Snell (2005) mostra essa abordagem da utilidade na obra de Homero ao refletir sobre a atitude de Aquiles frente ao conselho da deusa Atena para refrear seus impulsos e não enfrentar Agamenon com a espada. O autor afirma que Aquiles foi movido, em sua decisão de acatar o conselho divino, pelo senso de utilidade, algo muito comum desde tempos remotos da época arcaica da Grécia. Sobre a postura de Aquiles, Snell nos diz o seguinte:

A causa determinante de um ato que é indubitavelmente moral restringe-se, portanto, a tal ponto, que o bem é recomendado na medida em que é útil: essa concepção é amplamente difundida entre os gregos dos primeiros séculos. O verso-tipo: “mas pareceu-lhe mais vantajoso” frequentemente intervém em Homero para concluir a reflexão. Sem dúvida, o argumento moral adquire maior eficácia quando é possível apresentá-lo sob as vestes do útil, como Atena faz com Aquiles, ou melhor, essa é a forma específica para tornar aceita uma ação (Snell, 2005, p.166).

A orientação pelo útil também estará presente na obra platônica, como teremos oportunidade de ver com mais detalhes na *República* (368 a), mas aparecerá ressignificada e com uma conotação moral mais indissociável do que havia tido em tempos anteriores.

Esses valores vigentes, portanto, ficam sujeitos à ambiguidade, seja pela proliferação de concepções de virtude, seja pelo caráter meramente descritivo dessas noções, valorizadas socialmente pelo reconhecimento que advém de aparentar possuí-las, sem, no entanto, haver clareza sobre o que seria mais importante para se compreender e agir de forma virtuosa. Ou ainda pela possibilidade de defender a virtude e considerar vantajoso realizar atos injustos em benefício próprio, como vemos na *República*, quando Trasímaco sustenta que:

Por injusto tenho em mente o que disse há pouco: quem sabe obter para si as maiores vantagens. Esse é o que precisas examinar, para te convenceres de quanto é mais proveitoso na vida comum ser injusto do que justo. Isso mesmo perceberás facilmente se considerares a forma mais acabada de injustiça, que deixa felicíssimo o homem injusto e no mais alto grau de miséria

o que foi vítima de injustiça e que se recuse a praticá-la. Está nesse caso a tirania (*República*, I, 344 a - b).

Por essa razão, à pergunta inicial do diálogo que parece ser uma preocupação daquele contexto, sobre como a virtude advém aos homens, Sócrates apresenta outra pergunta, pois ele responde que antes de saber se é algo que se ensina, é preciso saber o que é virtude (*Mênon*, 71 a - b). *Mênon* fica surpreso ao ouvir Sócrates afirmar que não sabe o que é virtude, mas Sócrates também lhe diz, ao continuar o diálogo de modo provocativo, que não somente ele não sabe, como também não encontrou ninguém que soubesse (*Mênon*, 71 c), deixando claro que o problema é bem mais amplo, ao estender a abrangência da ignorância do tema a todas as demais pessoas.

Em seguida, *Mênon* pergunta a Sócrates quem ele tem como referência sobre o assunto, indagando se ele nunca encontrou Górgias e se não lhe pareceu que este sabia o que era virtude (*Mênon*, 71 c). A resposta socrática, mais uma vez, reorienta a expectativa do seu interlocutor, pois não trata do que Górgias disse, não estabelece um diálogo com quem está ausente da conversa, mas sim com quem está respondendo, investigando então aquilo que ele sabe (*Mênon*, 71 d).

Certamente a posição de Górgias será discutida, pois *Mênon* lhe tem como referência e crê ter aprendido com ele o que seja virtude, mas Sócrates deixa claro que será seu parceiro no diálogo quem precisará responder conforme o que sabe, pois precisará dar razões do que defende (*Mênon*, 71 d). Dessa maneira, o diálogo nos apresenta uma perspectiva que não exigirá somente a memória, mas pôr à prova as convicções daquele com quem se dialoga sobre o assunto que está sendo investigado. Assim, podemos dizer que a busca filosófica terá também um caráter educador, modelador de alma, não no sentido de incutir ideias, pois não bastará meramente lembrar, mas, antes, trata-se de submeter ao escrutínio o próprio modo de pensar, um procedimento investigativo que é o chamado *elenkhos* socrático. Então temos, ao mesmo tempo, um esforço de definição e um processo educativo, uma característica fundamental da filosofia platônica, que nos mostra seu comprometimento com uma ação política na *polis*.

Esse aspecto da obra platônica não pode ser visto com indiferença, pois a forma que ele utilizou para escrever, o diálogo, com os seus personagens, o ambiente, os diversos elementos dramáticos, são fundamentais para entender sua forma de compreender filosofia. Podemos inclusive identificar um debate a respeito dos

propósitos das investigações empreendidas por Sócrates. No livro *Mênon*, Sócrates deixa explícito que pretende dialogar a partir do que o próprio Mênon sabe, não do que outros pensavam (*Mênon*, 71 d). Estudiosos como Vlastos (2012), sustentam que é uma exigência da investigação socrática que o interlocutor exponha o que realmente pensa. Ele sustenta que o *elenkhos* socrático possui duas exigências. Uma é que o interlocutor deve se abster de fazer discursos, a outra é que responda conforme o que acredita. Em consonância com sua tese ele aponta trechos que exemplificam como Sócrates faz a exigência explícita para que seu interlocutor fale conforme o que realmente pensa. As citações dizem o seguinte:

E agora, pelo deus da amizade, Cálicles, para com tuas chocarrices e não me respondas ao acaso e contra as tuas próprias convicções, nem tome por brincadeira o que eu disser ... (*Górgias*, 500 b).
E não respondas, meu caro, contra a tua opinião real, a ver se adiantamos alguma coisa... (*República*, I, 346 a).
Reflete bem, Critão, para não concordares comigo contra tua própria convicção ... (*Critão*, 49 d).

Entretanto, é possível encontrar elementos para defender que a investigação não se limita a essa exigência de correspondência entre o que o interlocutor responde com o que ele pensa efetivamente. Na obra *Protágoras*, podemos ver Sócrates dizer:

Para mim é a mesma coisa, respondi, uma vez que sejas tu quem respondes, quer penses desse modo, quer não penses. Meu objetivo é examinar a proposição, muito embora possa acontecer que tanto eu, que pergunto, como tu, que respondes, acabemos por ser examinados (*Protágoras*, 333 c).

Podemos, ainda, encontrar algo semelhante no seguinte trecho do diálogo de Sócrates com Trasímaco, na *República* (*República*, I, 349 b) onde vemos: “Trasímaco – E a ti que importa (...) se eu estou convencido do que falo, e por que não refutas simplesmente a minha proposição? Sócrates – A mim nada. ”

Dixsaut adverte que ao dialogar com um sofista, esperar que ele diga o que realmente pensa seria uma grande ingenuidade, pois é próprio deles não crer em coisa alguma, mas apenas convencer sobre aquilo que lhes parece melhor ou que lhes agrada (Dixsaut, 2012). Tanto Platão quanto Aristóteles tinham clareza quanto à necessidade de usar diferentes tipos de recursos conforme o interlocutor com quem se trava o diálogo.

Como, então, podemos conciliar essa divergência a respeito dos objetivos da investigação platônica ao dialogar? Afinal, importa ou não que aquele que responde a

Sócrates expresse o que realmente pensa? E caso alguém expresse sua opinião autêntica, como isso pode ser válido também para outras pessoas? Ou seja, como pode tornar-se universal uma resposta que depende tanto da expressão da opinião própria de alguém?

Por um lado, devemos ter em mente a diferença dos interlocutores. Um sofista não concederá facilidades a quem o interpela, pois pretende sempre ganhar a disputa; mesmo assim, o diálogo continua e suas teses são examinadas. A conclusão que Platão nos apresenta, mesmo que o interlocutor não lhe conceda o devido crédito, tem a pretensão do consenso, fundamentada na necessidade do *logos*, que também guia o diálogo, caso se sigam suas devidas consequências, como vemos o Estrangeiro dizer no *Sofista*: “de acordo com nosso raciocínio de agora” (*Sofista*, 256 c), ou Sócrates dizer, na *República*, que “por onde a razão, como uma brisa, nos levar, é por aí que devemos ir” (*República*, III, 394 d).

Além disso, devemos levar em consideração como era concebida a noção de indivíduo no tempo de Platão, para entender como essas respostas dos interlocutores de Sócrates poderiam ser consideradas universalmente válidas, mesmo sendo a resposta própria de uma pessoa. O “eu”, para Platão, não consiste em uma instância enclausurada, isolada do mundo objetivo. Para o grego, segundo Vernant (2001), conhecer a si mesmo não consistia em uma viagem para dentro de si, apartando-se do mundo externo, mas uma investigação mediada pela observação da alma do outro, pois é somente olhando para o outro que olhamos para nós mesmos. No *Primeiro Alcibíades*, Sócrates explica o caminho para o conhecimento de si mesmo através de uma analogia, descrevendo o processo que ocorre ao olharmos nos olhos de outra pessoa, onde na pupila podemos ver nosso próprio reflexo. Semelhantemente, aconteceria para conhecer a si mesmo.

Precisamos considerar que, a essa altura do livro *Primeiro Alcibíades*, Sócrates já concluiu, em diálogo com o interlocutor que dá nome ao livro, que aquilo que alguém é mais propriamente é sua alma; portanto, conhecer a si mesmo é conhecer a própria alma, o que ocorre através de uma mediação, que é o diálogo com o outro. Dessa maneira, sobre como ocorre o processo de conhecimento da própria alma, assim ele nos diz:

Sócrates – Como já debes ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte, reflete-se no que denominamos pupila, como

num espelho a imagem da pessoa que olha. Alcibíades – É certo. Sócrates – Assim, quando um olho olha para outro e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquela que vê, ele vê-se a si mesmo? Alcibíades – É evidente. Sócrates – Porém não verá a si mesmo, se olhar para qualquer outra parte do homem, ou para onde quer que seja, menos para o que se lhe assemelha. Alcibíades – É certo. Sócrates – Logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão. Alcibíades – Perfeitamente. Sócrates – E com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer-se a si mesma, não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante? Alcibíades – Parece-me que sim, Sócrates. Sócrates – Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão? Alcibíades – Não há. Sócrates – É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo. Alcibíades – É certo. Sócrates – Sem dúvida, porque os verdadeiros espelhos são mais claros do que o espelho dos olhos, mais puros e mais brilhantes; do mesmo modo, a divindade da melhor parte de nossa alma é a mais pura e mais luminosa. Alcibíades – É o que parece, Sócrates. Sócrates – Olhando, portanto, para essa divindade, e usando-a à guisa do melhor espelho das coisas humanas para o conhecimento da virtude da alma, é a maneira mais acertada de nos vermos e reconhecermos a nós mesmos. Alcibíades – É certo. (*Primeiro Alcibíades*, 133 a – c).

Ou seja, conhecer a si mesmo é mediado pelo outro, pelo mundo externo.

Vernant nos explica então que:

[...] é sempre olhando, não dentro de si, mas para fora, para um ser diferente que lhe é aparentado, que nossa alma pode se conhecer, como o olho pode ver no exterior um objeto iluminado por causa da afinidade natural entre o olhar e a luz, da similitude completa entre o que vê e o que é visto. Assim, o que somos, nosso rosto e nossa alma, nós o vemos e conhecemos ao olhar o olho e a alma do outro. A identidade de cada um se revela no contato com o outro, pelo cruzamento dos olhares e pela troca de palavras (Vernant, 2001, p. 184).

Dessa forma, como fica evidenciado, investigar o *logos* de alguém não está dissociado da investigação da verdade para todos, pois essa investigação da própria alma não ocorre como um adentrar em um eu enclausurado, cuja experiência interna não é possível comunicar ao mundo externo. Platão não investiga e não concebe o conhecimento pessoal ao modo de Protágoras, para quem a verdade é conforme parece a cada um, uma tese que torna impossível a contradição, portanto, o confronto de teses e a possibilidade de submetê-las ao exame ao princípio de não-contradição.

Dessa forma, para Platão, investigar o que alguém sabe ou acha que sabe é indissociável da investigação do que é propriamente verdade.

Sobre essa noção de indivíduo na Grécia, Scolnicov (2006) esclarece ainda que podemos identificar duas características: além daquela que consiste na individualidade homérica, em que o indivíduo se define enquanto membro de um grupo, representante de uma classe, nunca isolado em seus próprios termos, outra atribuição da individualidade grega consiste no indivíduo que se percebe a si mesmo como diferente de sua classe, que já tem algum elemento idiossincrático, mas que ainda é externamente constituído, pois esse indivíduo ainda se define diferenciando-se de seu grupo de referência, uma autopercepção que não deriva de si mesma; sua individualidade ainda se constitui através da mediação do grupo, mesmo que seja para se diferenciar dele. Ou seja, nessas duas formas, seja se percebendo como membro, como um igual, seja se percebendo em suas diferenças, é em relação ao grupo que essa individualidade se referencia. Por isso, “a individualidade da lírica grega é uma individualidade generalizada, pois é a expressão de todo indivíduo que se define desta ou daquela maneira em relação a sua classe” (Scolnicov, 2006, p. 27).

Nesse contexto de compreensão é que a introspecção socrática se situa, como nos diz Scolnicov:

Pressupondo um tal conceito de individualidade, a introspecção socrática, como a de Heráclito, não leva à descoberta das profundezas subjetivas inexprimíveis da alma, mas ao *logos* comum. A mais profunda individualidade é a mais profunda comunhão. Mas Sócrates interpreta tal comunhão, como seria de esperar, de um modo puramente intelectualista (Scolnicov, 2006, p. 27).

No passo seguinte da busca pela definição em seu diálogo com *Mênon*, este dá a sua resposta e fornece uma enumeração de virtudes, variadas e dependentes de circunstâncias. Ele nos diz:

Mas não é difícil dizer, Sócrates. Em primeiro lugar, se queres que eu diga qual é a virtude do homem, é fácil dizer que esta é a virtude do homem: ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida. Se queres que diga qual é a virtude da mulher, não é difícil explicar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção do seu interior e sendo obediente ao marido. E diferente é a virtude da criança, tanto

a de uma menina quanto a de um menino, e a do ancião, seja a de um homem livre, seja a de um escravo. E há muitíssimas outras virtudes, de modo que não é uma dificuldade dizer, sobre a virtude, o que ela é. Pois a virtude é, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade; e da mesma forma, creio, Sócrates, também o vício (*Mênon*, 71 e – 72 a).

A resposta de *Mênon* traz diversas ideias do que seja próprio para cada pessoa fazer, conforme concebido pela sociedade de seu tempo, e podemos perceber que ele não traz um sentido prioritariamente moral do termo. Podemos ver que sua resposta apenas elenca, mas não define, razão pela qual Sócrates vai fazer objeções, pois não capta a unidade ou essência pretendida pela pergunta.

Sócrates explica a *Mênon* que sua resposta apenas enumera virtudes, sem, no entanto, definir aquilo que faz com que as diferentes virtudes possuam um nome em comum, ou seja, o que faz com que todas as diferentes formas de virtude sejam designadas como virtudes. Trata-se de identificar o que as unifica, apesar de suas diferenças (*Mênon*, 72 b - e).

Sócrates dá exemplos para que *Mênon* entenda como ele quer a resposta, fazendo analogia com a saúde, pois seria a mesma tanto em homens quanto em mulheres. *Mênon* concorda que isso ocorre com a saúde, porém insiste que com a virtude não lhe parece acontecer da mesma forma. Então, Sócrates recorrerá a outro caminho, usando uma parte da definição dada por *Mênon*, segundo a qual a virtude é o bom gerenciamento das coisas da cidade, fazendo um acréscimo ao incluir prudência e justiça como condições para se administrar bem qualquer coisa:

Sócrates: – Será então que é possível bem administrar, seja a cidade, seja a casa, seja qualquer outra coisa, não administrando de maneira prudente e justa? Mênon – Não, certamente. Sócrates – Então, não é verdade?, se realmente administram de maneira justa e prudente, é por meio de justiça e prudência que administrarão. Mênon – Necessariamente. Sócrates – Logo, das mesmas coisas ambos precisam, tanto a mulher quanto o homem, se realmente devem ser bons: da justiça e da prudência. Mênon – É evidente que precisam. (...) Sócrates – Logo, todos os seres humanos, é pela mesma maneira que se tornam bons; pois é vindo a ter as mesmas coisas que se tornam bons. Mênon – Parece. Sócrates – Não seriam bons pela mesma maneira, não é mesmo?, se não fosse a mesma virtude que pertencesse a eles. Mênon – Certamente não (*Mênon*, 73 a – b).

Esse acréscimo feito por Sócrates inclui duas virtudes, a justiça e a prudência, que são até mesmo parte do rol de virtudes comumente concebidas, bastante vasto. Resta fazer a pergunta: de que maneira Sócrates as concebe? Quais são as

diferenças entre sua forma de concebê-las e aquela que a tradição legou? Aqui não vamos adentrar nessa descrição, mas sabemos que Platão em diversas obras realiza o esforço de tratar das virtudes de maneira universalizante, buscando definir cada uma, no contexto de seu esforço para transpor a dissociação entre discurso e realidade, transposição essa realizada de modo crítico no plano reflexivo e conceitual (Marques, 2006).

Podemos verificar aqui que Sócrates realiza um acréscimo à definição apresentada por *Mênon*, já que esta tem um tom pragmático, enfatizando apenas a eficácia, enquanto Sócrates a associa a atributos morais como a prudência e a justiça.

Mênon tenta mais uma vez definir a virtude, desta vez afirmando que ela consiste na capacidade de comandar os homens (*Mênon*, 73 d). Novamente Sócrates lhe faz objeção, pois essa não poderia ser a virtude de um escravo ou de uma criança, já que ambos não têm como atribuição a ação de comandar. Além disso, Sócrates insiste que é preciso acrescentar “com justiça, e não injustamente”, à capacidade de comandar os homens (*Mênon*, 73 d).

Diante da persistente dificuldade de *Mênon* em compreender a exigência socrática de como deveria ser a definição de virtude, que deve ser uma definição capaz de unificar uma multiplicidade, Sócrates utiliza um modelo investigativo, buscando a definição de figura para seguir o mesmo caminho na investigação da virtude. De diversas maneiras, Sócrates explica como deve ser a definição de figura, estabelecendo que ela deve abranger tanto o redondo quanto o reto, aquilo que é comum a todas as diferentes figuras (*Mênon*, 74 e – 75 b).

Mênon pede que Sócrates responda a questão sobre a definição de figura, ao que Sócrates assente com a condição de que *Mênon* defina virtude. Sócrates define a figura como o que acompanha a cor, mas *Mênon* fica insatisfeito, objetando que, caso alguém estivesse com dificuldades para definir cor, assim como figura, a definição restaria insuficiente, pois se utiliza de um termo não esclarecido (*Mênon*, 75 b - c).

A resposta de Sócrates a essa objeção consiste em um relato bastante esclarecedor quanto à maneira de investigar, mostrando que ele adota uma postura distinta conforme o interlocutor.

[...] se aquele que me interroga fosse um desses sábios hábeis em erística e agonística, dir-lhe-ia: “está dito o que disse eu; se digo coisas que não são

corretas, é tua tarefa proceder ao exame do argumento e refutar-me”. Mas, se é o caso, como tu e eu neste momento, de que pessoas que são amigas e queiram conversar uma com a outra, é preciso de alguma forma responder de maneira mais suave e mais dialética. Mas talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe. Tentarei pois também eu falar assim contigo... (*Mênon*, 75 d – e).

Platão demonstra, portanto, que existem diferenças na maneira de estabelecer o diálogo. O objetivo é a verdade, mas a maneira de buscá-la também depende daquele com quem se dialoga: se é alguém que dialoga de boa vontade, sem competir, ou se é alguém que busca apenas vencer um confronto, como os praticantes da erística e da agonística.

Este ponto da argumentação também deixa implícita uma objeção à maneira de dialogar da erística, pois ela busca somente vencer uma disputa e não consiste em uma investigação que pretende compreender algo, mas sim impressionar uma plateia. Esta é uma crítica recorrente em outros momentos nos livros de Platão.

Ao dispensar a *Mênon* uma abordagem mais dialética, Sócrates aceita a objeção à sua definição e começa a definir de outra maneira, concluindo que a figura é o limite do sólido (*Mênon*, 76 e). Mas *Mênon* pede mais uma coisa a Sócrates: que ele defina a cor. Sócrates condescende e responde à maneira de Górgias, definindo a cor como “uma emanção de figuras de dimensão proporcionada à visão e assim perceptível” (*Mênon*, 76 d). *Mênon* compreende essa resposta, pois, segundo Sócrates, ela foi dada de uma maneira que lhe é habitual. Entretanto, Sócrates lhe diz que a outra definição, dada anteriormente, é melhor. Por quê? Teria ligação com o que Górgias defende?

A diferença pode ser identificada no fato de a primeira definição não recorrer aos sentidos nem à experiência, sendo feita à maneira dos matemáticos, enquanto a segunda se refere aos sentidos e à experiência. Podemos ainda acrescentar, conforme Dixsaut, que a diferença consiste no seguinte:

A definição de figura não apela a nenhuma teoria particular, enquanto aquela da cor faz apelo a uma teoria da visão, teoria discutível, já que outras explicações do mesmo fenômeno são possíveis. Aquela da figura só se apoia em significações correntes ou precisamente definidas, sem fazer intervir noções como “emanações”, “condutas” ou “comensurabilidade”, noções que são próprias de uma teoria e só são inteligíveis por ela. Se *Mênon* julga essa definição mais satisfatória é porque ela é mais conforme ao que ele está habituado a ouvir. O hábito (*sunétheia*) não é um bom critério de compreensão (Dixsaut, 2021, p. 40).

Que o hábito não é um bom critério de compreensão é o que o *elenkhos* socrático pretende trazer à tona, ao colocar à prova o que o respondente crê saber, algo que foi submetido ao *elenkhos* em várias obras platônicas.

Mênnon tenta mais uma vez definir virtude, desta vez referindo-se ao que diz um poeta, afirmando que virtude é regozijar-se com coisas belas e poder alcançá-las (*Mênnon*, 77 b).

É fundamental sabermos como Platão enxerga os poetas, pois o significado de poeta em nossos dias pode nos levar a equívocos, já que prepondera hoje seu aspecto estético. Porém, precisamos entender que os poetas gregos veiculavam ideias, eram educadores, com papel social de suma importância ao longo da história grega. Ao criticá-los, Platão os vê também como oradores e retóricos, como podemos ver no livro *Górgias*:

Sócrates – E se tirarmos de qualquer poesia a melodia, o ritmo e o metro, não sobrarão apenas os discursos? Cálicles – Necessariamente. E esses discursos não são ditos para uma multidão de pessoas? Cálicles – De acordo. Sócrates – Então, a arte poética é uma espécie de oratória popular? Cálicles – É o que parece. Sócrates – Logo, como oratória não passa de retórica. Ou não achas que sejam retóricos os poetas nos teatros? Cálicles – São, realmente. (*Górgias*, 502 c - d).

Mais uma vez, a definição de *Mênnon* é criticada, pois Sócrates o leva a compreender que conseguir o que quer que seja não pode ser virtude sem que se faça de forma virtuosa, ou seja, conseguir coisas boas de maneira injusta não pode ser considerado virtude (*Mênnon*, 78 c – e).

Mênnon concorda e Sócrates faz mais uma ressalva: definir a virtude como uma ação realizada de forma justa é tomar uma parte da virtude pela virtude como um todo, restando ainda incompreendida a pergunta inicial sobre o que é a virtude (*Mênnon*, 79 b – c). Essa definição padece do mesmo defeito daquela proposta a respeito da figura, quando foi utilizado o termo *cor*, que ainda não havia sido definido, para responder à pergunta.

Nesse momento, o diálogo chega a um ponto em que *Mênnon* se declara incapaz de tentar mais uma definição, pois está em estado de aporia (*Mênnon*, 80 a). Podemos considerar esse momento como o ápice de um primeiro movimento investigativo do diálogo, onde, além de sua beleza, esse trecho nos revela um estado de predisposição filosófica criado pela investigação socrática. Temos uma marcante expressão, por parte de *Mênnon*, de perplexidade, pois já não sabe mais como responder, já tentou

diversas vezes, mas todas se mostraram insuficientes. Sua certeza de que saberia definir a virtude ruiu, e portanto ele está pronto para iniciar uma busca.

É bastante significativo que, apesar de se encontrar em estado de aporia, sem saber por que caminho tomar para tentar mais uma vez definir a virtude, *Mênon* diz que incontáveis vezes realizou discursos para multidões sobre a virtude (*Mênon*, 80 b). *Mênon* já utilizou diversos recursos: recorreu a definições de poetas, ao que se dizia popularmente, e enumerou virtudes, inspirado na forma como Górgias se pronunciava sobre o assunto. No entanto, nenhuma dessas abordagens conseguiu definir a virtude da maneira que Sócrates exige, uma definição que unifique os diversos tipos particulares de virtude e que alcance sua essência.

A situação de *Mênon*, perplexo por não conseguir dizer o que é a virtude, mesmo já tendo feito discursos bem recebidos pela multidão, diz muito sobre a situação da *pólis* e a crítica que Platão frequentemente dirige à suscetibilidade dos ouvintes, bem como às posturas de adulação por parte dos que falam ao grande público. Um orador como ele foi capaz de obter a aprovação da plateia ao falar sobre virtude, mesmo sem saber defini-la, mesmo sem ter o conhecimento do que é a virtude.

O que dizer, então, da plateia? Sobre isso, podemos entender os riscos a que Sócrates estava sujeito, pois no momento da escrita dessa obra, sua condenação à morte já havia sido realizada. *Mênon* diz tacitamente que Sócrates fez bem em não sair de Atenas, pois como estrangeiro ele seria levado aos tribunais, e por conduzir alguém à aporia, tal como fez com *Mênon*, ele seria tomado como feiticeiro (*Mênon*, 80 a – b). Górgias também vê a força das palavras de maneira semelhante a feitiços e encantamentos. *Mênon* parece estar lembrando do que ele andava a dizer, pois em obra sua que nos legou, podemos ver tal comparação:

Se foi o discurso que persuadiu e iludiu a alma, nem diante disso é difícil fazer a defesa e extinguir por completo a acusação desta maneira: o discurso é grande soberano, que com o menor e mais invisível corpo, executa as ações mais divinas, pois ele tem o poder de cessar o medo, retirar a tristeza, inspirar a alegria e aumentar a piedade (...). Pois os encantamentos inspirados pelos deuses, por meio das palavras, introduzem o prazer e afastam a dor, pois nascendo junto com a opinião da alma, o poder do encantamento fascina, persuade e altera essa alma pelo enfeitiçamento. E duas técnicas de enfeitiçamento e magia são encontradas, as quais são erros da alma e ilusões da opinião. (Górgias, 1999, frag. 8 – 10, p. 17).

Ou seja, os processos investigativos refutatórios, que evidenciam as contradições e limites das aceções tradicionais sustentadas pelos cidadãos, quando deixam claro a falta ou os limites das razões apresentadas, são obscuros aos que não possuem algum preparo, que não conseguem uma visão de conjunto do processo investigativo, restando a estupefação, semelhante a um estado de enfeitiçamento.

Para Sócrates, agora *Mênon* está pronto para a busca, a ser empreendida tendo como ponto de partida o reconhecimento da própria ignorância por parte de seu interlocutor. Mas a influência sofística torna a se apresentar, e mais um obstáculo é interposto: *Mênon* pergunta a Sócrates como será possível procurar algo que não se conhece, e, caso encontre, como saberia se encontrou o que não conhecia? (*Mênon*, 80 d – e).

Esta objeção apresentada por *Mênon* pode ser articulada com a forma como os sofistas lidam com o *logos*, a que já nos referimos anteriormente, e temos a oportunidade de aprofundar mais uma vez em relação ao que investigamos aqui. Conforme apontam Almeida (1999) e Detienne (2013), a cisão entre o dizer e o ser abre uma bifurcação na maneira de lidar com o *logos*. Por um lado, a sofística fará dele apenas um instrumento de convencimento, incapaz de conhecer efetivamente; a filosofia, por outro lado, se esforçará para fazer dele um meio de conhecimento. A aporia evocada por *Mênon* encaminha-se nesse sentido de tentar mostrar a impossibilidade de haver busca por conhecimento, pois seria impossível, de antemão, buscar o que não se conhece.

Tais premissas sofísticas estão relacionadas com o seu “sensualismo”, um conceito utilizado para designar sua forma de conceber o conhecimento, compreendido como circunscrito ao âmbito das sensações. Já vimos que Górgias sustentava ser impossível conhecer e comunicar alguma coisa. A consequência de suas objeções ao conhecimento de qualquer coisa é que sua definição de virtude é descritiva, consistindo em descrever as diversas manifestações da virtude, algo referido por Aristóteles em sua obra *Política*, onde ele nos diz que Górgias relaciona separadamente as qualidades de pessoas diferentes (*Política*, A 1260 b).

Da mesma maneira, Protágoras entendia essa *areté* como uma multiplicidade. Platão nos apresenta Protágoras sustentando que é “fácil encontrar muitos indivíduos injustos em alto grau, ou por demais ímpios, ou intemperantes em excesso, ou supinamente ignorantes, porém dotados de grande coragem” (*Protágoras*, 349 d – e).

Ou seja, possuir uma virtude não implica a posse das outras, de maneira que a virtude não seria uma, mas muitas e distintas, uma definição contraposta à que Sócrates pretende em seu diálogo com *Mênon*.

Dessa forma, sofistas como Górgias e Protágoras, mesmo que em sua atividade professoral buscassem formar na habilidade oratória (*retorikè areté*), ao tratarem dos valores tradicionais, suas considerações ficavam restritas ao uso comum, pois sua arte consistia em dirigir-se aos sentimentos, não à definição ou ao conhecimento. Sua arte, portanto, atuava na condução de almas, sem, no entanto, um conhecimento dos objetos nos quais se educa, nomeadamente, sem conhecimento do que fosse virtude.

Platão, mais de uma vez, fará a distinção entre conhecimento e sensação, e buscou estabelecer um objeto de natureza puramente intelectual, que seria acessado através da alma. Em *Teeteto*, vemos uma descrição de como seria o processo de conhecer, tal como concebido pelo sofista Protágoras (*Teeteto*, 156 a), ao que Platão se oporá, na *República*, por exemplo, sustentando que o conhecimento possui um caráter de transcendência em relação às sensações, pois é realizado através da alma (*República*, VI, 510 b). Além disso, a virtude é algo a ser atingido por um caminho de elevação, identificado com a busca da sabedoria, como vemos, por exemplo, em suas palavras no *Teeteto*:

Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir quanto antes daqui para o alto. Ora, fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível semelhante a Deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria (...). Mas a verdade, vou declarar-te qual seja: de modo nenhum Deus é injusto, senão justo em grau máximo, não podendo ninguém ficar semelhante a Ele se não for tornando-se o mais justo possível. É assim que se avalia com acerto a superioridade de uma pessoa, ou sua covardia e falta de virilidade. O conhecimento de semelhante fato configura a sabedoria e a verdadeira virtude, e sua ignorância, maldade e tolice manifestas (*Teeteto*, 176 a – c).

No próximo passo do diálogo, Sócrates apresenta, contra a objeção cética de *Mênon*, sua solução a respeito da possibilidade de haver conhecimento como rememoração. Ele expõe que o conhecimento, em vez de uma busca de algo que não se conhece, consiste em uma rememoração, pois sendo o homem uma alma imortal, tendo nascido muitas vezes, contemplou tanto as coisas do Hades quanto as deste mundo, de forma que não há o que ela não saiba (*Mênon*, 81 b - c).

Uma vantagem dessa maneira de conceber o processo de conhecimento como rememoração, conforme Sócrates diz, consiste em fazer dos dialogantes diligentes e inquisidores, diferentemente do argumento erístico sustentado por *Mênon*, que teria como resultado o abandono de uma perspectiva de busca do conhecimento, pois esta seria dada como malograda de antemão.

Significativo, nesse novo ponto crucial do diálogo, é a consideração de Sócrates de que também a virtude está entre as coisas que a alma pode rememorar (*Mênon*, 81 c). Isso é uma afirmação que podemos considerar em conformidade com a tese de que a virtude é um tipo de saber, o que é um dos encaminhamentos afirmados por essa obra.

A aporia cumpre um papel fundamental nesse processo de rememoração, pois, para que a alma se lembre, é preciso que sua certeza de saber seja abalada, para que empreenda a busca. Eis um pressuposto fundamental da filosofia socrático-platônica, expressa também, por exemplo, na *Apologia de Sócrates* (*Apologia*, 23 a – b) e na Alegoria da Caverna (*República*, VII, 514 a – 517 b), que é o reconhecimento da própria ignorância como condição primeira para o empreendimento filosófico. Essa é uma característica que muitas vezes é esquecida como um atributo inafastável do filósofo, bem como marca a filosofia platônica tanto em sua iniciativa pedagógica quanto em sua maneira de refletir. Como nos diz Dixsaut sobre Platão:

O que ele sempre conservou de Sócrates, é que todo saber verdadeiro tem por princípio a consciência de não saber, pois apenas essa consciência pode ser a origem do desejo de aprender. Isso é suficiente para suprimir o caráter doxástico do que se diz, pois, para aquele que sabe que não sabe, a verdade torna-se ao mesmo tempo objeto de desejo e de busca, ela não é a posse de alguns enunciados (...). O filósofo, tal como Platão o concebe, não é sábio, tampouco detém a verdade, ele busca aquilo que na verdade, é próprio do que é verdadeiramente. Aprender, examinar, buscar, interrogar, responder – não há e jamais houve, para Platão outras modalidades de saber (Dixsaut, 2012, p. 84).

Dessa maneira, a autora aponta para uma característica nem sempre enfatizada por muitos comentadores na filosofia platônica: sua persistente busca e reexame, em uma abertura constante, em vez de uma sustentação de um corpo doutrinário de forma dogmática. Tal forma de filosofia é a que vemos no *Mênon**, nas sucessivas formas de investigar, que não dão uma resposta definitiva ou conclusiva, mas deixam o seu interlocutor numa situação mais elevada de compreensão, na medida em que obteve um direcionamento para superar a forma de conceber virtude

e seu ensino, apontando para uma maneira mais universalizante através da busca de uma definição unificadora.

Então Sócrates, após mostrar a *Mênon*, através do diálogo com o escravo, como este respondeu muitas questões sem nunca ter aprendido sobre elas, o que seria evidência de uma rememoração, explica que o escravo respondeu somente com as opiniões próprias, o que evidenciaria também que é possível ter muitas opiniões verdadeiras, as quais, através de perguntas, feitas diversas vezes, podem se tornar ciência (*Mênon*, 86 a).

Devemos ter claro que esse caminho de constituir o objeto da investigação, delimitá-lo ao defini-lo, constitui a condição para que exista uma ciência, para que a dialética não seja como a retórica, que, por não ter objeto, não é, conseqüentemente, uma ciência, como podemos ver Sócrates mostrar no *Górgias*. Nessa obra, Sócrates faz um esforço, em diálogo com Górgias, para que este diga qual o objeto da retórica, mas sem sucesso, pois ele não consegue lhe dar essa resposta, restringindo-se a enfatizar do que a retórica é capaz, admitindo que o que ela faz é persuadir sem conhecimento daquilo de que persuade, apenas despertando a crença (*Górgias*, 448 c – 455 a).

O contraponto com a postura de Górgias no *Mênon* é evidente, pois o esforço de definir a virtude, a experiência aporética exemplificada, bem como o uso das hipóteses como outro método de alcançar o conhecimento do que se buscava, explicita essa oposição entre a postura do filósofo e aquela da sofística. Ou seja, não basta convencer somente parecendo saber, ao modo de Górgias e da sofística, cuja pretensão de aparentar sabedoria não tem demonstração mais clara do que a sua iniciativa de responder a toda e qualquer pergunta, como vemos no *Górgias* (*Górgias*, 448 a).

Diante dessa postura, é muito evidente que o filósofo constitui seu oposto, quando vemos Sócrates, na obra *Apologia de Sócrates*, dizer que só sabe que nada sabe, como também não se vangloria de ter sido considerado sábio pelo oráculo em razão desse reconhecimento da própria ignorância, pois ele afirma que o oráculo não se referia a ele, mas à sua postura, como sendo aquela mais sábia (*Apologia*, 23 a).

Podemos compreender, com o estado de aporia a que *Mênon* foi levado, que não basta a concepção de ensino como instrução, pois, como fica evidente no diálogo, o interlocutor de Sócrates lembrava das respostas de acordo com o que havia

aprendido de *Górgias*, mas ao precisar dar razões sobre isso, não ultrapassou o sentido corriqueiro dos valores, não conseguindo fornecer uma resposta definidora, que unificasse uma multiplicidade. A aporia cumpre então esse papel de preparar aquele com quem se dialoga a admitir outras realidades além da que ele conhece. Sobre isso, Scolnicov sustenta que:

O que Sócrates busca não é uma simples admissão de ignorância. Ele quer levar o interlocutor muito mais longe. Ele quer destruir todo o seu sistema conceitual para revolucioná-lo desde os fundamentos. Assim como o servente tem de ser tratado por choque para que esteja preparado a admitir grandezas irracionais, também Mênon tem de ter todas as suas vias de escape bloqueadas para que talvez – mas nesse caso sem sucesso – conceba um sentido totalmente novo de virtude e de conhecimento (Scolnicov, 2006, p. 48 – 49).

O autor diz que, mesmo conseguindo levar *Mênon* ao estado de aporia, o diálogo não teve sucesso porque esse personagem retorna à questão inicial de como a virtude advém aos homens, sem que a definição de virtude tenha sido alcançada. Sócrates, fiel ao que afirmara antes, ou seja, que precisava ser dialético, consente em seguir essa direção (*Mênon*, 86 e). Essa reiterada concessão socrática a *Mênon* nos revela a atenção dada ao interlocutor e também nos mostra que não há a compreensão de educação enquanto instrução, mas como um despertar, naquele com quem se dialoga, da necessidade de busca. Por essa razão, Sócrates segue a curiosidade de *Mênon*, mas sempre com o fito de redirecioná-la ao caminho mais seguro, que seria o do conhecimento. Como nos explica Jaeger:

[...] o novo conceito de saber que com o auxílio dos exemplos matemáticos adquirimos na parte central do Menon abre-nos as perspectivas para um tipo de conhecimento que não é suscetível de ser ensinado do exterior, mas nasce na própria alma de quem o inquire com base numa orientação correta do seu pensamento... (Jaeger, 1994, p. 715).

Sócrates prossegue a investigação (*Mênon*, 86 e), após esse pedido de *Mênon* para retomar a questão sobre como a virtude advém aos homens, agora através de hipóteses, tornando a encaminhar a discussão para um caminho também aporético, como se revela na conclusão do livro.

Podemos acrescentar ainda que é perceptível, entre as inovações dessa noção de virtude para a qual Sócrates encaminha *Mênon*, cuja definição envolve psicologicamente aquele que busca, tal como a aporia fez com *Mênon*, que ela não

consiste num mero comportamento que corresponda com um rol de virtudes, na forma compreendida usualmente, mas ela antes refere-se à alma, centro em torno do qual se pode unificar a sua definição, tendo assim a virtude a sua finalidade reorientada, pois não é mais o sucesso nos negócios, tal como almejava *Mênon*, similarmente à juventude de seu tempo.

Quando, por fim, o livro *Mênon* conclui de forma aporética, pois as hipóteses levantadas que tornariam a virtude ensinável foram contestadas, Sócrates remete novamente para a necessidade de saber o que seja a virtude como uma condição prévia para que se possa investigar sobre a sua ensinabilidade (*Mênon*, 100 b – c). Sócrates não abre mão dessa exigência.

Antes, porém, da conclusão do livro, Sócrates nos dá uma indicação de possibilidade desse ensino, que seria existir um político capaz de também tornar as outras pessoas políticas (*Mênon*, 99 e – 100 a). Ora, sobre isso não podemos deixar de notar o que vemos dito claramente por Sócrates no *Górgias*, onde ele afirma o seguinte:

Creio ser um dos poucos atenienses, para não dizer o único, que se dedica à verdadeira arte política, e que ninguém mais, senão eu, presentemente a pratica. Visto nunca entabular conversação com qualquer pessoa com o intuito de adquirir-lhe as boas graças e só ter em mira o que é útil, não o mais agradável... (*Górgias*, 521 d – e).

Tal afirmação de Sócrates também estabelece qual deve ser o sentido da ação política e da verdadeira filosofia, qual seja, mirar a utilidade nas conversações, utilidade que consiste em educar de acordo com o conhecimento da virtude, de tal maneira que o filósofo é posto como o médico e o retórico como o cozinheiro que agrada ao paladar de crianças (*Górgias*, 522e). Pois, naquele diálogo, a atividade do sofista foi classificada como bajulação, por só visar o prazer dos ouvintes, o que podemos ver, por exemplo, quando Sócrates afirma que a retórica:

Com os interesses superiores do homem não se preocupa no mínimo, mas vale-se do prazer como isca para a ignorância, enganando-a a ponto de parecer-lhe de muito maior valia (...). Chamo a isso bajulação, Polo – é a ti que me dirijo neste momento –, e da pior espécie, pois só visa ao prazer, sem preocupar-se com o bem. Nego que seja arte; não passa de uma rotina (*Górgias*, 521 b).

Podemos acrescentar, conforme Ferrari, que o *Mênon* aponta Sócrates como esse homem excepcional pois:

A virtude que ele possui constitui a verdadeira virtude, aquela virtude que se obtém por meio do conhecimento e que é ensinável. O seu ensinamento pode advir somente no interior do contexto da autêntica comunicação filosófica, isto é, no interior da prática dialética. Essa consiste, segundo a célebre descrição do Fedro, na capacidade de escolher uma alma adaptada (*psyche prosekousa*), isto é, autenticamente dotada de uma “natureza filosófica” e na capacidade de comunicar a ela *logoi* que têm condições de reproduzir-se e de gerar o verdadeiro conhecimento, isto é, a autêntica virtude (Ferrari, 2014, p. 82).

Certamente, o *Mênon* também nos mostra dificuldades para o ensino dessa virtude, pois vemos o personagem que dá nome ao diálogo persistir em querer saber se a virtude é ensinável, limitando-se a uma questão prática para se ter sucesso nos negócios públicos, antes de querer saber o que seja virtude, tal como a condição socrática estabelece em seu esforço de definição. Ânito sequer entende a iniciativa socrática, confundindo o exame crítico da questão sobre a ensinabilidade da virtude com uma ofensa aos pais virtuosos que não conseguiram ensinar suas virtudes aos próprios filhos (*Mênon*, 94 e – 95 a). Qual é a solução para isso, posto que Platão constrói um caminho de despertar de uma virtude filosófica, ou seja, conceitual, obtida através da ciência dialética? E também, como tratar de um tema que levou Sócrates a ser condenado à morte? O caminho político aparece mais uma vez, e a *República* nos indica esses caminhos da dialética platônica.

Sabemos que, se no *Górgias* Platão apresenta Sócrates como o verdadeiro político, que é também um educador, pelo que vimos dito acima, quando Sócrates diz a *Mênon* a condição segundo a qual o verdadeiro político seria aquele capaz de tornar outros políticos também, na *República* serão apresentadas tanto as características do filósofo, do seu tipo de conhecimento e como é a sua formação, diferenciando-o do pretenso filósofo, em uma investigação que tem como ponto de partida a definição do que seja a justiça. Portanto, o projeto educacional platônico envolve uma compreensão de virtude e de filosofia, capaz de moldar a *pólis*, de tal modo que esta não seja um risco para aquele que quer educá-la nos valores filosóficos. É o que passaremos a investigar em nosso estudo de como a dialética platônica concebe a virtude.

4 A DIALÉTICA CONTRA A JUSTIÇA AMBÍGUA NA REPÚBLICA

No primeiro capítulo, vimos como um novo contexto intelectual e político na Grécia dos séculos V e IV a.C. trazia à tona um problema quanto à possibilidade de conhecer ou dizer o ser, uma via considerada impossível pela sofística, que sustentou, como alternativa, uma postura segundo a qual só restava ao *logos* atuar para o convencimento através da retórica. Como explica Rogue:

O nervo da crítica platônica dos discursos sofistas é caracterizá-los como discurso de aparência, isto é, como discurso renunciando de partida a reaplicação do *logos* sobre o ser ao qual a filosofia se dedica. Assim, o sofista é acusado de fabricar imagens de discurso (εἰδωλα λεγόμενα). Ele fala e produz belos discursos, lisonjeiros, que agradam ao ouvido. Mas esses discursos não dizem nada, pois não atingem o ser (Rogue, 2008, p. 27).

Nessa mesma senda de problematizar um conhecimento de natureza ontológica, outros sofistas sustentaram que não seria possível dizer ou pensar o *não-ser*, de maneira que só se poderia dizer e pensar sobre o *ser*, restando impossível o erro, o que resultava também em uma postura relativista, já que equiparava conhecimento à sensação, validando toda opinião como verdadeira, na medida em que cada pessoa seria a medida de sua própria verdade.

Pelas mais variadas vias, portanto, a sofística adotou uma postura eminentemente prática, no sentido de que sustentava que só era possível o convencimento, em uma perspectiva em que o *logos* foi restrito a uma dimensão psicológica, pois não se tratava de buscar uma verdade intersubjetivamente válida pelo seu aspecto lógico, mas somente de fazer parecer que as coisas são tais como aparecem para cada um, uma via cujo principal recurso consistia, para o convencimento dos ouvintes, em despertar-lhes certas reações emocionais.

Diversos problemas e dificuldades para alcançar a formulação conceitual das virtudes advêm dessa posição sofística e Platão se esforça, como vimos ao abordar a obra *Mênon*, em traçar um caminho distinto, defendendo a possibilidade do conhecimento ao mesmo tempo em que se esforça para definir virtude, nesse intuito confrontando as teses e paradoxos dos sofistas.

Na obra *República*, ao investigar o que seja justiça, Platão faz inovações na sua maneira de tratar o problema da definição, que é aprofundada após uma provocação feita por Glauco e Adimanto, no início do livro II, onde desenvolvem o

problema que já vinha sendo debatido no livro I, porém demandando de Sócrates uma resposta que fosse mais satisfatória.

Mas antes de passar a investigar essa provocação e a maneira de lhe dar resposta, importa percorrermos o caminho da investigação empreendida desde o confronto com as definições de justiça de Céfalos, Polemarco e Trasímaco, apresentadas, examinadas em suas consequências, e contestadas no livro I, como preparação para a formulação platônica de uma resposta nos livros seguintes, preservando a unidade da obra na abordagem do seu objeto, apesar de nossa delimitação ser mais restrita aos livros I, II e IV.

Parece-nos que todas as definições apresentadas e investigadas no livro I da *República* consistem em simulacros de justiça, pois somente aparentam ser justas, já que a investigação socrática revela que elas consistem em seu contrário, ou seja, são injustas. As definições de Céfalos e Polemarco, sem que eles se apercebam, são mostradas por Sócrates como injustas; já Trasímaco apresenta uma definição que conscientemente inverte o sentido desses valores, assumindo explicitamente que o mais vantajoso é a injustiça e que a justiça consistiria, segundo ele, na vantagem do mais forte, adotando um simulacro de virtude como a forma mais feliz de viver.

As definições de Céfalos e Polemarco, por mais que não possuam uma fundamentação de caráter relativista, mostram significativas fragilidades, tanto por se referirem somente ao comportamento exterior, pois suas definições restringem-se ao cumprimento de certas normas de conduta; quanto por conterem uma recomendação claramente injusta, como é a afirmação de Polemarco de que seria justo fazer mal aos inimigos, ou mesmo a de Céfalos, que, conforme as circunstâncias, pode ser injusta já que não seria adequado devolver um bem alheio a seu dono em situações que fossem prejudiciais a quem está recebendo de volta, tal como assevera Sócrates:

Falaste admiravelmente, Céfalos. Porém, com relação a essa mesma justiça, bastará defini-la como o fizeste e dizer que consiste apenas em falar a verdade e restituir o que recebemos de outrem, ou é fato que em qualquer caso podemos proceder com justiça ou injustamente conforme as circunstâncias? O que digo é o seguinte: na hipótese de alguém receber para guardar a arma de um amigo que se encontre são do juízo, e este, depois, com manifesta perturbação de espírito, exigir que lhe restitua, todo mundo concordará que não se deve devolvê-la e que não andaria direito quem lhe fizesse a vontade ou tudo contasse a um indivíduo em semelhantes condições (*República*, I, 331 c).

Já a tese de Trasímaco pode ter esse aspecto relativista mais explícito, pois era comum ao movimento sofista posicionar-se sustentando de alguma maneira a oposição entre *physis* e *nomos*, de modo que *nomos*, que são as leis estabelecidas pelos homens, portanto consideradas meras convenções, estariam em oposição à *physis*, às leis naturais, tornando a justiça conforme *nomos* uma mera obrigação imposta pela força por aqueles que detêm o poder, relativa, portanto, às mudanças conforme quem estivesse no poder.

Diante desse cenário, com os problemas trazidos pela sofística e pelas outras concepções de virtude de seu tempo, cabe perguntar: de que forma Platão pretende contornar o relativismo ético presente na sustentação de Trasímaco e em seu contexto?

Com Glauco e Adimanto, o problema a respeito de qual vida é a mais vantajosa, se aquela do justo ou a do injusto, se aprofunda, na medida em que Glauco se empenha em desenvolver, mostrando a sua plausibilidade, a tese de quem, como Trasímaco, defende que o mais vantajoso é ser injusto, enquanto Adimanto desenvolve a tese contrária, que é a daqueles que defendem a justiça, mas que o fazem somente em razão das vantagens que podem obter por aparentarem ser justos, todavia não consideram vantajosa a justiça em si mesma (*República*, II, 363 a).

A partir desse quadro, nos perguntamos: que elementos da resposta platônica ao problema em torno da justiça, presente na definição de Trasímaco e desenvolvida no livro II por Glauco e Adimanto, podem ser entendidos como constituindo uma resposta para o relativismo e limites presentes nessas definições de justiça? Dessa maneira, nosso objetivo neste capítulo consiste em identificar como Platão pretende contornar a ambiguidade e os limites das definições de justiça apresentadas pelos interlocutores de Sócrates na obra *República*, e que limites são esses, sejam limites da definição que muitas pessoas sustentam com base nos poetas, como o farão Céfalo e Polemarco, sejam limites da posição relativista da sofística acerca da justiça, representada por Trasímaco e desenvolvida por Glauco e Adimanto no livro II dessa obra. O que Platão considera suficiente enquanto contraponto a essas concepções? Que tipo de investigação e resposta são demandadas?

Certamente todo o restante da obra consiste em uma resposta aos problemas apresentados e aprofundados nos livros I e II, e as respostas são várias, mas

tentaremos delimitar aspectos dessa resposta contidos até o livro IV, na medida em que ela sirva para contornar o relativismo.

A crítica platônica dessas definições parece explicitar uma oculta inversão de valores estabelecida na *pólis*, pois revela como todas redundam no contrário do que sustentam. Ou seja, dizendo ou pretendendo ser justas, são, na verdade, injustas, ou ainda, conforme problematizam Glauco e Adimanto, elogiam a justiça não em si mesma, mas somente enquanto proporciona boa reputação, restando de forma implícita a admissão de que a injustiça é mais vantajosa que a justiça. Portanto, revelam um grave defeito de ambiguidade que se mostra uma das razões, segundo Platão, da desordem na *pólis*. Se essas definições podem se tornar seu contrário, ou seja, injustas, como as de Céfalo e Polemarco, ou são conscientemente injustas, como a que defende Trasímaco, provocam uma cisão no tecido social, já que cometer injustiça contra alguém é criar ódio, lutas e dissensões entre os homens (*República*, I, 351 d).

Quanto a essas concepções de justiça e seus limites associados a busca de vantagem, é importante ter clara a sua relação, naquele contexto grego, com o que foi nomeado por Vegetti de antropologias da *pleonexia*¹, expressão que esse autor utiliza para referir-se a concepções segundo as quais a natureza humana é marcada pelo desejo de opressão recíproca, impulso ilimitado a ter mais, em termos de poder, glória e riqueza, em lugar de uma partilha equilibrada e equânime destes bens (Vegetti, 2003, p. 10 - 11).

Ainda segundo esse autor, Platão apresenta diferentes variações dessa antropologia da *pleonexia* em personagens como *Cálicles*, na obra *Górgias*, e Trasímaco e Glauco, na *República* (Vegetti, 2003, p. 10).

A tese de Trasímaco, que considera que a justiça não passa de vantagem do mais forte, ao que parece, tem seu fundamento na antropologia da *pleonexia*, por querer somente o benefício próprio e ter na satisfação desmedida dos desejos, personificada no governante tirano, o horizonte da vida mais feliz (*República*, I, 344 a). Seria esse pressuposto mascarado por trás da lei (Vegetti, 2003, p. 15) constituído pelo vício de querer mais que o devido, o que representa um sério problema para a

¹ Conforme dicionário Grego-Português (2022), esse termo tem o seguinte significado: 1: Ganho, vantagem. 2: Superioridade sobre outrem; preponderância. 3: Abundância de recursos; excesso, supérfluo. 4: Avidéz; espírito de cobiça; apetites insaciáveis. 5: Espírito de dominação; ambição excessiva de poder; prepotência (πλεονέκτης).

convivência, pois esta precisa de harmonia e colaboração, tal como Platão argumenta mais de uma vez, por exemplo, no livro I, ao demonstrar a necessidade de justiça para a ação conjunta (*República*, I, 352 b – c), e quando, no livro II, ao fundar a cidade em logos, explica que ela é constituída tendo como base a colaboração dos diferentes indivíduos em suas distintas artes (*República*, II, 369 c). Além disso, como veremos com mais detalhes, essa colaboração entre os indivíduos reflete uma cidade com cidadãos de alma justa, concebida por Platão, tal como a cidade justa, enquanto uma harmonia entre suas partes constitutivas, possível na medida em que cada uma delas desempenha sua função específica, sob a direção da parte logística, como uma condição imprescindível, tornada universal e necessária na filosofia platônica, para que alguém tenha a boa vida, a felicidade (*eudaimonia*).

O contexto histórico ateniense é marcado por esses traços tanto nos conflitos entre os grupos políticos rivais, que opunham oligarcas e democratas, quanto entre as *pólis*, sendo o imperialismo ateniense uma expressão evidente dessa cidade como *pólis tyrannos* (Vegetti, 2003, p. 11).

Ademais, conforme Vernant, a *pleonexia* já era um problema combatido pelos gregos em tempos anteriores a Platão, como podemos observar em poetas e legisladores do período arcaico, que promoveram esforços de censura contra a desmedida. Vernant explica que não apenas nas seitas iniciáticas, mas também na vida social, via-se o estabelecimento de valores que censuravam o espírito de excesso, de querer mais do que é devido:

O fausto, a voluptuosidade e o prazer são rejeitados; o luxo é banido do vestuário, da habitação e das refeições; a riqueza é denunciada, e com que violência! Mas a condenação visa as suas consequências sociais, os males que ela gera no grupo, as divisões e os ódios que suscita na cidade, o estado de *stasis* que provoca, como que por uma espécie de lei natural (...). Ora ao contrário de todos os outros “poderes”, a riqueza não comporta nenhum limite: não há nada nela que possa marcar o seu limite, restringi-la, consumá-la. A essência da riqueza é a desmesura; é a própria imagem da *hybris* no mundo. Este é um tema que se repete de forma obsessiva no pensamento moral do século VI (...). Quem tem quer ter ainda mais. A riqueza acaba por não ter outro objetivo senão ela própria; feita para satisfazer as necessidades da vida, simples meio de subsistência, passa a constituir o seu próprio fim, coloca-se como necessidade universal, insaciável, ilimitada, que nunca poderá ser satisfeita. Na base da riqueza descobre-se assim uma natureza viciada, um desejo desvirtuado e perverso, uma *pleonexia*: desejo de possuir mais do que os outros, mais do que a parte que lhe cabe, de possuir a totalidade... (Vernant, 1987, p. 94 - 95).

Além disso, Tucídides refere-se à Guerra do Peloponeso como um "mestre violento" do pensamento político e da natureza humana (III, 82.3), e quando se refere aos conflitos entre os cidadãos, vemos que sua descrição guarda semelhanças com as ideias que Platão problematiza nos dois primeiros livros da *República*.

A causa de todos esses males era a ânsia de chegar ao poder por cupidez e ambição [...]. Assim proliferaram na Hélade todas as formas de perversidade em consequência de revoluções, e a simplicidade, que é a característica mais condizente de uma natureza nobre, provocava sorrisos de escárnio e desapareceu, enquanto florescia por toda a parte a hipocrisia combinada com a desconfiança. Já não havia palavras fidedignas, nem juramentos capazes de inspirar respeito bastante para reconciliar os homens; os mais fortes, considerando precárias as garantias, preocupavam-se mais com evitar que lhes fizessem mal do que com esforçar-se por demonstrar aos demais que podiam confiar neles. Geralmente os medíocres triunfavam, pois, o sentimento de suas limitações intelectuais e o temor da inteligência do adversário, aliados ao receio de serem vencidos em debates com opositores mais hábeis no falar, os levavam direta e ousadamente à ação. Seus adversários, em sua presunção de que poderiam prever os acontecimentos e de poderem confiar mais na sua inteligência que na crueza dos fatos, na maioria das vezes eram apanhados de surpresa e exterminados (Tucídides, III, 83 – 84).

Esse contexto nos mostra o quão urgente era o problema das virtudes em geral e da justiça em particular, pois a guerra e outras transformações sociais fragilizaram os valores que sustentavam a vida em comum. É nesse cenário de crise que Platão identifica, nas definições usuais de seu tempo, que a justiça está associada ao seu oposto, como se fosse necessário separá-las adequadamente, conforme pretende a investigação ontológica presente na obra *Sofista*. Após ressignificar o *não-ser*, não mais considerado no sentido que Parmênides lhe deu, enquanto nada, mas sim como diferente, torna o erro equivalente a uma associação não apropriada ou uma combinação errônea, trocando o mesmo pelo outro, como o Estrangeiro diz:

Estrangeiro – Assim, o conjunto formado de verbos e de nomes, que enuncia (...) o outro como sendo o mesmo, e o que não é como sendo, eis, exatamente, ao que me parece, a espécie de conjunto que constitui, real e verdadeiramente, um discurso falso (*Sofista*, 263 d).

Dessa forma, as definições investigadas no livro I da *República* cometem um erro devido a alguma forma de parcialidade que a dialética se propõe a contornar, reaproveitando-as após reformulação e aprofundamento. A preocupação com a *pólis* e a educação de cada estamento é a perspectiva através da qual Platão retoma essas definições, englobando-as ressignificadas em seu próprio projeto de cidade. Conforme

Leite (2009, p. 99) observa, as teses desses três interlocutores do livro I sobre a justiça, nomeadamente Céfalo, Polemarco e Trasímaco, reaparecem de maneira diferente e ressignificadas para constituírem um modelo para os estamentos da *pólis* projetada nos livros seguintes.

Nesse sentido, sobre essa forma da reflexão platônica se manifestar na *República*, Scolnicov caracteriza a dialética platônica como uma investigação que não simplesmente descarta aquilo que critica, mas ressignifica, aprofunda, para que supere suas limitações. Ele nos diz que:

A filosofia, como Platão a concebe, não estabelece a verdade, mas encontra razões para o que já é admitido, mesmo que provisoriamente, como verdadeiro. A dialética platônica não é construtiva. O processo dialético, como descrito no Fédon e na *República* VI-VII, refuta proposições que não podem ser mantidas e liga proposições que não foram refutadas aos princípios que as suportam. Nesse processo, porém, as posições básicas têm de ser providas de antemão. Opiniões corretas têm de preceder a investigação dialética (Scolnicov, 2006, p. 64).

Dessa forma, é necessário compreender o que esses personagens estão sustentando e como Sócrates responde a cada um, entendendo que a resposta consiste em dois movimentos: primeiro, em evidenciar os limites; e segundo, em retomar essas ideias em um sentido mais amplo, após o aprofundamento do problema de definir a justiça, como apresentado pelos irmãos de Platão, Glauco e Adimanto, para servirem de modelo para um dos estamentos da *pólis*.

Podemos ainda considerar outra razão para esse tratamento dado às definições de justiça de seus interlocutores, que não se resume a um mero descarte. A ideia de justiça, na medida em que resulta da posse da virtude específica por cada parte da cidade, estará também em conformidade com a maneira de cada estamento encarar a vida. Platão explica que cada tipo de homem tem sua própria vida como modelo de existência mais adequada, como quando Sócrates diz a Glauco: "Sabes muito bem (...) que se te resolveres a interrogar particularmente cada um desses tipos de homens sobre qual seja a vida mais agradável, todos eles farão elogio da sua" (*República*, IX, 581 d).

Fermani (2015, p. 49) explica que a lição platônica nesse trecho consiste em compreender que "as pessoas extraem o que significa ser feliz do próprio modo de viver, do próprio horizonte existencial", razão pela qual as formas adequadas de viver são recomendadas também conforme as perspectivas de cada estamento,

aproveitando o que seus representantes apresentam em suas teses sobre justiça, mas após serem submetidas à investigação e aprofundadas por meio de sua reformulação dialética, tendo como horizonte o bem de todos em uma *pólis* harmônica e moderada.

O fato de que a ideia de refutação para Platão, construída em disputa e como alternativa à sofística, não consiste em mera contradição, mas abrange ou recolhe as teses contestadas para extrair o que podem contribuir, remete-nos à valorização da opinião daqueles com quem se dialoga, conforme fundamentado na ideia de reminiscência no *Mênon* e, embora não explicitamente referida na *República*, é a partir do pensamento de seus interlocutores que a discussão se desenvolve, submetendo-os a exames, investigando o que está em suas almas. Em suma, tal procedimento está em conformidade com a ideia de que, para Platão, a verdade reside na alma e é através do diálogo que se pode avançar para uma compreensão mais ampla, mediada pela diferença que constitui o pensamento do outro, como nos explica Marques:

A verdade está na alma, mas só é acessível nos discursos, ou seja, através do exame radical e permanente dos argumentos e conclusões, e daquilo que está em questão nos argumentos, a saber, tanto o que é quanto o que não é [...] (Marques, 2006, p. 291).

Ao longo de suas obras, Platão demonstra que os diversos interlocutores demandam uma forma diferente de diálogo, e que alguns recursos argumentativos não funcionam com certas pessoas. Já vimos, por exemplo, como no *Mênon* o personagem Ânito não compreendeu o que Sócrates pretendia ao criticar criticamente os modelos educacionais vigentes, interpretando as objeções e críticas de Sócrates como uma ofensa às pessoas cujas falhas em suas práticas educacionais foram evidenciadas. *Mênon*, apesar da insistência de Sócrates para que ele compreendesse a necessidade de reformular a questão sobre a ensinabilidade da virtude e priorizar sua definição antes de investigar se e como ela é ensinável, permaneceu preso à mesma pergunta inicial de natureza mais pragmática. Em suma, Platão está consciente da necessidade de abordar as diferenças de seus interlocutores, não apenas com uma retórica capaz de um convencimento momentâneo através da manipulação das emoções, mas com uma argumentação na qual o interlocutor está diretamente envolvido, suas ideias sendo consideradas na investigação como ponto de partida para uma educação capaz de moldar a pessoa conforme modelos justos e verdadeiros, em oposição aos simulacros de virtude, que representam apenas

modelos falsos, pois estes abrangem apenas a aparência das ações, deixando de lado o essencial no ser humano, que é a sua alma, núcleo fundamental para a proposta platônica de uma cidade bem ordenada, já que as diversas constituições nascem da alma dos cidadãos (*República*, VIII, 544 d).

4.1 CÉFALO

A obra *República* apresenta um cenário complexo que fornece muitos elementos dramáticos que, segundo os estudiosos do pensamento de Platão, servem para explorar e enriquecer o sentido das falas dos personagens. O diálogo nessa obra, diferente das obras que os estudiosos consideram anteriores, é narrado pelo próprio Sócrates, relatando o que ocorreu no dia anterior². Sócrates e Glauco haviam se dirigido ao porto do Pireu para um festival religioso. Após as orações e cerimônias, quando já se dirigiam de volta à cidade, foram vistos de longe e alcançados por Polemarco, Adimanto e Nicerato. No prosseguimento da obra, os amigos que acabaram de se encontrar dirigem-se à casa de Polemarco, onde estavam mais pessoas: seu pai, Céfalo, Líside e Eutidemo, que eram irmãos de Polemarco, o sofista Trasímaco, Carmantides e Clitofonte.

Céfalo é o primeiro personagem a dialogar com Sócrates sobre a justiça. Ele estava realizando sacrifícios e ainda estava com a coroa do ritual religioso. Todos sentaram-se nas cadeiras dispostas em forma de círculo no pátio. Em seu diálogo com Sócrates, ele faz diversas ponderações sobre a vida, estimulado por perguntas do filósofo, que aprecia o que foi dito e estimula Céfalo a falar mais, fazendo-lhe perguntas.

Céfalo é um rico meteco que se mudou para Atenas durante o tempo de Péricles e reside no Pireu. Já está bem idoso e possui uma visão de vida diferente da dos mais jovens, considerando-se livre da tirania das paixões. Sua conversa com Sócrates ocorre de modo tranquilo e amistoso, pois, como Céfalo diz a Sócrates, "está em casa de amigos que muito te apreciam" (*República*, I, 328 d).

² Conforme Benoit (2015, p. 39) a *República*, apesar de ser narrada ininterruptamente por Sócrates, não é narrada ao leitor, mas sim para quatro personagens que somente são revelados no diálogo *Timeu*, caso se concorde que esta obra consiste em uma continuação daquela, como parece a muitos autores. Esse traço é citado por Benoit para mostrar que a obra *República* também é um drama.

Querendo receber a visita de Sócrates mais vezes, Céfalos explica que com a idade os prazeres do corpo o abandonam e sente mais necessidade de conversar. Sócrates responde que também gosta de conversar com pessoas de idade avançada, pois podem contar como é o caminho da vida e se a velhice é a fase mais difícil. Sobre isso, Céfalos põe-se a explicar o que pensa e, entre suas considerações, frisa que não é a velhice a verdadeira causa do sofrimento de muitas pessoas, mas sim o seu temperamento. Para aqueles que viveram com ordem e simplicidade, a velhice é suportável, enquanto para quem vive de outro modo, até a juventude é difícil de suportar (*República*, I, 329 a – d).

Céfalos ainda se refere a este momento de sua vida como uma libertação dos desejos, mencionando uma resposta de Sófocles sobre se ainda conseguia ter relações com mulheres, onde ele havia se libertado dos desejos que nesta idade tinham um senhor violento e desumano (*República*, I, 329 c). O que Céfalos disse agradou muito a Sócrates, que lhe estimulou a falar mais, apresentando-lhe uma controvérsia. Sócrates diz a Céfalos que a maioria dos homens não concordaria com o que ele havia dito, achando que a razão pela qual ele suporta melhor a velhice é por causa de sua riqueza e não de seu temperamento (*República*, I, 329 e – 330 a).

Provocado por Sócrates, Céfalos cita desta vez outro poeta, chamado Temístocles, para sustentar que "nem pode o homem moderado suportar com facilidade a velhice quando é pobre, nem deixar o intemperante de rico desagradar-se dela" (*República*, I, 330 a).

Sócrates faz então mais uma pergunta, querendo saber se Céfalos herdou sua riqueza ou a adquiriu por esforço próprio, pois apesar de ser rico, ele não parecia apegado ao dinheiro. Após receber a explicação de que ele herdou menos do que construiu, Sócrates faz uma pergunta que leva Céfalos a explicar sobre o que é mais importante na vida, indagando qual foi a maior vantagem que a riqueza lhe proporcionou. O que sustenta Céfalos a respeito da justiça encontra-se no seguinte trecho de sua resposta:

[...] a riqueza é de grande vantagem, porém não para todos; apenas para as pessoas equilibradas. Ela é que enseja a possibilidade de deixar a vida sem receio de haver mentido, embora involuntariamente, e de não ter ficado devendo sacrifício a nenhum dos deuses nem dinheiro a ninguém... (*República*, I, 331 b – c).

Desse trecho, Sócrates extrai a seguinte definição de Céfalos sobre o que é ser justo: falar a verdade e restituir o que recebemos de outrem (*República*, I, 331 c). Existem autores, conforme explica Annas (1981, p. 22), que atribuem a Sócrates um subterfúgio por ter extraído de Céfalos uma definição de justiça de uma fala em que este não pretendia produzir definição alguma. Assim, ela nos diz que:

Às vezes objeta-se que Céfalos não pretendia definir a justiça ou dizer o que ela é; Sócrates escolheu as suas observações descabidas e elevou-as injustamente a uma definição. Sem dúvida que Céfalos não pretendia “definir” a justiça, mas é claro que, na sua concepção, a justiça não pode ser mais do que o desempenho de uma lista de deveres, e Sócrates está a forçá-lo a reconhecer isto, e ver que isto não pode estar certo. (Annas, 1981, p. 22, tradução nossa).³

Porém, devemos considerar que consiste nisso uma das tarefas do exame socrático: extrair as definições, explícitas ou implícitas, das falas e ações humanas e submetê-las à crítica, para tentar levar o interlocutor a perceber os seus limites. Portanto, essa circunstância deve ser vista antes como uma explicitação e um aprofundamento de ideias que regem a vida de uma pessoa que não está atenta nem à definição que rege sua vida, nem às implicações dessa definição.

Sócrates então faz um questionamento no sentido de problematizar essa definição, mostrando que existem circunstâncias em que ela não parece adequada, como na ocasião de se devolver a arma de um amigo que não estivesse em perfeito juízo, razão pela qual a definição encontrada na fala de Céfalos não poderia ser mantida.

A objeção socrática demanda ainda outra exigência, indicando um limite do que Céfalos defendeu. Sua resposta não atende à necessidade de reciprocidade de benefício para que a ação seja justa, conforme Paula Neto (2019, p. 127) e também Bloom (1991, p. 317). Ou seja, não basta devolver quando isso causaria prejuízo; é preciso saber se é adequado devolver na circunstância específica. A ação, portanto, não pode ser mecânica, um mero cumprimento de obrigação, mesmo que bem-

³ “It is sometimes objected that Cephalus did not intend to define justice or say what it is; Socrates has picked on his stray remarks and unfairly elevated them into a definition. No doubt Cephalus did not intend to ‘define’ justice, but it is clear that on his conception, justice can be no more than the performance of a list of duties, and Socrates is forcing him to recognize this, and to see that this cannot be right”.

intencionada, mas deve ser capaz de avaliar se a ação beneficiará ou prejudicará o paciente da ação.

No momento em que Sócrates apresenta essa objeção, trazendo uma contradição que mostra um patente limite do que Céfalos defendeu, Polemarco entra na discussão, dizendo que, a dar razão a Simônides, a definição deve sim ser aceita. Nesse momento, Céfalos assente com Polemarco, mas se retira da discussão, com a justificativa de que vai continuar os rituais (*República*, I, 332 d).

A contestação socrática evidencia um limite da definição proposta, através de uma exigência que já esteve presente em obras anteriores, qual seja, a demanda pela validade universal da definição, que lhe garantisse validade em todos os casos particulares. Polemarco, filho de Céfalos, assume a discussão, argumentando a partir de então em favor do que seu pai vinha dizendo (*República*, I, 331 d – e).

Céfalos apresentou no diálogo diversas considerações sobre a boa forma de viver que agradaram a Sócrates, que não reclamou ou contestou. Entre essas considerações estavam a valorização das conversas, o elogio aos desejos moderados, o desapego ao dinheiro mesmo sendo rico, o cumprimento das obrigações religiosas e a preocupação em ser justo. Pelo que Céfalos diz, certamente ele era alguém bem-intencionado, mas as lacunas em sua concepção de justiça, que também aparecem nas afirmações de Polemarco e nos elogios da justiça problematizados por Adimanto no início do livro II, residem na valorização da justiça restrita à aparência e ao comportamento externo de alguém.

Apesar de a compreensão de Céfalos, segundo a qual é importante um bom temperamento para uma vida boa, se referir à interioridade de quem se é, isso ainda não será suficiente para as exigências que Sócrates apresentará ao longo do diálogo, como a universalidade e uma interioridade mais bem elaborada, a ser proposta com a ideia de alma tripartite e sua dependência da virtude correspondente a cada parte da alma para que alguém seja justo e, conseqüentemente, feliz.

Ainda quanto ao modelo de comportamento fornecido por Céfalos, sua moderação é algo muito importante, tendo em vista a tendência dos homens para a incontinência e o desregramento, elementos da *pleonexia*, que pode ser vista como uma propensão à tirania presente na alma dos homens. Conforme Leite (2009, p. 35): “Desejos exacerbados e tirania estão próximos, de modo que Céfalos ter prazer nas conversas e tranquilidade nos desejos é um valor de suma importância”.

Além disso, podemos notar que a utilidade que Céfalos vê na riqueza, ainda que faça parte de uma limitada definição de justiça, pois vista como algo comprável na medida em que serve para pagar o que se deve aos deuses e aos homens, e fundada no medo do pós-morte, constitui, ainda assim, algo diferente do seu usufruto em busca dos prazeres. Isso é o mais usual naqueles que primam pela riqueza acima de tudo e está vinculado à *pleonexia*.

Portanto, conforme também lembra Leite (2009, p. 38), Céfalos pode ser visto a partir de uma perspectiva dos valores arcaicos. Apesar do desgaste do corpo, a idade concede certas capacidades importantes, valorizadas por Platão ao pensar na educação do filósofo para o desempenho da atividade de governante, que não estaria plenamente formado enquanto fosse jovem, mas somente com a idade de 50 anos:

Atingidos os cinquenta anos, os que sobreviverem e, por vários modos, se tiverem distinguido com galhardia nas ocupações práticas e nos diferentes ramos do saber, serão finalmente conduzidos à meta, obrigados a abrir os olhos da alma e dirigi-los para o ser que dá luz a todas as coisas; depois de contemplarem o bem em si, tomá-lo-ão como modelo para dirigir a contento a cidade, os particulares e eles próprios o resto da vida, cada um por seu turno, de forma que dediquem à Filosofia a maior parte do tempo... (*República*, VII, 504 a – b).

4.2 POLEMARCO

Polemárcos entra no debate para defender a definição sustentada por seu pai, mas a altera para corresponder às demandas de Sócrates. Citando Simônides, ele sustenta que a justiça consiste em fazer o bem aos amigos (*República*, I, 332 a) e o mal aos inimigos (*República*, I, 332 b).

Sócrates examina a formulação de Polemárcos através da analogia com as artes (*República*, I, 332 c). A admissão de que a justiça seja uma arte, ou seja, uma atividade que depende de um saber, não gera polêmica entre os participantes do diálogo. Todos assumem essa associação sem problema algum; nem Sócrates nem Polemárcos pedem ou fornecem justificativa. Sócrates, então, passa a dialogar com Polemárcos, querendo saber o que é próprio da justiça realizar, ao que este responde que é fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos (*República*, I, 332 d).

Seguindo esse caminho, Sócrates pergunta a Polemárcos quem seria mais capaz de fazer bem aos amigos doentes e mal aos inimigos em relação à doença e à saúde. Polemárcos afirma que seria o médico. Da mesma forma, o piloto seria o mais

capaz de fazer bem aos amigos e mal aos inimigos navegando em alto mar. Quanto à justiça, Polemarco responde que ela seria mais útil na guerra, para desfechar ataques ou fazer alianças. Sócrates replica, querendo saber como a justiça seria útil em tempos de paz, ao que Polemarco responde que seria para a realização de contratos. Nota-se uma dificuldade de delimitação do objeto da justiça por parte de Polemarco, que oscila conforme Sócrates o submete à problematização. Além disso, ele não vê problema algum na asserção de que a justiça, assim como as técnicas, como a medicina, deveria fazer mal a alguém. Como nos diz Paula Neto (2019, p. 129), “Polemarco está tão imbuído de sua noção de que a justiça deve causar prejuízo aos inimigos, que não vê nenhuma estranheza em Sócrates dizer que as artes em geral podem prejudicar as pessoas intencionalmente”.

A conclusão do argumento, tal como construído até esse ponto, através dessa analogia em que aquele mais capaz tecnicamente, portanto, possuidor de um saber para realizar uma atividade, é também o mais capaz de fazer o seu contrário. Por exemplo, quem for o mais hábil em atacar será o mais hábil em se defender, e o mais apto a guardar seria também o mais apto a roubar. Seguindo esse caminho, se o justo for, como Polemarco assentiu, o mais adequado para guardar o dinheiro de alguém, ele seria também o mais apto a roubá-lo (*República*, I, 334 b). Sócrates conclui o raciocínio elencando também poetas que assentiram com a defesa dessa tese:

Decerto aprendeste isso com Homero. Era muito afeiçoado a Autólico, avô materno de Odisseu, e a seu respeito declara ser ele conhecido entre os homens pelos perjúrios e roubos. Assim, de acordo com tua opinião, de Homero e de Simônides, a justiça é uma espécie de arte de furtar. Naturalmente: para beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos. Não foi isto o que disseste? (*República*, I, 334 b).

Sócrates mostra, portanto, que, caso se admita que as artes capacitam para essa dupla atribuição — ou seja, que aquele que sabe fazer o bem em determinada atividade é o melhor em fazer também o seu contrário, o mal —, então, se a justiça for guardar o dinheiro de alguém, quando se tratar de um inimigo, deverá fazer-lhe o mal, que, nesse caso, seria ficar com o seu dinheiro, roubando-o, transformando a justiça em uma espécie de arte de furtar. Polemarco fica atordoado com a conclusão do argumento, parecendo não entender como se chegou a essa consequência, pois responde que não foi isso que ele disse, embora já não soubesse o que afirmou antes (*República*, I, 334 b).

Percebe-se como Sócrates associa o que Polemarco defende com uma tradição de poetas, mencionando os nomes de Homero e Simônides. Em toda a obra, Platão elabora uma crítica aos poetas, de forma mais direta e explícita nos livros seguintes, mas já podemos perceber como eles são foco da atenção de Platão como fonte educacional, razão pela qual suas ideias são repetidas vezes submetidas ao exame.

Polemarco diz que não entendeu como foi possível chegar àquela conclusão, que mostrou como a sua definição de justiça pode ter como consequência o seu contrário, o cometimento de uma injustiça. Por isso, não entendendo o problema que Sócrates lhe apresentou, ele afirma que ainda mantém a defesa de que a justiça é favorecer os amigos e prejudicar os inimigos.

Sócrates começa então outra argumentação e mostra a Polemarco que é possível enganar-se a respeito de quem seja efetivamente bom, pois as pessoas podem apenas parecer boas sem realmente o serem. Afinal, as pessoas podem se enganar, de modo que, ao agirem conforme o preceito de beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos, poderiam fazer o contrário: prejudicar os bons, que apenas parecem maus e inimigos, e, por outro lado, beneficiar os inimigos, que parecem bons e amigos (*República*, I, 334 e). Polemarco concorda e juntos reformulam a definição, que então fica do seguinte modo: “é justo fazer bem ao amigo, por ser ele bom, e prejudicar o inimigo, por ser ele mau” (*República*, I, 335 a – b).

Para averiguar essa definição de Polemarco, Sócrates dessa vez foca na asserção de que caberia ao justo prejudicar alguém (*República*, I, 335 b). Mais uma vez, através de uma analogia, ele pergunta a Polemarco se, quando se causa dano aos cavalos, eles se tornam melhores ou piores em relação à sua própria virtude. Polemarco assente que eles se tornam piores. Sócrates pergunta se o mesmo ocorre aos homens: se, quando são prejudicados, se tornam piores ou melhores em sua virtude especificamente humana. Polemarco responde que se tornam piores. Dessa forma, conclui Sócrates, quando se causa dano a alguém, por considerar essa ação danosa como justa, a ação justa torna alguém injusto, algo que não se pode admitir, com o que Polemarco concorda (*República*, I, 335 d). Sócrates então formula a conclusão do percurso da argumentação da seguinte maneira:

Por conseguinte, quando alguém declara que é justo dar a cada um o que lhe é devido, entendendo por isso que o indivíduo justo deve causar dano aos inimigos e fazer bem aos amigos, não falou como sábio; faltou com a verdade.

Como vimos, em nenhuma circunstância será justo causar dano a qualquer pessoa (*República*, I, 335 e).

Podemos ver até esse momento, conforme Purshouse (2010, p. 35), que o diálogo com Polemarco mostra que a justiça não deve ser pensada somente como uma habilidade, ainda que esta seja necessária, mas é também indissociável de determinados fins, pois a ação justa não poderia causar mal a ninguém. Essa determinação da finalidade parece ser um dos principais elementos que Sócrates busca estabelecer ao longo do diálogo, e que reaparece em diversos momentos, como condição para a determinação de valores verdadeiros. No livro VI podemos ver como é fundamental o conhecimento da ideia do bem como principal elemento determinante para que os demais saberes sejam ou não vantajosos quando Sócrates afirma:

Já me ouviste, em várias ocasiões, dizer que a ideia do bem constitui o mais elevado conhecimento, e que na medida em que dela participam são úteis e vantajosas a justiça e as demais virtudes. Neste momento debes saber que vou dizer-te isso mesmo, com o acréscimo de que não a conhecemos bem e que sem isso de nada nos servirá o conhecimento de todo o resto, por mais perfeito que seja, como inútil nos seria possuir tudo, porém, com exclusão do bem. Ou acreditas que tenha algum valor a posse do que quer que seja, se não adquirirmos o bem? Ou conhecer tudo sem o bem, sem conhecermos nada belo nem bom? Adimanto – Não, por Zeus ... (*República*, VI, 505 a – b).

4.3 AMBIGUIDADE NAS DEFINIÇÕES DE CÉFALO E POLEMARCO

Céfalo e Polemarco sustentam definições de justiça que se revelam injustas pelas objeções argumentadas por Sócrates, de modo que ambos, inconscientemente ou não intencionalmente, sustentam posições cuja ambiguidade leva ao contrário do que pretendem. Uma das razões para isso parece ser sua ênfase somente no aspecto exterior, ou seja, ao tentarem definir a justiça apenas se referindo a certas ações ou ao cumprimento de certas regras. Isso ocorre em grande parte pelo fato de as concepções por eles apresentadas serem retiradas da experiência dos homens, e como nos diz Dixsaut (2017, p. 295), “a experiência é aquela que coloca a maioria dos problemas. Ela é, em Platão, ambivalente”. Ambivalência que é trazida à tona por Sócrates, em seu esforço de evidenciar as limitações daquelas definições.

Tanto para essas duas definições, a de Céfalo e a de Polemarco, como para contestar Trasímaco e superar esses problemas, a introdução da noção de alma

cumprirá um papel decisivo, na medida em que consiste no centro em que reside a virtude, como veremos mais detalhadamente à frente.

No diálogo com Trasímaco, Sócrates precisará realizar um maior aprofundamento em sua investigação ao abordar seu objeto, pois o sofista assume intencionalmente uma inversão de valores, elogiando a vida injusta como a mais vantajosa e feliz. Como obter a concessão de Trasímaco? Será possível obter seu consentimento?

4.4 TRASÍMACO

O confronto de Sócrates com Trasímaco submete à investigação ideias que circulavam entre jovens aristocratas próximos de Platão, pois, conforme Vegetti (2014), “as teses de Trasímaco são eco das teses do grupo de Crítias”, que era tio de Platão e figura entre os discípulos de Sócrates, tendo sido um dos Trinta Tiranos que assumiram a oligarquia quando Atenas perdeu a Guerra do Peloponeso em 404 a.C. Crítias teria sido o mais influente dos Trinta, e um dos mais cruéis, sendo responsável, inclusive, pela execução de um dos Trinta Tiranos, chamado Terâmenes (Mossé, 2004, p. 80), bem como foi a tirania de Crítias que condenou Polemarco a morrer bebendo cicuta (Vegetti, 2014, p. 141), exilou seu irmão Lísias e confiscou os bens da família, quando a tirania mandou prender alguns dos metecos mais ricos (Mossé, 2004, p. 80). Acontecimentos trágicos que afetaram a família do tranquilo Céfalo.

É notória a diferença de Trasímaco em relação aos outros interlocutores de Sócrates, visível também por uma série de elementos dramáticos referindo-se à postura desse personagem no debate. Sócrates faz uma breve apresentação do seu comportamento durante a conversação que vinha se desenvolvendo, bem como em vários trechos se refere ao modo como ele falava. Se Céfalo é representado no diálogo como simpático e moderado, representante de uma moral tradicional e de boas intenções, e Polemarco estabelece um diálogo numa postura amistosa que permite que a conversa flua de modo amigável em tom de colaboração, Trasímaco é apresentado com epítetos que o mostram como alguém de emoções exaltadas, até mesmo violento, comportando-se de modo rude e agressivo, como se fosse, de alguma maneira, a figura das ideias que defenderá, pois sua definição do que é justo está atrelada à força de quem governa.

Essa preocupação com a descrição do comportamento de Trasímaco pode ser vista como um sinal da atenção de Platão ao modo de ser daquele com quem se dialoga, algo a ser levado em consideração, pois determina a escolha do modo de dialogar e pode trazer até limites à investigação. É possível ainda perceber uma consequência política dessa conexão entre o filosofar e o modo de ser, pois, se para Platão o objetivo do governante é sanar a doença da *pólis*, ele deve ter uma alma virtuosa para que dê a devida direção ao governo, direção não submetida à satisfação de interesses egoístas, mas determinada a buscar o bem de toda a cidade, formando almas ordenadas de modo harmônico.

Trasímaco inicia sua participação de modo exaltado⁴ ao se pronunciar, criticando a postura de Sócrates por não dar ele mesmo uma resposta sobre o tema investigado, mas apenas refutar as pessoas. Trasímaco apresenta sua tese, sustentando que a justiça “não é nem mais nem menos que a vantagem do mais forte” (*República*, I, 338 c). Sócrates começa a investigá-la e apresenta suas primeiras objeções, às quais Trasímaco faz uma ressalva mostrando como deve ser entendido o que ele está sustentando e explica que em todas as cidades quem detém o poder é o governo, que estabelece as leis conforme o que lhe seja de vantagem própria, criando a obrigação de obedecê-las, de modo que será justo cumpri-las.

Podemos sintetizar a explicação de Trasímaco até esse momento do diálogo da seguinte forma, conforme a ordem em que ele apresenta o que defende: 1. As cidades são governadas ora por tiranos, ora pelo povo, ora pelos aristocratas; 2. Em cada cidade quem tem o poder é o governo; 3. Cada governo promulga leis com vistas à vantagem própria; 4. Os governantes declaram ser de justiça fazerem os governados o que é vantajoso para os outros e punem os que as violam como transgressores da lei e praticantes de ato injusto; 5. Por isso, o princípio da justiça é o vantajoso para o governo constituído; 6. O governo detém o poder; 7. Dessa forma,

⁴ Sócrates compara a postura de Trasímaco com a de um animal de rapina. Pereira (2001) explica, em nota de rodapé a essa passagem (*República*, I, 336 e), que o temor que Sócrates manifestou de que poderia ter ficado sem voz caso tivesse sido visto antes por Trasímaco, refere-se a uma crença dos antigos de que ficariam mudos caso ao se encontrarem com um lobo fossem vistos primeiro pela fera. A comparação do sofista com o lobo aparece também em outros lugares, como no Fédon (82 a), onde esse animal está associado à tirania. Essas relações nos mostram como a crítica da tirania perpassa por diversos meios a crítica platônica aos sofistas, que os associa a esse regime. E como a tese de Trasímaco, desenvolvida por Glauco e Adimanto no início do livro II, é o principal problema a partir do qual a *República* pretende responder, podemos ver que a tirania, tanto como regime político, como forma de alma, é um fundamental problema a que se dedica a obra.

pode-se concluir que o justo é sempre e em toda parte a vantagem do mais forte (*República*, I, 338 d – 339 b).

Existe um explícito consenso entre Sócrates e Trasímaco sobre o fato de que o justo é vantajoso (*República*, I, 339 b). Porém, em que consiste e de quem seja essa vantagem são diferenças a serem definidas no prosseguimento da investigação, pois Sócrates pretende subverter a maneira convencional de concebê-las, como pode ser observado ao longo do diálogo com Trasímaco.

A tese de Trasímaco transmite uma ideia de relatividade do que seja justo, algo que importantes comentadores constataam, referindo-se ao completo relativismo implícito na sua teoria do direito do mais forte (Jaeger, 1994, p. 761). Porém, os debates dos estudiosos em torno do que defende o sofista sugerem que devemos ter cautela na compreensão desse relativismo, pois existem elementos na sua sustentação indicando que a sua tese não equivale a dizer que a vontade do governante consiste em mero arbítrio. Em suma, podemos delimitar algum conteúdo desse relativismo.

Uma forte indicação de que existem limites a esse relativismo consiste, segundo Trabattoni (2011, p. 92), na não aceitação por parte de Trasímaco do auxílio que Clitofonte quis lhe dar no diálogo, quando este assevera que o governante poderia se contentar com o que julga útil, mesmo se errar (*República*, I, 340 b). Trasímaco não consente com essa afirmação de Clitofonte, pois considera que o governante, enquanto verdadeiro governante, assim como o verdadeiro profissional, não comete erro enquanto movido pelo seu saber próprio. Portanto, ao legislar, só legislará em vantagem própria (*República*, I, 340 e – 341 a). O diálogo é o seguinte:

Clitofonte – Mas (...) por interesse do mais forte ele [Trasímaco] entendia o que o mais forte realmente considera como tal. Isso é o que os inferiores terão de executar, e foi o que ele definiu como justiça. Polemarco – Não foi isso que ele disse (...). Sócrates – Tanto faz, Polemarco (...); se é isso o que Trasímaco diz agora, aceitemos o que ele nos quer dar. Então declara-nos, Trasímaco, se o que entender por justiça é o seguinte: o que o mais forte julga ser do seu próprio interesse, quer lhe seja de vantagem, quer não seja. Diremos ser essa a tua maneira de pensar? Trasímaco – De forma alguma. Achas mesmo que dou o nome de forte a quem erra, no momento mesmo em que erra? [...] no sentido rigoroso da expressão (...) nenhum profissional pode errar. Só quando o conhecimento o abandona é que comete algum erro quem se engana, com o que deixa, exatamente, de ser profissional (...). É nesse sentido que deves aceitar a minha resposta de há pouco: o governante, na acepção exata do termo, enquanto governante, jamais erra, e, não errando, só legisla em vantagem própria, sendo isso o que seus súditos terão de

executar. Essa a razão de haver eu afirmado no começo que o justo consiste em fazer o útil ao mais forte (*República*, I, 340 b – 341 a).

Podemos ver que existe, portanto, uma espécie de conteúdo delimitador do que o governante faz com o seu poder, pois não é segundo um arbítrio, não é segundo qualquer determinação que ele estabelecerá a lei aos subordinados, mas conforme a vantagem própria. Ao chamar atenção para essa delimitação da tese de Trasímaco, Trabattoni objeta à tese que autores como Vegetti sustentam, segundo a qual o sofista advoga uma teoria do poder onde este é anterior à lei, sendo assim, por definição, externo à norma da justiça (Vegetti, 2003, p. 16).

Esse aspecto da tese de Trasímaco, enfatizado por Trabattoni, qual seja, a delimitação de que os governantes estabelecem a lei em benefício próprio por serem os mais fortes, parece também chocar-se com o que pretende Bloom, para quem, na definição de Trasímaco, a justiça não possui uma essência a ser definida, sendo apenas o que certas leis estabelecidas pelo respectivo estado determinam. Dessa forma, as leis seriam fruto de mero arbítrio dos que governam, que estabelecem essas leis conforme interesses egoístas próprios. Em suas próprias palavras, esse autor assevera que:

Não existe diferença fundamental entre a tirania e os outros regimes pois todos possuem o mesmo objetivo egoísta. Justiça, portanto, não é um fenômeno fundamental; o legislador não pode basear-se nela, pois a justiça é um resultado da lei (Bloom, 1991, p. 328).⁵

Tal leitura parece convergir com o que defende Trabattoni, quando este sustenta que não existe diferença entre os regimes quanto aos objetivos, apenas quanto à distribuição do poder (se muitos, poucos ou um só governam); bem como parecem convergir sobre o fato de que a justiça não é algo a ser determinado em si mesma, com uma essência, pois, na definição de Trasímaco, ela estaria restrita ao já determinado como vantagem do mais forte. Mas quanto à justiça ser um resultado da lei, como Bloom assevera, parece haver uma divergência, pois Trabattoni aponta que, quando Sócrates perguntou se mesmo errando ao estabelecer essas leis elas seriam

⁵ There is no fundamental difference between tyranny and other regimes because they all have the same selfish end. Justice, therefore, is not a fundamental phenomenon; the lawgiver cannot base himself upon it, for justice is a result of law.

a justiça pretendida pelo governante, Trasímaco objetou, explicando que o governante, na acepção exata do termo, enquanto governante, jamais erra e, não errando, só legisla em vantagem própria (*República*, I, 341 a).

Nesse ínterim, Trabattoni sustenta ainda que Trasímaco não defende uma teoria do poder, mas sim da justiça, já que a tese principal do sofista consiste na defesa de que a justiça é a vantagem do mais forte, sendo a obediência às leis uma consequência dessa primeira afirmação. Como ele nos diz:

[...] a tese de Trasímaco não é uma teoria do poder ou da lei, mas uma teoria da justiça. De fato (...) não diz simplesmente que a justiça consiste na obediência às leis (...). Ela diz, em primeiro lugar, que justiça é o útil do mais forte, enquanto a obediência às leis procede como sua consequência: esta obediência é justa porque ela impõe aos mais fracos, de acordo com as intenções de quem tem o poder de emaná-la, a realização do útil dos mais fortes. Em outras palavras, Trasímaco não quer dizer que a lei (portanto, o poder que a promulga) determina a natureza do justo e do injusto, mas diz que a lei se encarrega de tornar conhecido (*apephenam*) o princípio (que pode ser válido independentemente de qualquer lei e de qualquer poder) segundo o qual o justo é o útil de quem manda. Porém, obviamente, não se limita a isso. Além de tornar conhecido o que é justo e injusto, a lei exerce uma função coercitiva (...). E é esta dúplice função prática, isto é, a de dar a conhecer a natureza da justiça e a de cominar as sanções aos transgressores, a função que lhe compete; não certamente o papel teórico de determinar o que seja a justiça (Trabattoni, 2011, p. 92).

Trabattoni organiza o que Trasímaco defende conforme a ordem em que suas teses são desenvolvidas na *República*, caminho que lhe serve para mostrar que a lei não determina o que seja a justiça, apenas torna público o que deve ser obedecido e impõe essa obediência.

Esse debate nos indica uma importante delimitação para o relativismo presente em Trasímaco, pois se este, por um lado, considera muito frágil a legitimidade das leis, já que elas mudam conforme o grupo que esteja no poder, por outro lado, defende que sempre o mais forte legisla tendo como objetivo a sua própria vantagem, ou seja, não é qualquer arbítrio ou qualquer forma de legislar. Portanto, ao averiguar a resposta platônica, é importante ter clareza dessa delimitação do que sustenta Trasímaco, para compreender a que sua crítica se dirige, pois é na definição de justiça e na discussão a respeito do que consiste essa vantagem própria que a obra se dirigirá nos livros seguintes. Esse núcleo da tese de Trasímaco é criticado no livro I da seguinte maneira: a) quando Sócrates, discutindo os fins da ação do governante, utiliza o argumento de

que a técnica busca o cuidado dos outros e não o próprio interesse; b) bem como ao sustentar que é preciso justiça para ações conjuntas.

a) Técnica como cuidado dos outros.

Na discussão a respeito dos fins da ação do governante, vemos, por exemplo, Trasímaco retorquir a Sócrates, chamando-o de ingênuo por pensar que as artes buscam outra coisa que não a vantagem própria, pois, analogamente ao pastor de ovelhas, os dirigentes da cidade cuidam e engordam o rebanho para o bem dos seus senhores e deles próprios (*República*, I, 343 b).

Para Trasímaco, portanto, a relação entre governantes e governados não é harmônica, pois beneficia somente aqueles em detrimento destes. Sua concepção nos remete mais uma vez ao contexto vivido pela Grécia, marcada por lutas e vontade de dominação, restando o epíteto de ingênuo a quem considerasse a natureza humana distinta daquele comportamento que se apresentava disseminado. Por essa razão, a análise de Trasímaco tem forte apelo de convencimento, pois a sua sustentação reside no fato facilmente perceptível empiricamente de que é assim que os governos se comportam. Por isso, ele também constata que ser injusto é melhor e mais vantajoso, pois “por toda parte o homem justo perde para o injusto” (343 d). Dessa maneira, de como as coisas têm sido, Trasímaco deduz a regra de como devem ser.

Em resposta, Sócrates, para contestar o que pretende Trasímaco, argumenta com exemplos, que toda arte promove não o bem de quem a executa, mas o bem de quem é objeto de sua ação, razão pela qual a arte de governar promove o benefício de seus subordinados, desse modo concluindo pelo contrário do que Trasímaco havia defendido a princípio, pois Sócrates demonstra que a ação do mais forte, o governante, beneficiaria o mais fraco, o governado:

Sócrates – (...) bem considerada, a Medicina proporciona saúde, a arte do mercenário, salário; a do construtor, casas; a do mercenário que se lhe agrega, salário novamente, e assim com todas: cada arte executa o trabalho que lhe é próprio e beneficia os que estão sob a influência da sua atividade. Se não se lhe agregar o salário tirará o profissional alguma vantagem de sua arte? Trasímaco – Parece que não (...). Sócrates – Então ele não presta nenhum serviço quando trabalha de graça? Trasímaco – Acho que presta (...). Sócrates – Por conseguinte, Trasímaco, é mais do que claro que nenhuma arte ou governo cuida do interesse próprio, porém, conforme há muito o demonstramos, providencia e determina o que é de utilidade para o súdito, considerando apenas o interesse dos mais fracos, nunca o dos mais fortes... (*República*, I, 346 d – e).

Sócrates mostra, portanto, que o salário enquanto retribuição ao trabalho realizado não é a finalidade principal da arte, pois mesmo sem pagamento a arte pode conceder seus serviços, o que lhe serve para demonstrar que a finalidade do governante não é o próprio interesse, mas sim o dos súditos.

b) A necessidade de justiça para ações conjuntas.

Sócrates examina outra parte da afirmação de Trasímaco, segundo a qual a vida do injusto é melhor que a do justo, tratando da relação entre virtude e vício (*República*, I, 348 c). Para Trasímaco, a justiça não é uma virtude, mas generosa ingenuidade, enquanto a injustiça não é malignidade, mas prudência e sabedoria de quem consegue cometer injustiças com perfeição a ponto de submeter cidades e povos inteiros, certamente referindo-se ao tirano (*República*, I, 348 e). Trasímaco, dessa maneira, sustenta uma inversão nas designações de virtude e vício, considerando esses termos vinculados à habilidade de obter benefícios, como vemos no seguinte trecho:

Sócrates – Quer parecer-me, respondi, que não deixei de apanhar o sentido do que disseste; porém fico admirado de classificares a injustiça como virtude e sabedoria e a justiça como o oposto disso. Trasímaco – Exatamente; é desse modo que as classifico. Sócrates – Nesses termos, companheiro, lhe repliquei, a proposição é muito dura; não é fácil levantar contra ela objeção alguma. Se tivesses afirmado que a injustiça é vantajosa, mas admitisses, como o fazem muitos, que é vício ou algo vergonhoso, saberíamos como rebater-te, de acordo com princípios de aceitação geral. Porém, estou vendo que vais denominá-la de bela e forte e atribuir-lhe os qualificativos que de regra aplicamos à justiça, uma vez que não hesitaste em emparelhá-la com a virtude e a sabedoria. Trasímaco – Adivinhaste com bastante aproximação (*República*, I, 348 e – 349 a).

Trasímaco deixa explícita sua inversão quanto ao que considera justo ou injusto, o que desde o início de seu embate com Sócrates trouxe uma ruptura aos caminhos do diálogo. Após Polemarco ser purificado pela refutação, seria o momento de Sócrates iniciar a definição, mas ele concede a palavra a Trasímaco, que apresenta sua própria definição. Sócrates então precisa começar de novo para demonstrar o que Céfalos e Polemarco não puseram em dúvida: que o justo é bom e que a justiça consiste em fazer o Bem (Goldschmidt, 2014, p. 123). Após essa explicitação da

inversão sustentada por Trasímaco, Sócrates buscará restabelecer as qualidades do justo e da justiça.

Sócrates, para restabelecer que a justiça é virtude e sabedoria e a injustiça é vício e ignorância, recorre a mais uma analogia, para pôr em ação a refutação no método do élenkhos (*República*, I, 349 b – 350 d). Ele argumenta da seguinte maneira, obtendo com muito esforço o assentimento de Trasímaco: primeiro, estabelece que (1) o indivíduo justo pretende levar vantagem somente sobre o injusto; (2) enquanto o injusto quer levar vantagem sobre ambos, o justo e o injusto; (3) dessa forma, pode-se dizer que o homem justo não quer obter vantagem sobre seu semelhante, somente sobre seu contrário; (4) enquanto o injusto pretende levar vantagem tanto sobre seus semelhantes quanto sobre seus contrários; (5) por essa razão, Trasímaco considera que o injusto é inteligente e bom, enquanto o justo não é nenhuma coisa nem outra; (6) e por isso o injusto se parece com o inteligente e bom, mas o justo não; (7) através desse caminho Sócrates estabelece o princípio segundo o qual cada um é como o seu semelhante e a partir desse ponto inicia outro passo da argumentação, com exemplos servindo para a extração de um novo princípio; (8) o músico é sábio, enquanto o não músico é ignorante; (9) com o médico ocorre a mesma coisa, ele é o sábio enquanto o não médico é ignorante; (10) em todas as modalidades, o conhecedor deseja fazer o mesmo que seu colega de especialidade; (11) enquanto o ignorante quer sobrepor-se ao conhecedor e ao leigo; (12) o conhecedor é sábio; (13) logo, o sábio não deseja ultrapassar seu semelhante, mas sim o seu contrário; (14) mas o indivíduo ruim e ignorante quer sobrepor-se tanto ao seu semelhante como ao seu contrário. Sócrates pode então concluir que (15) se o homem injusto deseja alcançar vantagens sobre semelhantes e não semelhantes, enquanto o homem justo não quer obter vantagem sobre seu semelhante, mas somente sobre quem é injusto, conclui-se que (16) o justo é semelhante ao bom e ao sábio, enquanto o injusto é semelhante ao mau e ignorante (*República*, I, 350 e).

A tese de que a injustiça é mais poderosa que a justiça, afirmada anteriormente por Trasímaco, passa a ser avaliada por Sócrates, que utiliza o argumento da eficiência da justiça para a ação conjunta; pois, conforme ele sustenta, a injustiça provoca dissensão, ódio e contenda entre os homens, enquanto a justiça causa o contrário (*República*, I, 351 d). Dessa forma, até os bandidos precisam de alguma coesão para agirem juntos, sendo necessária a justiça para essa ação comum.

Sócrates, ao que parece, quer mostrar como a vida em comunidade requer colaboração como um dos fundamentais requisitos, de modo que a justiça, enquanto fator de coesão, seria um componente imprescindível para essa ação conjunta, sendo, por essa razão, mais poderosa que a injustiça.

Nos diversos argumentos que se confrontam entre Sócrates e Trasímaco, há esse jogo ou luta dos contrários, onde tentam fazer prevalecer a justiça ou a injustiça como a mais benéfica, ou aquela capaz de proporcionar a melhor vida. Sócrates participa desse confronto defendendo a justiça e atacando a injustiça, mas ao mesmo tempo, ressignificando os objetivos das ações humanas, seja nas artes, seja nos governos, bem como ressignifica o que seria felicidade, que aparece vinculada a um natural desempenho excelente da função própria, a ser aprofundada no livro IV com a noção tripartite de alma, em que cada uma dessas três partes da alma possui uma virtude própria.

Exemplo desse movimento de ressignificação, podemos ver no fato de que, apesar de Sócrates contestar a tese de que a justiça é vantagem do mais forte, parece, se dermos crédito a Bloom (1991), que não há divergência entre ele e Trasímaco quanto ao fato de que a justiça é um fenômeno político e que são os mais fortes que estabelecem as leis. Nesse mesmo sentido encaminha-se Leite (2009, p. 103), pois sustenta que há uma convergência entre Sócrates e Trasímaco quanto ao fato de ser o mais forte aquele que deve governar. Porém, há uma distinção quanto ao sentido de forte, bem como uma reformulação dos fins da ação do governante, pois para Platão ele deve legislar não em causa própria, mas com vistas ao bem de todos, tendo como referência o ideal do Bem, que Trasímaco não tem. A força do governante filósofo reside na persuasão atrelada ao Bem, ou seja, um saber cuja finalidade está vinculada a valores que visam ao bem de todos, não só de uma classe ou dos governantes, pois "na opinião de Platão, o que define a bondade de uma técnica é o seu uso" (Galimberti, 2006, p. 288). Esse autor nos diz ainda que:

Isso significa que a técnica não é intrinsecamente boa; de fato, pode ser usada mal, se a pessoa não dispõe do conhecimento do Bem. Em relação à técnica se poderia dizer aquilo que Platão diz da ciência, quando afirma que ela tem a possibilidade de ser "conforme ao Bem [*agathoidê*] mas não é em si mesma o Bem [*Agathòs*]" (Galimberti, 2006, p. 296).

Reorientando a direção do governante dessa maneira, Platão ressignifica o aspecto da tese de Trasímaco que considera a justiça um bem alheio (*República*, I, 343 b), pois ao trabalhar em prol da felicidade do inteiro corpo social, estará trabalhando também em prol de si mesmo, de maneira que não haveria uma cisão entre esses dois tipos de bem.

As argumentações realizadas por Sócrates, segundo Goldschmidt (2014), já possibilitam que ele conclua que a justiça traz a felicidade. O próprio Sócrates diz que isso lhe parece indiscutível, por tudo que foi considerado até então no diálogo (*República*, I, 352 d). Mas ele apresenta ainda mais um apoio, ao que parece um dos mais importantes tanto para conectar os encaminhamentos obtidos no livro I com o restante da obra quanto para rechaçar o que seria um elemento fundamental na tese de Trasímaco, que é o elo entre felicidade e injustiça (Trabattoni, 2011). Sócrates considera a vinculação entre a alma e a virtude da justiça uma condição necessária para que a vida humana seja plena, ou seja, feliz (*eudaímon*).

A argumentação de Sócrates com o objetivo de determinar que a vida feliz é a vida justa, compreendida como a função própria da alma exercida da sua forma mais excelente (*areté*), recorre à analogia com ferramentas e órgãos. Pois da mesma maneira que elas possuem suas funções específicas e desempenham essa função específica da forma mais excelente devido a uma virtude (*areté*) própria, assim ocorrerá com a alma. Sócrates assim nos fala:

Sócrates – E agora considera o seguinte: há alguma atividade da alma que nada no mundo possa realizar em lugar dela, como dirigir, comandar, aconselhar e tudo o mais do mesmo gênero? Teremos o direito de atribuir todas essas funções a outra coisa que não seja a alma, e não devemos afirmar que lhe são peculiares? Trasímaco – A ela, exclusivamente. Sócrates – E com relação à vida, não diremos que seja função da alma? Trasímaco – Seguramente, disse. Sócrates – Como poderemos afirmar, outrossim, que há uma virtude privativa da alma. Trasímaco – É certo. Sócrates – E porventura, Trasímaco, poderá a alma exercer bem suas funções, se vier a ficar privada da virtude própria, ou será isso impossível? Trasímaco – É impossível. Sócrates – Uma alma ruim, por conseguinte, terá necessariamente de governar e dirigir mal, ao passo que a alma boa fará bem tudo isso (*República*, I, 353 d).

Na medida em que Sócrates considera que a alma possui como atividades próprias comandar, dirigir, aconselhar, bem como a vida seria também uma função da alma, a justiça como sua virtude própria resulta como condição para a vida excelente,

o que equivale a dizer que o homem ou alma justa será feliz, sendo, portanto, essa a vantagem de ser justo (*República*, I, 353 e – 354 a).

O diálogo encerra de forma aporética, pois Sócrates considera que antes de buscar a natureza da justiça, buscou saber se ela é vício e ignorância ou sabedoria e virtude, sendo que era preciso primeiramente saber o que ela é para então determinar se ela é ou não virtude e se possibilita a felicidade (*República*, I, 354 b). Sócrates, dessa forma, parece ter se desviado do caminho.

Apesar disso, a via para a construção da resposta platônica para essa problemática em torno das diversas formas de entender a justiça discutidas — e que se mostraram limitadas, pois enfatizavam o âmbito exterior das ações e não aquilo que alguém é de fato — já começa a ser delineada com a introdução ou retomada da ideia de alma como o que alguém é realmente, cuja divisão tripartite e as respectivas virtudes de cada parte, apresentada no livro IV, constitui uma inovação da *República* em relação às obras anteriores e fornecerá os elementos para entender por que a *pólis* está dividida, permeada de vícios, apesar de sua valorização (aparente, segundo a reflexão platônica) da virtude, bem como servirá para defender a superioridade da justiça sobre a injustiça na medida em que estabelece uma relação de vínculo necessário entre a felicidade e a virtude (*areté*).

4.5 A NOÇÃO DE ALMA TRIPARTITE COMO PARTE DA RESPOSTA A TRASÍMACO

No livro IV da obra *República*, Platão apresenta sua noção de alma tripartite, articulada com a ideia de uma *pólis* também tripartite, constituindo uma concepção em que estão vinculadas em uma espécie de mútua dependência a sua ideia de justiça com a de alma feliz e saudável, fundamental para responder à problematização inicial feita por Gláucon e Adimanto no início do livro II. Essa problematização representa um aprofundamento da tese de Trasímaco apresentada no livro I.

Esse momento se realiza após uma transição marcada pelo livro II, que se constitui como um divisor de águas. Ao fim do primeiro livro, Sócrates sugere que a investigação se desviou ao primeiro buscar saber se a justiça é vício e ignorância ou sabedoria e virtude, antes de definir sua natureza (*República*, I, 354 b – c).

Essa transição entre o filosofar presente no livro I e aquele que surge a partir do livro II é objeto de debate quanto a uma distinção entre um momento mais socrático nas obras de juventude de Platão e um período mais "maduro", onde seria o próprio Platão a desenvolver seu pensamento com maior autonomia em relação a seu mestre. Embora este trabalho não se dedique a definir uma posição clara sobre essa fronteira no filosofar platônico, reconhecemos prudentemente que ocorrem mudanças filosóficas importantes em sua maneira de investigar. O método socrático do *dialeghestai*, o jogo de perguntas e respostas breves, é algo que estaria mais próximo ao modo socrático de filosofar, diversos autores concordam que ele jamais é abandonado, mas aprofundado ou associado a outros recursos. Dixsaut, por exemplo, afirma que:

Mesmo no momento em que é determinada como ciência suprema, a dialética não rompe seu laço com o *dialéghestai* nem com seus traços fundamentais, interrogar e responder. A *República* não consome uma ruptura, mas opera um deslocamento: o *dialéghestai* não se desenvolve mais no espaço socrático em que precisava opor-se para diferenciar-se, ele se situa em uma linha em que se encontram distribuídas ao mesmo tempo duas espécies de realidades e os estados de alma quando esta está diante daquelas, ou de suas imagens, ou, ainda, ele se torna o último momento do programa de educação dos filósofos (Dixsaut, 2021, p. 67).

Nessa direção parece também seguir Pavianni, pois segundo ele:

A passagem da argumentação retórica dos sofistas para a dialética é mediada pelo desenvolvimento do método socrático da pergunta e da resposta. O diálogo deriva de *dialegeszai* que significa conversar. Porém, não se trata de um conversar de qualquer modo sobre qualquer coisa. Implica saber discernir especialmente entre o bem e mal, entre o verdadeiro e o falso. A noção de dialética supõe saber distinguir e classificar, a partir dos princípios racionais presentes no pensamento humano (alma) (Pavianni, 1995, p. 730).

Pavianni chama a atenção, inclusive, para a influência que a sofística exerce sobre o pensamento de Platão, considerando o método socrático uma espécie de momento intermediário em relação ao que será desenvolvido na filosofia platônica. Dessa forma, podemos ver que não há desprezo por parte de Platão em relação à contribuição desses pensadores, apesar de sua empreitada filosófica ter como um dos objetivos combater o relativismo da sofística. Em suma, Platão aceita o excesso de

relativização das coisas, mas busca uma maneira de contornar os limites humanos (Andrade, 1993, p. 15).

Ademais, é bastante plausível, ao considerarmos a produção platônica de seus textos de juventude e sua relação com os da maturidade, afirmar que é sempre Platão quem constrói os diálogos e que ele não os escreve como um mero reproduzidor de ideias, conforme Dixsaut observa:

[...] podemos contestar o postulado segundo o qual Platão teria escrito diálogos estritamente socráticos. Se considerarmos que Platão é Platão desde que começou a escrever (...) e que ele jamais foi um tipo de gravador inteligente, precisamos supor que não é Sócrates, tampouco seu interlocutor, que propõem as teses a serem examinadas, mas o próprio Platão. É ele quem escolhe as teses e determina a ordem em que são enunciadas. (...) O que nos autoriza a pensar que cada diálogo, ainda que sua conclusão seja aporética, avança em uma direção bem determinada (Dixsaut, 2012, p. 60).

A reflexão platônica, portanto, não descarta os diálogos como forma de filosofar, mas incorpora outros elementos que parecem necessários conforme as circunstâncias exigidas pela diferença de interlocutores, como evidenciado na diferença entre a conversa estabelecida com Trasímaco no livro I e aquela estabelecida com Glauco e Adimanto nos livros seguintes.

Tendo em mente tais considerações, podemos nos perguntar por que Platão opera as mudanças que vemos ao passar, no livro II, a investigar a mesma tese de Trasímaco, porém com mais desdobramentos e uma defesa "mais completa dos dois conceitos, de justiça e injustiça" (*República*, II, 358 b). Compreender esse movimento é significativo para elucidar, entre outras coisas, a pergunta que nos dedicamos neste capítulo: como lidar com Trasímaco e sua tese? Ou que tipo de diálogo, ou caso este não funcione, como a dialética trata do problema da justiça de maneira capaz de superar as ambiguidades que ele apresenta? A busca por tais respostas nos colocará em melhores condições para compreender a manobra operada por Platão ao responder à pergunta pela definição de justiça de maneira mais satisfatória do que a alcançada no confronto com Trasímaco no livro I, que não foi suficiente para definir claramente as qualidades da justiça.

Pode-se pensar, acompanhando Bolzani Filho (2016, p. 22), que a refutação realizada no livro I voltou-se contra Trasímaco, servindo mais para contestá-lo do que para refutar sua tese. Por sua vez, no livro II, a tese de Trasímaco passa a ser desenvolvida em linguagem filosófica, com suas diversas implicações e pressupostos,

por Glauco e Adimanto, de modo a receber um tratamento mais adequado. Isso ocorre porque no clima de disputa anterior com o sofista, não foi possível explorar adequadamente sua tese devido ao seu *trópos*, isto é, ao seu modo de ser, marcado pela *polinikía*, o desejo de vitória na conversação (Bolzani Filho, p. 14 e 15), tal como Sócrates o descreve e conforme o próprio Trasímaco se comporta (*República*, I, 336 b – e, 338 a).

Essa mudança na investigação, conforme o contexto se modifica devido à postura dos interlocutores, mostra que para Platão a filosofia não envolve apenas o aspecto argumentativo, mas também o modo de ser daquele com quem se dialoga. Esse aspecto era comum nas escolas antigas, como sustenta Hadot (2014, p. 49), que concebem a filosofia como um discurso ligado a um modo de vida e vice-versa. Isso nos remete, em Platão, mais uma vez à alma como o núcleo fundamental do homem, alvo da intenção educadora de sua filosofia, e que precisa ser levado em consideração ao escolher o método de investigação, pois o modo de ser do interlocutor pode favorecer ou limitar a investigação.

Assim, quando Glauco e Adimanto assumem o papel de principais interlocutores no diálogo, nota-se que uma proibição anteriormente imposta por Sócrates em obras como o *Górgias*, que restringia o uso da macrologia (discursos longos), é contornada pela necessidade decorrente do problema colocado sobre o significado de justiça e injustiça e seu impacto na alma. Isso é possível também devido à predisposição dos interlocutores em ouvir o que Sócrates tem a dizer, pois eles têm afinidade com o assunto em discussão. Nesse contexto, o uso da macrologia se legitima, pois é motivado por uma atitude intelectual que não representa um obstáculo à investigação (Bolzani Filho, 2016, p. 19), antes faz-se necessário, tal como nos informa o seguinte trecho, em que Glauco se mostra de acordo com o modo de investigar empreendido:

Sócrates – (...) e fica sabendo, Glauco, que a meu ver, com o método seguido na presente investigação, jamais chegaremos a uma conclusão rigorosa. O caminho que aí vai ter é longo e mais difícil. Mas talvez seja esse o método, realmente indicado para o que expusemos e analisamos até agora. Glauco – E não te satisfaz (...)? A mim, pelo menos, por enquanto ele parece bom. Sócrates – Muito bem, lhe falei; nesse caso eu também me declaro satisfeito (*República*, IV, 435 d).

O assentimento de Glauco a essa nova forma de investigar indica o estabelecimento de um novo ambiente no diálogo, favorável para a utilização de um

método mais rigoroso ao responder aos jovens interessados em ouvir um elogio da justiça e da injustiça em si mesmas, buscando uma abordagem que vá além dos elogios e críticas baseados nas recompensas usuais e na dimensão meramente superficial. Assim, Bolzani Filho (2016) explica que Glauco:

Quando retoma a tese de Trasímaco, o faz, portanto, não somente para que seja refutada, mas também porque não se satisfaz com o método empregado por Sócrates. Observe-se que Glauco se declara insatisfeito com ambas as argumentações (*perì hekatérou*), isto é, com a maneira como havia sido posto e desenvolvido o tema (Bolzani Filho, 2016, p. 11).

Essa mudança de método, no contexto da troca de interlocutores, foi viabilizada pela alteração de postura em relação ao objeto investigado, já que os irmãos estão predispostos a obter uma justificação mais sólida para algo que já defendem, que é a causa da justiça. Eles deixam claro que ao desenvolverem a tese de Trasímaco, o fazem com o objetivo de que Sócrates responda de maneira convincente, como Adimanto menciona:

Tudo isso, Sócrates, e muito mais ainda, certamente, Trasímaco e outros poderiam dizer a respeito da justiça e da injustiça, modificando, a meu parecer, por maneira imprópria, a natureza de ambas. Eu, porém, não vejo necessidade de ocultar-te ter sido apenas o desejo de ouvir-te desenvolver a tese contrária que me levou a expressar-me com toda essa veemência... (*República*, II, 367 b).

Além disso, conforme Casertano (2010a), o papel desempenhado pela introdução desses novos interlocutores evidencia que Platão leva em consideração o aspecto psicológico da investigação em diálogos, entendendo que a verdade não se resume apenas a uma consequência lógica derivada de definições e raciocínios corretos, mas também requer a condição ideal de investigação, na qual os participantes estão sinceramente empenhados na busca pela verdade.

Neste novo estágio do diálogo, é possível identificar também uma mudança de vocabulário que se alinha com as respostas que serão desenvolvidas ao longo da obra, capazes de lidar com as limitações e falhas das definições investigadas até então. Glauco pede a Sócrates que apresente "o que são os dois conceitos em si mesmos - justiça e injustiça - e que força cada um possui quando presente na alma" (*República*, II, 358 b), e que "elogie a justiça em si mesma" (*República*, II, 358 d), e não em relação às honras que podem ser obtidas. Da mesma forma, Adimanto solicita

a Sócrates que explique "como cada uma delas atua na alma dos homens, para que, em si mesmas, uma seja boa e a outra má" (*República*, II, 368 b). Esse vocabulário revela a disposição filosófica de Glauco e Adimanto.

Além disso, observa-se que os irmãos exigem que a investigação aborde não apenas a justiça, mas também a injustiça, e os efeitos de cada uma na alma, o que confere maior profundidade à investigação para evitar ambiguidades por omissão, como ocorria nos elogios tradicionais à justiça que, ao ignorar a injustiça, deixavam sem crítica as supostas vantagens da justiça. Eles compreendem a possível confusão entre os dois conceitos, portanto, a necessidade de fazer distinções. Sócrates mesmo endossa esse caminho no livro III ao afirmar que:

[...] nunca poderemos tornar-nos músicos, nem nós nem os guardas cuja educação vai ficar a nosso cargo, antes de sabermos distinguir as formas da temperança, da coragem, da liberdade, da generosidade e de todas as outras virtudes suas irmãs, bem como as de seus contrários, onde quer que nos surjam, e de reconhecer que são elas mesmas que ali se encontram, elas e suas imagens, sem desprezar nenhuma, nem nas pequenas nem nas grandes manifestações, por admitirmos que todas elas fazem parte da mesma arte e do mesmo estudo (*República*, III, 402 c).

Podemos dizer que a dialética se configura, dessa forma, como ciência dos contrários, pois compreende que fazem parte da mesma arte o conhecimento a respeito das virtudes e dos vícios, uma forma de proceder que já havia aparecido antes em outras obras, como nota Goldschmidt (2014, p. 257), e constitui não mais somente o elogio da aparência, mas o caminho epistêmico para buscar a essência do objeto investigado:

A declamação, o elogio contraditório da Justiça e da Injustiça, que Sócrates, de acordo com Gláucon, rejeitara, será pois restabelecida, e isso segundo as exigências do método dialético. A partir do momento, de fato, em que se examinam não mais os benefícios comparados, mas a essência de uma e de outra, a partir do momento em que se substituem brasão e contrabrasão pela investigação de um Valor e de seu contrário, o que se faz, relativamente aos mesmos objetos, é substituir a retórica pelo método dialético (Goldschmidt, 2014, p. 258).

Essas novas exigências apresentadas e as mudanças no vocabulário tornam possível considerar que não há somente uma retomada do que disse Trasímaco, mas que sua tese é renovada, conferindo-lhe uma nova roupagem, cujas novas formulações se utilizam de uma linguagem filosófica mais adequada (Bolzani Filho, 2016, p. 8). Isso permite enfrentar, por exemplo, os enganos que a aparência pode

causar, como Glauco aponta ao aprofundar a problemática em torno da pessoa justa no livro II, através de uma anedota sobre Gíges (*República*, II, 359 c – 360 d), um camponês que encontrou um anel capaz de tornar o seu possuidor invisível. Ele pretende mostrar, com essa anedota, que, caso dois homens, um justo e outro injusto, obtivessem esse anel, ambos teriam as mesmas práticas: roubar, adulterar, matar, agindo “semelhantes a deuses”.

Essa anedota explicita de maneira didática o problema quanto a somente possuir a aparência de justiça, ao mostrar que mesmo o homem considerado justo agiria de forma injusta caso tivesse a oportunidade de não ser descoberto, pois ele permanece considerando, em seu íntimo, vantajoso ser injusto. Em suma, Glauco reforça que a defesa e o elogio da justiça comum entre os homens estão somente condicionados pelas convenções, sem estarem convencidos efetivamente da sua vantagem, de maneira que se comportam de maneira justa a contragosto.

Vemos, assim, com a anedota sobre Gíges e seu anel mágico, que o problema a respeito do modo de ser ético não se restringe ao cumprimento de regras, mas envolve um nível mais profundo de quem se é verdadeiramente, que, segundo Platão, como já vimos, equivale a dizer que alguém é sua própria alma.

Quanto a esse aspecto, podemos identificar no final da obra *República* um esclarecimento quanto ao intuito dessa problematização, no momento em que Sócrates se utiliza de uma narrativa para explicar a condição dos homens. Ele narra a história de Er, que, após morrer em combate, visitou o mundo dos mortos e retornou à vida quando seu corpo estava na pira para ser queimado (614 b – 620 c). Nessa história, Er conta que viu a circunstância em que os homens escolhem qual será seu destino antes de suas almas descerem para a vida terrena, uma ocasião em que, segundo ele explica, os homens recebem a advertência de que são os únicos responsáveis pela escolha de seu destino, não uma divindade ou algum outro elemento. Podemos ver aqui, nessa preocupação em deixar claro que cada um é responsável pela decisão quanto ao seu destino, uma relação com o problema apresentado no livro II com a fábula do anel de Gíges, a respeito de uma autêntica ética capaz de ultrapassar a ideia de justiça restrita ao compromisso de submissão à legalidade. Segundo essa fórmula do livro X, a vida justa é concebida como fruto da interiorização da moral, ou seja, fruto de uma consciência que internalizou a responsabilidade como condição para o que de melhor pode aspirar a alma humana.

Se ao chegar a esta vida, qualquer pessoa se aplicasse ao estudo da Filosofia, admitindo-se, também, que não fosse um dos últimos a escolher, a aceitarmos o que se conta das coisas do outro mundo, com toda a probabilidade não apenas lhe tocara por sorte viver feliz cá na terra, como também fazer a viagem daqui para lá e o percurso de volta, não pelo caminho subterrâneo e áspero, mas pela estrada limpa do céu (*República*, X, 619 e).

Nessas novas condições do diálogo, em que são admitidas a possibilidade da macrologia, usando um novo vocabulário, com interlocutores predispostos filosoficamente para a defesa da justiça e sem espírito de disputa, é que Sócrates busca uma definição de justiça através da relação entre alma e cidade:

Sócrates – (...) proponho procedermos como alguém a quem mandassem ler de longe letras pequeninas e ocorresse a outra pessoa que havia algures letras iguais àquelas, porém em caracteres maiores e numa superfície mais larga; seria resolução felicíssima começar a leitura por estas e depois passar para as menores, para ver se eram, realmente, iguais. Adimanto – (...) mas, que relação descobres entre isso, Sócrates, e o problema da justiça? Sócrates – Vou dizer-te, repliquei. A justiça pode referir-se tanto a um indivíduo como a uma cidade inteira. Adimanto – Perfeitamente (...). Sócrates – E não é maior a cidade do que o indivíduo? Adimanto – Maior (...). Sócrates – Sendo assim, é possível haver no que é de dimensões mais amplas uma justiça maior e mais fácil de conhecer. Caso estejais de acordo, investiguemos de início como é a justiça na cidade, para depois a estudarmos nos indivíduos, quando então compararemos os traços fundamentais do maior conceito com as formas mais pequenas (*República*, II, 368 d – 369 a).

Após essa investigação de como se forma uma cidade e como deve organizar-se, é que surge a proposta de alma tripartite, uma ideia que é fundamentada, por sua vez, na constatação de que existe um conflito entre diferentes centros motivacionais na alma, com impulsos em sentidos distintos e até antitéticos, que, quando estão em desarmonia, produzem uma alma injusta.

Um aspecto de grande importância presente na argumentação platônica quanto a essa noção de alma dividida em três partes ou, como nomeia Vegetti, centros motivacionais (Vegetti, 2014), consiste no fato de ela estar fundamentada em uma formulação do princípio de não-contradição. Ainda que, diferentemente da formulação que adquiriu na obra de Aristóteles (*Metafísica*, IV 3, 1005 b 19 – 20), esteja elaborada de uma maneira que se refere a sujeitos e não a predicados, quando Sócrates afirma que:

É muito certo que o mesmo sujeito não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto. Por isso, onde quer que verifiquemos semelhante fato, podemos

concluir que não se trata de um único princípio, porém de vários (*República*, IV, 436 c).

A presença do princípio de não-contradição na argumentação platônica consiste, para Berti, em um elemento fundamental de sua filosofia para superar o relativismo, as ambiguidades ou distorções do pensamento. E, ainda que Platão pense na ideia de alma tripartida como hipótese (*República*, IV, 437 a), a validade universal desse princípio não é posta em dúvida (Berti, p. 127).

Também Mattéi chama a atenção para essa fundamentação da divisão tripartite da alma residir sobre o princípio de não-contradição. Ele nos diz que:

Três funções manifestam as três atividades essenciais da alma: pela primeira ela aprende; pela segunda, ela se encoleriza; pela terceira, ela procura os prazeres. Ou seja, a razão, o ardor do sentimento e o desejo. Para descobrir se essas três atividades são distintas ou se reduzem a uma única, a alma inteira, Platão usa um princípio lógico, e não mais psicológico. Trata-se do princípio de contradição que se encontra assim enunciado pela primeira vez antes da *Metafísica* de Aristóteles, no contexto psicológico de uma alma dividida contra si mesma (Mattéi, 2010, p. 138 - 139).

Platão, dessa forma, sustenta um caminho alternativo de argumentação em relação àquele da sofística, na medida em que, segundo Scolnicov, em sua retórica priorizavam o aspecto psicológico sobre o lógico, pois:

[...] a persuasão retórica é puramente psicológica: leva tão-somente a uma convicção que é fruto de causas extrínsecas e irrelevantes. A troca de uma opinião não justificada por outra não tem o mínimo valor educativo ou moral (Scolnicov, 2006, p. 44).

Podemos depreender desse uso do princípio de não-contradição uma tentativa de construção, por Platão, de uma ética capaz de validade universal, contornando, assim, o excesso de relativização presente na democracia, regida pelo princípio do convencimento baseado no fazer parecer.

É no contexto de uma investigação sobre felicidade que a ideia de alma tripartida e suas respectivas virtudes é apresentada, pois o livro IV tem início retomando esse tema da felicidade com uma nova provocação, por parte de Adimanto, ao dizer a Sócrates que os homens da cidade criada em logos não são felizes, pois não tiravam proveito algum do fato de serem donos da cidade, já que não possuíam terras, nem construíam moradias belas e espaçosas, não tinham uma vida de posses

e luxo (*República*, IV, 419 a), uma provocação que tem como horizonte uma noção de felicidade ligada aos prazeres e às posses.

O diálogo, dessa maneira, volta-se para a felicidade, e Sócrates mostrará uma noção distinta, pois não mais vinculada à posse e ao desfrute de bens materiais (*República*, IV, 421 a – d). Ele busca a felicidade não para um indivíduo, mas para toda a cidade (*República*, IV, 419 b), e também diz respeito a uma harmonia na cidade e na alma, na medida em que suas partes constitutivas realizam suas funções respectivas com a devida hierarquia amistosa entre essas partes (*República*, IV, 423 d). Em que consiste essa harmonia da alma? Vejamos como Platão descreve a alma justa nesse trecho final do livro IV para que possamos entender.

Após construírem a cidade em logos, Sócrates diz que, por ela ser perfeita, pois construída como deveria, terá de ser sábia, valente, temperante e justa (*República*, IV, 427 e). Essa cidade é justa devido ao fato de cada uma de suas classes possuir sua virtude específica: a classe dos governantes possui sabedoria (429 a); a classe dos guerreiros possui a coragem (*República*, IV, 429 b – c); todas as classes possuem a temperança, descrita como uma espécie de harmonia (*República*, IV, 432 a), por produzir um acordo entre elas a respeito de qual entre as três deve governar. Esse quadro, em que cada classe possui sua virtude específica, cuidando do que lhe diz respeito, é que constitui a justiça na cidade. Encontrada a justiça na cidade, Sócrates e Adimanto passam então para o plano do indivíduo, conforme o método que se propuseram, de primeiro buscar a justiça na cidade para depois buscar no indivíduo.

Sócrates – E a cidade se nos afigurou justa quando as três classes que a compõem, diferentes por natureza, desempenham independentemente suas atividades: será temperante, corajosa e sábia, graças a certas disposições e qualidades correspondentes a essas mesmas classes. Adimanto – É certo (...). Sócrates – Do mesmo modo, caro amigo, teremos de considerar o indivíduo: deve ter na alma precisamente esses três gêneros de qualidades, razão de merecer o mesmo nome que a cidade, visto comportarem-se ambos do mesmo modo. Adimanto – Necessariamente (*República*, IV, 435 b – c).

Encontradas as virtudes que uma cidade justa possui em cada uma de suas partes, Sócrates passa a explicar em quantos princípios a alma está dividida e onde nela devem ser localizadas aquelas mesmas virtudes já encontradas na cidade, pois, como ele diz, encontramos em cada um de nós os mesmos princípios e hábitos que se encontram na cidade (*República*, IV, 435 e).

Primeiro são identificados dois princípios na alma: um racional, responsável pelo raciocínio; e outro irracional ou concupiscente, que é a fonte dos desejos, do amor, das paixões, da fome e da sede:

[...] não será fora de propósito, observei, admitir que se trata de dois princípios diferentes; um deles, com o qual o homem raciocina, poderá ser denominado princípio racional da alma; o outro, com que ele ama e tem fome ou sede, e é arrastado por todas as paixões, receberá o qualificativo de irracional e concupiscente, amigo dos mais variados prazeres e satisfações (*República*, IV, 439 e).

Além desses dois, um terceiro princípio é identificado, que pode ser chamado de colérico ou irascível:

Sócrates – (...) não observamos também, com bastante frequência, sempre que em alguém predominam os desejos sobre a razão, que essa pessoa se injuria e se insurge contra a porção de si mesma que a violenta, e que em tal modalidade de duelo sai a cólera em ajuda da razão? Mas que saia em ajuda das paixões, quando a razão diz que não pode ser feito, é o que nunca, quero crer, poderás dizer que já observaste em ti mesmo ou em quem quer que seja [...]. Nesse caso, ocorrerá também na alma um terceiro elemento, o colérico, auxiliar natural da razão, na hipótese, bem entendido, de não ter sido esta corrompida por uma educação viciosa? Adimanto – Sim, (...) forçoso é que haja um terceiro elemento (*República*, IV, 440 a – 441 a).

Estabelecidos esses princípios, Sócrates lembra Glauco que os mesmos princípios existentes na cidade também existem na alma dos indivíduos, de forma que, pela mesma razão que uma cidade pode ser considerada sábia, também será considerado sábio o indivíduo (*República*, IV, 441 c – d). Assim como uma pessoa será justa da mesma maneira ou pela mesma razão de ser justa uma cidade, e sobre isso a investigação realizada por Sócrates já concluiu que a cidade “só será justa pelo fato de exercer sua função específica cada uma das três partes de que é constituída” (*República*, IV, 441 d). Na alma, essa organização seria da seguinte maneira: ao princípio racional compete dirigir e cuidar de toda a alma, de acordo com a sua virtude específica, a sabedoria (*República*, IV, 441 e). A parte animosa ou irascível, quando dotada de coragem, auxilia a parte racional em seu comando (*República*, IV, 442 c). A virtude da temperança proporciona amizade e harmonia entre as partes constituintes da alma, fazendo-as ficarem de acordo a respeito da razão governar, sem se insurgirem contra ela (*República*, IV, 442 d). Dessa forma, esta última virtude, a temperança, ao garantir a harmonia da alma, suprime a sua divisão interna, tornando-a una.

A partir dessa configuração da alma, recoloca-se a questão do poder de maneira diferente daquela defendida por Trasímaco, que o associava à satisfação da vontade egoísta dos mais fortes e a uma relação violenta em prejuízo dos súditos, pois associava poder e injustiça. Dessa forma, com a sua concepção de alma bem ordenada, pois com a devida hierarquia entre suas partes constituintes, em que a parte racional dirige as demais, a ideia de governante também é transformada, pois, conforme Andrade (1993):

A noção de poder como a entendemos, isto é, como constrangimento, está esvaziada na República em função de uma concepção a priori de alma tripartida inserida num *télos* que a transfigura. Exercer o governo – e não o poder visando a satisfação dos apetites, ou do *thymoeidé*, ou da própria atividade reflexiva por si mesma – é exercer um poder de reflexão que, antes de tudo é um dever, o dever que nasce de uma sabedoria específica concernente aos chefes e que os fazem ter o mais forte sentimento de *pihilía* presente entre os cidadãos; por isso mesmo eles são os chefes, estão afeitos ao exercício do poder-dever proveniente da visão que têm do todo e que se funda na parte reflexiva da alma. Isto configura-os como homens sem apego excessivo aos bens do *epithymêtikôn* e do *thymoeidé*. Ter a visão do todo é saber de sua ordenação e medida, portanto, é estar visando a justiça. O chefe é, necessariamente, o homem justo, pois que justiça é medida (Andrade, 1993, p. 115).

Em Platão, portanto, o poder político é ressignificado, pois o governante ocupa esse lugar por razões distintas daquelas que geralmente motivam os homens. Ele possui em sua alma a necessária harmonia para que busque estabelecer o bem para todos, devido à sua capacidade de medida, já que é justo, o que equivale também a dizer que ele é capaz de vencer a si mesmo naquela relação de força entre as partes constituintes da alma (*República*, IV, 431 a – 432 b).

Essa relação entre as partes constituintes da alma sugere, na ressignificação dos elementos da tese de Trasímaco, uma outra forma de conceber a força, não mais como exercício violento do domínio sobre os outros cidadãos em conformidade com a tese de que justiça não é mais que a vontade do mais forte, mas como atributo da virtude, que aparece como força capaz de manter a devida ordem na relação entre as partes constituintes da alma. Isso pode ser visto quando Sócrates afirma que a temperança consiste em uma espécie de ordem e domínio sobre os prazeres, ocasião em que se aplica a expressão "ser senhor de si mesmo" (*República*, IV, 430 e). Esse conflito e a atuação que a virtude nele desempenha ficam explícitos quando Sócrates afirma que:

[...] quando esses dois princípios forem educados como dissemos, e tiverem, de fato, aprendido o que lhes compete fazer, dirigirão a parte concupiscente que em todos nós ocupa a maior porção da alma e é por índole insaciável de riqueza. Terão de vigiá-la para que não venha a abusar dos denominados prazeres do corpo, tornando-se, com isso, cada vez maior e mais forte, e em lugar de exercer suas funções naturais, procure escravizar e governar os que não lhes estão naturalmente sujeitos, com o que acabará por destruir a vida (*República*, IV, 442 a – b).

Dessa forma, Platão compreende que à conduta moral, em matéria de prazeres, está subjacente uma batalha pelo poder (Foucault, 1984, p. 63), de modo que a *pleonexia*, presente de maneira modelar na alma do tirano, corresponde à circunstância em que as demais partes estão dominadas pela parte desejosa (*epithymêtikôn*), pois esta é descrita como insaciável de riquezas (*República*, IV, 442 a). Por essa razão, parece, é que estão associados poder e injustiça naquilo que sustenta Trasímaco, sendo esse nexos um dos principais elementos atacados por Platão, como sustenta Trabattoni (2011):

O princípio que Platão deve combater para confutar Trasímaco (...) é, sobretudo, o nexos instituído entre poder e injustiça e, portanto, entre felicidade e injustiça. É o mesmo princípio que vale pelas objeções provocadoras de Glauco e Adimanto (...). Sua tese, argumentada não apenas nos livros II-V, mas também no livro VIII e no livro IX (...), é que a justiça, contra a tese de Trasímaco, é ao mesmo tempo um bem/útil alheio e um bem/útil para si próprio: aliás, que não há verdadeiro modo para perseguir o bem/útil para si próprio senão perseguindo também o bem/útil para os outros. Então, não é verdade que quem deseja conseguir o próprio útil deva praticar a injustiça (como, ao invés, fazem os governantes de Trasímaco, nisto diametralmente contrapostos aos governantes da *kallipolis*), e não é verdade, como queria Cáicles, que a justiça legitimamente exercida por quem comanda comporta a submissão e a infelicidade de quem é comandado. Contra Cáicles, mal refreado no Górgias, e contra Trasímaco, não plenamente derrotado pelos argumentos propostos no livro I, o programa declarado da *República* se torna, a partir do fim do livro I e do início do livro II, simplesmente aquele de mostrar a correlação entre virtude e felicidade; uma correlação ao mesmo tempo universal e necessária, ou seja, válida para todos os homens, independentemente das diferenças naturais admitidas por Cáicles e pela desigual distribuição do poder assinalada por Trasímaco ... (Trabattoni, 2011, p. 97 – 98).

Em suma, Platão, através de sua ideia de alma tripartite, fundamentada no princípio de não contradição e, por isso, capaz de fundar uma ética universalizável, entende que a tese de Trasímaco e suas variações aprofundadas por Glauco e Adimanto, como expressão da opinião de muitos homens, está vinculada a uma alma cuja direção está tomada por sua parte imprópria para isso, que é a desejosa ou apetitiva, insaciável de poder e riqueza, uma condição não somente comum entre os

homens, mas até mesmo considerada como ideal de felicidade. Contra essa configuração, Platão sustenta uma ideia de justiça localizada não no comportamento exterior, mas no interior do homem, na sua alma, entendida como o que realmente constitui o que alguém é. Assim, ele nos diz:

[...] ao que parece, a justiça é desse jeito, porém, não com respeito às ações exteriores do homem, mas às interiores, em verdade, que lhe refletem o imo ser nos seus elementos constitutivos e o leva, como a homem justo, a não permitir nenhum deles fazer nada do que lhe for estranho, nem interferir uns nos outros os diferentes princípios da alma e suas respectivas atividades, mas a pôr ordem em sua vida interior, disciplinar-se, tornar-se amigo de si mesmo e harmonizar esses pares à maneira dos três termos da escala musical: o alto, o baixo e o médio, como também faz com todos os intermediários que possam coexistir; e depois de unir todos esses elementos e de múltiplo que era tornar-se uno, temperante e afinado em tudo a que se aplicar, seja no afã de enriquecer, seja no cuidado com o corpo e em assuntos de política ou em negócios particulares, em qualquer situação, considera e denomina justa e bela a ação que mantém e contribui para realizar esse estado de alma, tendo na conta de sabedoria o conhecimento que determina semelhante norma de conduta, de injusta a ação que destrói esse estado de coisas, e de ignorância a opinião responsável por esta última orientação (*República*, IV, 443 e – 444 a).

Nota-se que Platão faz referência aos objetivos da vida prática tão almejados por muitos, como o próprio Mênon, como o desempenho de atividades políticas, a busca por enriquecimento ou o cuidado com os negócios particulares. Porém, a virtude não corresponde a uma habilidade para conquistar esses desideratos, mas uma condição precedente que a alma deve possuir antes de se ocupar desses objetivos.

Por fim, ainda no livro IV, Platão sustenta que esse estado de alma, em que suas partes componentes estabelecem a devida relação hierárquica, executando a atividade que lhes é própria, corresponde a um estado saudável. Por consequência, a virtude equivale a saúde, beleza e bem-estar da alma, sendo o vício equivalente a doença, feiura e debilidade da alma (*República*, IV, 444 d – e).

Esse quadro traçado do que seja a justiça, como saúde e harmonia da alma, condição para que a existência seja plena, pois é alcançado quando a função própria da alma é desempenhada de forma excelente, estado equivalente à felicidade, e a injustiça como o contrário disso, como o que destrói esse quadro harmônico da alma, constitui uma parte fundamental da argumentação platônica, pelo menos até esse ponto do livro IV, contra a tese de Trasímaco. Tal argumentação platônica em torno de qual vida é a mais feliz encerra um quadro comparativo, a ser retomado e

desenvolvido nos livros VIII e IX, a respeito de qual vida é mais vantajosa, se a do injusto ou a do justo, demandado no confronto com Trasímaco no livro I, que apresentou o tirano como exemplo da máxima felicidade. Constitui também elemento fundamental dessa argumentação o fato de estar alicerçada no princípio lógico de não contradição, capaz de lhe possibilitar a pretensão a uma ética universalizável, pois concebida como uma *epistémê*, ou seja, como conhecimento.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo, vimos alguns elementos do contexto grego que constituíram, segundo a filosofia platônica, problemas para a possibilidade do conhecimento, como a cisão entre o *logos* e o ser. Nesse contexto, em que surgiram espaços de debate propícios a uma laicização do *logos*, devido ao amadurecimento da democracia, foi possível uma desvinculação entre o dizer e o ser. Em momentos anteriores, aqueles considerados Mestres da Verdade, nomeadamente, o Rei de Justiça, o adivinho e o aedo, eram vistos como portadores de um acesso exclusivo a verdades reveladas, sendo capazes de proferir o que efetivamente as coisas são através de sua palavra considerada sagrada. Com o processo político que proporcionou algum grau de laicização, o *logos* foi entendido como um objeto autônomo, com suas próprias leis, tendo na sofística o movimento intelectual que elevou essa autonomia ao seu grau mais elevado, a ponto de fazer do *logos* apenas um jogo de convencimento. Tal cisão entre *logos* e ser pode ser considerada um núcleo fundamental de onde derivaram as várias posições relativistas e ambíguas com as quais Platão se defrontou.

No segundo capítulo, pudemos ver como na obra *Mênon* a dialética platônica empenha-se na busca da definição de virtude com um interlocutor que estava interessado em saber como ela é adquirida, se por meio do ensino ou por outro meio. Sócrates, mais de uma vez, tenta mostrar que é necessário primeiro saber o que a virtude é, como condição para saber como ela pode ser adquirida, estabelecendo, dessa forma, desde o ponto de partida, a busca da virtude como conhecimento.

Sócrates, nessa investigação, reorienta a concepção de virtude, atribuindo-lhe um sentido distinto daquele adotado por Mênon, que não propôs uma definição, pois apenas fez uma enumeração de virtudes, bem como a associava ao sucesso nas coisas públicas e nos negócios. O diálogo deixa evidente que Mênon não havia entendido a pretensão da pergunta de Sócrates, que objetivava uma conceituação capaz de unificar uma multiplicidade. O filósofo consegue deixar Mênon em aporia, que, porém, não foi suficiente para levá-lo a se reorientar no sentido de buscar uma definição, pois logo ele retoma a mesma pergunta a respeito de como se adquire a virtude. Diante dessa dificuldade, Sócrates propôs um caminho investigativo através de hipóteses, não deixando, porém, de concluir a obra de forma aporética. Em suma,

no *Mênon* a dialética platônica apresenta caminhos para se abordar a virtude de maneira conceitual, como conhecimento, deixando evidente que o seu interlocutor, Mênon, teve dificuldades para acompanhar as demandas dessa investigação, situação que chama a atenção para a preocupação platônica com as necessidades exigidas pelos diferentes interlocutores ao investigar em diálogo.

No último capítulo, nos detivemos sobre a obra *República*, em que a justiça é o tema central de estudo em torno do qual o diálogo se inicia e se desenvolve. Observamos as diferentes formas de investigar a justiça, que mudavam conforme se alternavam os interlocutores de Sócrates: de forma amistosa, utilizando-se da maiêutica com Céfalo e Polemarco; de forma mais combativa, utilizando um método refutatório (*elenkhos*) com Trasímaco; e de forma mais elaborada com Glauco e Adimanto, que tinham predisposição e requisitos para um diálogo filosófico mais profundo. Para Platão, portanto, o método de investigação não é indiferente às qualidades morais, intelectuais e psicológicas daqueles com quem se dialoga, de modo que o entrelaçamento entre essas qualidades do interlocutor e o método de investigar evidencia que a sua dialética está consciente de que as diferenças entre os interlocutores são determinantes do encaminhamento da investigação e condicionam o seu alcance.

Se a investigação realizada no diálogo com Trasímaco no livro I não chega a ser um fracasso total quanto à conquista de resultados no desenvolvimento da argumentação, já que alcançou elementos para determinar a superioridade da justiça sobre a injustiça, é evidente que o sofista não respondia mais de forma espontânea, mas somente para que Sócrates continuasse sua argumentação. Ou seja, Trasímaco não se deixou convencer, pois não estava efetivamente disposto ao diálogo, não deixando abertura para que pudesse ser conduzido conforme o argumento.

Por essa razão, como forma de responder ao problema constituído pela tese de Trasímaco, associada à sua postura agressiva e fechada ao convencimento, o livro II marca uma significativa mudança na *República*. Glauco e Adimanto se esforçam para elaborar uma defesa mais longa e em linguagem mais filosófica da tese do sofista sobre a justiça, para que Sócrates responda de maneira mais convincente. Já não é com uma postura agressiva, mas sim como quem busca efetivamente justificativas mais plausíveis para escolher a vida justa, diante dessa sedutora argumentação apresentada por eles em favor da vida injusta.

Podemos observar, na transição do livro I para os livros seguintes, que a solução platônica para o problema apresentado por Trasímaco reconhece que a refutação, por mais que tenha a força demonstrativa, nem sempre é capaz de convencer. Isso fica claro na ocasião em que o sofista não estava disposto a um diálogo amistoso. A demanda por um maior rigor na investigação, utilizando termos filosóficos capazes de proporcionar maior profundidade, só foi satisfeita quando Glauco e Adimanto assumiram o papel de principais interlocutores.

A introdução do tema da alma no final do livro I já apresenta o elemento central da resposta ao problema da justiça, que culminará no livro IV com a ideia de alma tripartite. Sócrates condiciona o alcance da vida feliz à posse da virtude, pois o desempenho excelente da função própria da alma — que é dirigir, comandar, aconselhar, bem como a própria vida — só pode ser realizado com a sua virtude específica, que é a justiça. Ao estabelecer essa relação necessária entre virtude e felicidade, a vida justa já aparece como a melhor forma de vida no fim do livro I, enquanto a vida injusta, por sua vez, equivale a uma vida infeliz, pois é contrária à natureza própria da alma virtuosa e feliz.

Ademais, a resposta que a dialética platônica proporrá contra a definição de justiça do sofista Trasímaco ganha um aprofundamento que lhe dá mais força, a partir de uma concepção de alma tripartite, elaborada em conexão com uma ideia de felicidade. Segundo essa ideia, a alma só pode ser plena na medida em que cada uma de suas partes for dotada de suas virtudes específicas, condição em que a alma é considerada feliz e harmônica.

Um aspecto de grande importância para Platão sustentar sua ideia de alma tripartite consiste no fato de ela estar fundamentada no princípio de não contradição. Ao constatar o conflito de motivações no interior da alma, ele defende que essas motivações não podem ter a mesma fonte. Ou seja, tal como ele nos diz, o mesmo sujeito não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto (436 b – c). Por exemplo, uma pessoa pode sentir o desejo de beber — desejo cuja fonte é a parte epitimética ou desejosa da alma — mas pode decidir, por várias razões, esperar para satisfazer esse desejo, decisão tomada através de um julgamento da parte racional da alma. Essa argumentação consiste em um ponto de apoio crucial para a possibilidade de fundamentar a validade universal de sua proposta ética, servindo de contraponto ao relativismo de Trasímaco.

Podemos ainda observar que, conforme a dialética platônica, o ideal de felicidade que sustentou Trasímaco, ligado às concepções de felicidade e virtude das quais partilham muitos gregos, consiste em potencializar o que Platão pretendeu remediar: a *pleonexia*, o desejo desmedido. Este é um atributo da alma desequilibrada, desarmônica e viciosa, pois é regida por uma de suas partes inadequadas para isso. Por essa razão, a sofística é associada à tirania, pois Platão entende que a concepção de Trasímaco implica em naturalizar uma forma de viver em que a alma é regida pelo princípio epitimético, desprovido de virtude, dando o máximo de vazão à *pleonexia*.

As outras formas de alma, além da justa, padecem, ademais, por não constituírem uma unidade, pois são almas em que o indivíduo está em luta consigo mesmo (*República*, VIII, 560 a), pelo fato de não haver harmonia entre as partes constitutivas de sua alma, que disputam pelo comando.

A formulação platônica do que seja justiça, distinta daquela defendida por Trasímaco, ressignifica a correlação estabelecida pelo sofista entre poder e injustiça, logo entre poder e felicidade. Segundo Trasímaco, os governos teriam todos como fim a satisfação dos próprios interesses, e a justiça não passaria daquilo assim designado por quem estivesse no poder. Esse pensamento, cujo relativismo recai na valorização da *pleonexia* ao dar vazão aos desejos irrefreados, tem no tirano seu exemplo lapidar, eleito pelo sofista como o mais feliz.

Ao defender a justiça como condição para a vida feliz e para a *pólis* bem ordenada, Platão ressignifica o uso do poder ao associá-lo a uma *téchne* cujos fins são estabelecidos em prol do bem do conjunto da comunidade política, bem este concebido como não divergente da busca do bem individual. Por essa via, Platão pretende contornar a tese de Trasímaco, que se pretende um realismo inescapável no seu diagnóstico de como os homens são a partir da observação de como eles têm sido, uma visão desesperançosa da política que não vê outra alternativa senão enfatizar ou render-se à *pleonexia* no seu grau mais elevado, tornando-se tirano. Ou seja, a política não constitui, segundo a perspectiva do sofista, um caminho viável para a boa e justa convivência entre os cidadãos, na medida em que considera a justiça uma vã expectativa dos ingênuos. Assim, aparece como mais lúcida e livre de ilusões a via individualista de tornar-se tirano e tirar proveito dos que são incautos o suficiente para serem submetidos.

A dialética platônica constitui, dessa forma, além de método para o conhecer, também um caminho de construção de uma alternativa para a boa vida politicamente organizada, fundada nas virtudes, especialmente na justiça, sem a qual seria impossível conviver harmoniosamente comungando objetivos afins. As virtudes, de forma destacada a virtude da justiça, entendidas não como preceitos externos ou regras de comportamento, mas como conhecimento capaz de moldar a alma e também a *pólis*, constituem o fundamento de um projeto político de fundação de um Estado.

O pensamento platônico, portanto, diante da desilusão de Trasímaco, que se pretende a mais lúcida compreensão da realidade efetiva dos homens, não constitui um otimismo simplório. Isso é evidenciado pela própria ordem em que são apresentadas, no livro VIII, as formas de governo, mostrando a tendência à degeneração nas coisas humanas. Porém, ao compreender essa mutabilidade e transitoriedade a que os homens estão sujeitos, Platão adota a perspectiva do possível, da factibilidade de projetos de melhoramento educacional do ser humano, apontando na aceitação de Trasímaco a falha de eleger como único modo de ser possível aquele que o comportamento humano tem apresentado empiricamente.

Platão, assim, oferece uma visão de que a justiça e a virtude não são meras convenções ou utopias irrealizáveis, mas sim fundamentos essenciais para uma vida harmoniosa e satisfatória tanto para o indivíduo quanto para a sociedade. Sua filosofia propõe um caminho de transformação pessoal e coletiva, sustentado pela ideia de que a justiça, quando verdadeiramente compreendida e praticada, é a base da verdadeira felicidade e do bem-estar, contrária à visão pessimista e individualista de Trasímaco.

Vemos em Platão, dessa forma, um exemplo superlativo da filosofia enquanto criadora de possibilidades, de alternativas diante das condições históricas que se apresentam e que muitos tentam alçar à categoria de incontornáveis, como se não houvesse alternativa a não ser se adequar, a não ser deixar de pensar em outras formas de viver. A dialética platônica, portanto, constitui um contraponto aos pensamentos e regimes tirânicos, que não aceitam a divergência, e a tempos distópicos que interditam um projeto político justo e conduzem ao egoísmo pragmático de tirar proveito das circunstâncias em benefício próprio, mesmo que em detrimento de outras pessoas.

Podemos, ademais, ver a proposta platônica de um Estado alternativo como valorização da memória do seu mestre Sócrates enquanto filósofo exemplar, cuja condenação à morte constituiu um dos problemas motivadores de seu filosofar. Defender a política, em Platão, é defender a possibilidade do filosofar. O Estado a que ele aspira é um Estado em que essa dimensão do ser humano, que é o filosofar, não seja interditada, como na condenação de Sócrates, mas garantida como um dos caminhos da excelência da existência, na medida em que for capaz de dirimir ilusões e apontar caminhos de pensamento cada vez mais lúcidos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Luciana Azevedo de. Górgias e a questão da linguagem na sofística: O Tratado do Não-Ser ou a Desconstrução da Ontologia. In: **Scripta Classica: História, Literatura e Filosofia na Antiguidade Clássica**. Belo Horizonte, 1999.
- ANNAS, Julia. **An introduction to Plato's Republic**. Oxford University Press, 1981.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília. Editora Universidade de Brasília. 1985.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Texto em grego com a tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- BENOIST, Jean Marie. **A tirania do logos**. Tradução de Manuela Russo, José A. Graça. RÉS Editora. Porto, Portugal, s/d.
- BERTI, Enrico. **Contradição e dialética nos antigos e nos modernos**. Tradução de José Bortolini. 1ª edição. São Paulo, Paulus, 2013.
- BLOOM, Allan. "Interpretive essay", in *The Republic of Plato*. Translated with notes and interpretive essay by Allan Bloom. Second edition. Basic Books, New York, 1991, p. 307 – 436.
- BOLZANI FILHO, Roberto. A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de A República. **Journal of Ancient Philosophy** (Eng. ed.), São Paulo, v. 10, n. 1, p. 1 – 25, 2016.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Volume I. Editora Vozes. Petrópolis, RJ, 1986.
- CASERTANO, Giovanni. **Paradigmas da verdade em Platão**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2010 a.
- CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. Tradução José Bertolini. São Paulo: Paulus. 2010 b.
- CASSIN, Bárbara. **O efeito sofístico**: sofística, filosofia, retórica, literatura. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. – São Paulo. Editora 34, (Coleção TRANS), 2005.
- DETENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia arcaica**: como abertura De volta à boca da verdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1ª edição, 2013.
- Dicionário Grego-Português. Coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves. – 2ª edição. – Cotia, SP: Ateliê Editorial / Araçoba da Serra, SP: Editora Mnema, 2022.
- DIXSAUT, Monique. **Platão e a questão da alma**. Tradução de Cristina de Souza Agostini. 1ª edição. São Paulo: Paulus, 2017.

DIXSAUT, Monique. **Metamorfoses da dialética nos diálogos de Platão**. Tradução de Janaina Mafra. São Paulo, Paulus, 2021.

DIXSAUT, Monique. Refutação e Dialética. In. VLASTOS, G. DIXSAUT, M. **Refutação**. Tradução de Janaína Mafra. 1ª edição. São Paulo, Paulus, 2012. (Coleção Contraposições: diálogos filosóficos).

EMPÍRICO, Sexto. **Contra os retóricos**. Tradução, apresentação e comentários Rafael Huguenim e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo, Editora UNESP, 2013.

FANTICELLI, Luteildo. **Questões essenciais da dialética em Platão**. Passo Fundo, Editora Méritos, 2003.

FERMANI, Arianna. **A vida feliz humana**: um diálogo com Platão e Aristóteles. Tradução de Renato Ambrosio. 1ª edição. São Paulo: Paulus, 2015.

FERRARI, Franco. Conhecimento e virtude no Mênon de Platão. **Archai**, n. 12, jan – jun, p. 81 – 87, 2014

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão**: estrutura e método dialético. Tradução Dion Davi Macedo. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GÓRGIAS. **Testemunhos e fragmentos**. Tradução Manuel Barbosa, Inês de Ornellas e Castro. Edições Colibri, 1993.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Tradução Dion Davi Macedo. 6ª edição. Edições Loyola, São Paulo, Brasil.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução Odorico Mendes. Prefácio e notas verso a verso Sálvio Nienkötter. Ateliê Editorial. Campinas, São Paulo, Editora da Unicamp, 2008.

JAEGER, Werner. **Paideia**. A formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira; adaptação para edição brasileira Monica Stahel; revisão do texto grego Gilson Cesar Cardoso de Souza. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LAERTIOS, Diogenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. 2ª edição, reimpressão. Brasília, Editora Universidade de Brasília. 2008.

GUTHRIE, W.K.C. **Os Sofistas**. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo, Paulus, 1995.

LEITE, José Assunção Fernandes. **A República de Platão**: relação entre os livros I, II, III, IV e VIII. Tese de doutorado (PUC-SP). São Paulo, 2009.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**. Uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2006.

MATTÉI, Jean-François. **Platão**. Tradução Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MCINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Bauru, São Paulo. EDUSC, 2001.

MOSSÉ, Claude. **Atenas**: a história de uma democracia. Tradução de João Batista da Costa. 3ª edição. Brasília. Editora da Universidade de Brasília, 1997.

PAULA NETO, Otavino Candido de. **As virtudes nos diálogos socráticos de Platão**: *Apologia, Eutífron, Laques, Cármides, República I e Protágoras*: análise e comentário. Tese de doutorado. USP, 2019.

PAVIANNI, Jayme. **Dialética e linguagem em Platão**. Veritas, Porto Alegre. V. 40, número 160. Dezembro, 1995, 729 – 739.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **A República** – Platão. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, v. 9, 2001.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª edição. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas por Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian. 2001.

PLATÃO. **Critão, Mênon, Hípias Maior e outros**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª edição. – Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. **Mênon**. Texto estabelecido e anota por John Burnet; (edição bilíngue) tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio; Loyola, 2001 b.

PLATÃO. **Protágoras, Górgias, Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª edição. Belém, EDUFPA, 2002.

PLATÃO. **Teeteto – Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2001 c.

PURSHOUSE, Luke. **A república de Platão**: um guia de leitura. Tradução Luciana Pudenz. São Paulo: Paulus, 2010.

ROGUE, Cristophe. **Compreender Platão**. 4ª edição. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 2008.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. **Os sofistas**. Edições 70, Lisboa, 1986.

SASSI, Maria Michela. **Os inícios da filosofia na Grécia**. Tradução Denny Garcia Xavier. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ROMILLY, Jaqueline de. **A tragédia grega**. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.

ROMILLY, Jaqueline de. **História e razão em Tucídides**. Tradução de Tomás de Rosa Bueno. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

SNELL, Bruno. **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SCOLNICOV, Samuel. **Platão e o problema educacional**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2006.

TRABATTONI, Franco. Quantas teses sustenta Trasímaco no Livro I da República? In XAVIER, Dennys Garcia. CORNELLI, Gabriele (orgs.) **A República de Platão**. Outros olhares. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2011.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Prefácio de Helio Jaguaribe; Tradução do grego de Mario da Gama Kury. 4ª edição. Brasília. Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VEGETTI, Mario. **A ética dos antigos**. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VEGETTI, Mario. **Antropologias da pleonexia**: Cálicles, Trasímaco e Gláucon em Platão. Boletim do CPA, Campinas, nº16, jul/dez. 2003.

VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução Ísis B.da Fonseca. Rio de Janeiro, Difel, 2002.

VERNANT, Jean Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

VLASTOS, Gregory. **O Élenkhos Socrático**: método é tudo. In. Refutação. 1ª edição. São Paulo, Paulus, 2012. (Coleção Contraposições: diálogos filosóficos). Vários autores.