

## **PARTE I**

### **As Tradições do Bom Governo.**

## 2 Platão contra o sofista: o bom governo como *politiké epistéme*.

“Aliás, não importa que essa cidade exista ou tenha de existir um dia: é somente às suas leis, e de nenhuma outra, que o sábio fundamenta a sua conduta” (Platão, *A República*, IX).

Com Platão, temos a origem da idéia de “bom governo”. Na carta VII, o filósofo afirma que sua vocação sempre teria sido a política; contudo, certos acontecimentos da *pólis*, sobretudo a morte de Sócrates, o fizeram partir para a “segunda navegação”, ou a busca do fundamento supra-sensível do real.<sup>1</sup> O retorno ao campo da política se dá de forma contundente: na *República*, Platão prescreve a constituição ideal de um Estado perfeito, calcada na Idéia de Justiça, tendo como modelo o Bem, princípio unificador que precederia a própria criação do mundo.<sup>2</sup> Este projeto foi considerado, por diversas tradições interpretativas, como o ápice do idealismo político. Para muitos críticos – a começar por Aristóteles –,<sup>3</sup> as indicações do filósofo ateniense pareceram impraticáveis, haja vista a inadmissibilidade de certas proposições, impossíveis de serem acatadas no âmbito da cidade: por que razão os guardiões não buscariam lucros nas guerras? Em que medida esta classe seria respeitada pela maioria? De que maneira o povo viveria segundo os princípios da temperança, uma vez que excluído da guerra e do governo? Até que ponto as guerreiras abririam mão de seus filhos e da família? De que forma o filósofo-rei, conhecedor da Idéia do Bem, mostraria aos cidadãos a necessidade de imitá-la, sem que a conhecessem efetivamente? São objeções pertinentes, que perpassam vários séculos, e chegam aos nossos dias sem respostas definitivas. Daí a afirmação de que a *República* seria um livro utópico. Ainda assim, o texto é lido, comentado e apropriado; chegou-se a falar em um “comunismo” platônico, totalitarismo de suas idéias, e até mesmo no caráter

<sup>1</sup> Cf. REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, vol. II, p. 235.

<sup>2</sup> Para Richard Kraut, a base da *República* consistiria na idéia de que “... justice is so great a good that anyone who fully possesses it is better off, even in the midst of severe misfortune, than a consummately unjust person who enjoys the social rewards usually received by the just”. Cf. KRAUT, R. “The defense of justice in Plato’s *Republic*”. In: KRAUT, R. *The Cambridge companion to Plato*, p. 311.

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, o primeiro capítulo do livro II da *Política*, onde Aristóteles critica duramente os fundamentos defendidos por Sócrates na *República* de Platão.

“feminista” de sua filosofia. Interpretações extremas, que fogem aos propósitos aventados pelo autor.

Na realidade, a *República* tem pouco de utópica.<sup>4</sup> O recurso a outros textos de Platão – como o *Político* e as *Leis* – ajuda a clarificar este aspecto, porquanto torna evidente que certos princípios defendidos na *República* não devem ser entendidos como estando para além das vicissitudes da *pólis*: “o objetivo principal de seus escritos foi sem dúvida, a reforma política da cidade tendo em vista uma melhor e mais justa organização da vida coletiva”.<sup>5</sup> Para T. J. Saunders, a *República* representaria um “ideal teórico”, enquanto os outros dois textos, sobretudo as *Leis*, buscariam o aprofundamento prático de boa parte dos argumentos sustentados na *República* – mas não todos –, por levarem em conta diversos aspectos que incidiriam na realidade do governo, como o funcionamento da legislação e das assembleias.<sup>6</sup> Com base nesta interpretação, a constituição ideal da *República* definiria o modelo a ser imitado pelas constituições reais, “históricas”, as quais, não obstante se encontrassem mais afastadas da realização plena da idéia de Bem, ao menos apresentariam as condições necessárias ao governo justo – se bem que imperfeito –, calcado no equilíbrio entre as quatro partes da virtude (*areté*): justiça, temperança, prudência e fortaleza.

A formação de um Estado ideal, em Platão, está colada ao surgimento do homem ideal; o princípio da “justa medida” proporcionaria o equilíbrio das três partes da alma – irascível, apetitiva e racional –, que assim dariam origem aos componentes fundamentais da virtude (*areté*), respectivamente fortaleza, temperança e prudência. A justiça – quarta parte, mas que na verdade sintetiza toda a virtude – consistiria na resultante da “justa medida”. Do mesmo modo que a cidade ideal se estabeleceria a partir do balanceamento entre estes elementos – de modo que cada classe fosse responsabilizada pelo cuidado de um ou mais elementos da virtude, a saber, a temperança ao povo; a fortaleza (e também a temperança) aos guardiões; a prudência (e também temperança e fortaleza), aos

<sup>4</sup> Cf. ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*, p. 18. “... the *Republic* at any rate begins from the premise that philosophers should not ignore the problem of the imperfect world around them; they should become aware of them and do something to solve them”.

<sup>5</sup> AREAS, J. *A instauração ontológica no Sofista de Platão*. p. 4.

<sup>6</sup> A idéia de T.J. Saunders é apresentada e discutida por R. F. Stalley. Cf. STALLEY, R. *An introduction to Plato's Laws*, p. 14.

sábios –, fazendo-se *una* por conta disso,<sup>7</sup> o homem ideal necessitaria da moderação, de modo que internalizasse o sentido de justiça, dominando, com o uso de sua faculdade racional, os vícios oriundos dos excessos, tornando-se então perfeito, sábio, corajoso e ponderado.<sup>8</sup> Este alicerce moral de moderação recebe o nome de *sophrosyne*, exatamente o auto-controle que permite a elevação humana através da filosofia.<sup>9</sup>

O equilíbrio social entre as classes permitiria a realização da justiça, através do cumprimento, da parte de cada um, das obrigações que lhes coubessem.<sup>10</sup> Aos sábios, competiria o exercício do governo, uma vez que possuidores da prudência (*phrónesis*); como veremos adiante, trata-se de uma *politiké epistémē*, verdadeira ciência da política, fundada na habilidade de lidar com a coisa pública em suas especificidades, o que se daria mais pelo bom uso da razão que pelo respeito às legislações ou costumes pré-estabelecidos.<sup>11</sup> Na *República*, o bom governo consiste na realização da “justa medida” – homens virtuosos formando uma cidade harmoniosa –, orientando-se pelo princípio supremo do Bem, de modo que somente através do estudo da filosofia a elite governante se tornaria apta ao exercício de suas funções; é criada, assim, a imagem do rei-filósofo – encarnação perfeita da Justiça –, que tanta repercussão terá na história do pensamento político ocidental.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Em *República*, IV, p. 132, Sócrates apresenta a *eudaimonia*, como o resultado da unidade da *polis*, de modo que não houvesse conflitos entre os diversos grupos, e cada qual tivesse noção de sua posição no copo político. “Agora julgamos modelar a cidade feliz, não pondo à parte um pequeno número dos seus habitantes para torná-los felizes, mas considerando-a como um todo”.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 142.

<sup>9</sup> Moses I. Finley afirma que Platão, ao defender o equilíbrio social como um próprio equilíbrio de classes, se adequava à tradição grega, que via nas facções opostas o principal malefício que poderia ocorrer à *polis*: “Por certo, Platão foi o mais atípico dos homens (...). Contudo, no que diz respeito ao problema que me interessa de imediato – o dos interesses particulares e o Estado –, Platão tinha o mesmo ponto de vista de muitos autores gregos.” Cf. FINLEY, M. *Democracia Antiga e Moderna*, p. 63.

<sup>10</sup> Demonstrando grande poder de síntese, Norberto Bobbio trata deste ponto: “O diálogo de *A República* é, como todos sabem, uma descrição da república ideal, que tem por objetivo a realização da justiça entendida como atribuição a cada um da obrigação que lhe cabe, de acordo com as próprias aptidões”. Cf. BOBBIO, N. *A Teoria das Formas de Governo*, p. 45.

<sup>11</sup> Nesse sentido, afirma Leo Strauss. “Political life requires various kinds of skills, and in particular that apparently highest skill which enables a man to manage well the affair of his political community as a whole. That skill – the art, the prudence, the practical wisdom, the specific understanding possessed by the excellent statesman or politician – and not a ‘body of true propositions’ concerning political matters which is transmitted by teacher to pupils, is what was originally meant by ‘political science’”. Cf. STRAUSS, L. “On Classical Political Rationalism”. In: *The rebirth of classical political rationalism*, p. 52.

<sup>12</sup> O que levava a uma *paidéia* de 50 anos para os governantes, que consistia em diversas etapas; somente os que cumprissem todas as etapas – sobretudo a mais importante, a saber, o estudo da dialética – poderiam fazer parte desta verdadeira elite política. Cf. *República*, V, pp. 169-215.

“Sócrates – Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou aqueles que hoje denominamos reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos, enquanto poder político e filosofia não convergirem num mesmo indivíduo, enquanto os muitos caracteres que atualmente perseguem um ou outro destes objetivos de modo exclusivo não forem impedidos de agir assim, não terão fim, meu caro Glauco, os males da cidade, nem, conforme julgo, os do gênero humano, e jamais a cidade que nós descrevemos será edificada” (Platão. *A República*, V, p. 204).

Platão tinha em mente, porém, que nem todos são, ou poderiam ser, filósofos, já que a *pólis* necessitava de outras atividades para sua sustentação, como agricultura, comércio, etc. Cada cidadão se faria especialista em determinado ofício,<sup>13</sup> exercendo a arte (*tékhne*) a qual fosse mais apto por natureza.<sup>14</sup> Com efeito, o sapateiro dominaria a arte da sapataria; o tecelão, a arte da tecelagem; o general, a arte da guerra, etc. Também o governante possuiria sua *tékhne*, que será descrita pelo filósofo não na *República*, mas no *Político* – isto porque, na primeira obra, a preocupação central é com a cidade-ideal, enquanto na segunda a própria natureza da atividade política é posta em evidência.<sup>15</sup> Vale ressaltar que esse sentido de arte (*tékhne*) relaciona-se à capacidade de exercer certas habilidades específicas, evidenciadas pelo controle das etapas produtivas de determinados artefatos, sejam materiais ou intelectuais.<sup>16</sup>

No *Político*, Platão percebe que a condução de um estado implicava uma série de dificuldades; passa, então a considerar a República ideal como uma forma de governo “à parte”, que não corresponderia às seis “formas históricas”, a saber: monarquia, aristocracia, democracia, e suas degenerações, tirania, oligarquia e democracia degenerada (Platão não a nomeia).<sup>17</sup> Nestas, o domínio da lei se faria soberano, enquanto a cidade-ideal não necessitaria de regulamentações escritas, uma vez que as leis, no contexto de um Estado guiado pelo princípio supremo da Justiça, apenas empedrariam a ação dos sábios governantes.<sup>18</sup> (Vale notar que, na

<sup>13</sup> Ibid., II, p. 62. “Sócrates – Então, cada um deverá desempenhar a sua função pra toda a comunidade”.

<sup>14</sup> Idem. “Sócrates – (...) a natureza não fez todos os homens iguais, mas diferentes em aptidões e aptos para esta ou aquela função.”

<sup>15</sup> Cf. SAUNDERS, T.J., “Plato’s later political thought”. In: KRAUT, R. (org.). *The Cambridge companion to Plato*, p. 464.

<sup>16</sup> Cf. ANNAS, J. “What strikes Plato is interesting about a skill is the intellectual element, the fact that the craftsman *knows* what he is doing. If he is a good potter, then he uncontroversially knows how to make pots, and understands what is good and what is a good and a bad pot, and why”. *op. cit.*, p. 25.

<sup>17</sup> *O Político*, 302c.

<sup>18</sup> Ibid., 297d. “O Hóspede – (...) Ora, se a única forma verdadeira de governo é a que descrevemos, sabes muito bem que as outras só poderão subsistir valendo-se de leis escritas, a

*República*, a cidade-ideal não é apresentada como uma forma de governo à parte, mas como aquela capaz de atingir os píncaros da perfeição. De sua degeneração origina-se a timocracia, que se distingue pela sede de honra e ambição; desta, surge a aristocracia, que ao se degenerar faz-se oligarquia, que por sua vez gera a democracia; esta, ao atingir o limite da licenciosidade, conduz ao pior dos regimes, a tirania, numa cadeia descendente a qual Norberto Bobbio denominou “regresso definido”).<sup>19</sup> Assim, ao destacar a cidade-ideal das “formas históricas” de governo – as quais deveriam estar sujeitas necessariamente à soberania da lei –, Platão estabelece um princípio que se tornará alicerce de muitas das idéias de “bom governo” subseqüentes, influenciando autores como Cícero, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, os “humanistas cívicos” e Maquiavel: a *imitação da virtude*.

“O Hóspede – (...) enquanto [os governantes da cidade-ideal] a conservarem [a polis] por meio do conhecimento e da justiça e, dentro do possível, a deixarem maior do que era antes: só então, e apenas por essas características é que reconheceremos o verdadeiro governo. Todas as outras formas a que nos referimos nem são legítimas nem verdadeiras, senão simples cópias daquela, imitando-a no bom sentido as bem organizadas, e o contrário disso as que de nada valem”. (Platão. *Político*, 293e; grifo meu).

Vemos nesta passagem que, ante a impossibilidade de concretização do governo ideal, as “formas históricas” poderiam se tornar adequadas, desde que sob a rígida autoridade das leis; estas normas seriam elaboradas com o intuito de garantir, da melhor maneira possível, a execução dos preceitos legais pelos detentores de *politiké epistémé*, ou seja, aqueles conhecedores da ciência da política, donos de vasta prudência e devido arrojo.<sup>20</sup> Importa menos a forma de governo que a posse, da parte dos governantes (um, poucos ou muitos), da ciência política, verdadeira arte do equilíbrio da *polis*.<sup>21</sup> Aos sábios, caberia garantir a imitação da virtude, a saber, da idéia de Justiça, imitação que, conquanto não tornasse a *polis* perfeita e estável, ao menos garantiria uma certa prosperidade ao

---

saber, observando o que em nossos dias é louvado, muito embora não seja o que há de melhor no seu gênero”.

<sup>19</sup> Cf. BOBBIO, N. *op. cit.*, p. 46. “[Platão] vê a história não como um progresso indefinido mas, ao contrário, como regresso definido; não como uma passagem do bem para o melhor, mas como um regresso do mal para o pior”.

<sup>20</sup> *O Político*, 310e. “O Hóspede – (...) Pois a tarefa exclusiva da tecelagem real consiste em nunca permitir que o temperamento equilibrado se aparte do forte...”

<sup>21</sup> Cf. STALLEY, R.F. *op. cit.*, p. 77.

ordenamento coletivo. (Faz-se pertinente diferenciar esta imitação daquela da poesia; nesta, trata-se de uma cópia da aparência, a três degraus da verdade; a imitação da virtude a que o filósofo se refere no *Político* é de segundo grau, modelada a partir da própria Idéia). Platão apresenta o “verdadeiro político” como urdidor, “tecelão” da unidade a partir da multiplicidade, moderador das diferenças;<sup>22</sup> nesse sentido, ele é tratado como ponto de equilíbrio da *polis*, possuidor da arte da “justa medida”. Como a virtude seria alcançada exatamente por meio da moderação, tornar-se-ia possível imitá-la, graças à ação de um bom governante agindo no âmbito da lei.

É interessante notar o sentido que Platão atribui ao “verdadeiro político”. No *Górgias*, Sócrates descarta a idéia de que alguns homens de Estado, como Péricles e Temístocles, pudessem ser classificados como excelentes. Diz ele: “nessa cidade, nunca houve político perfeito”.<sup>23</sup> A seguir, Sócrates completa: “creio ser um dos poucos atenienses, para não dizer o único, que se dedica à verdadeira arte política, e que ninguém mais presentemente a pratica”.<sup>24</sup> O político ideal corresponderia, senão ao filósofo, pelo menos ao possuidor da arte do governo, aquele que, seguindo as leis com prudência e arrojo, contribuiria para a manutenção do Estado virtuoso; funda-se, de tal modo, a *associação entre bom governo e virtude do governante*, que tanta repercussão terá no medievo e no Renascimento. Essa virtude da *polis* – entendida aqui no sentido grego de *areté* também como excelência – é alcançada justamente pelo bom emprego da *politiké epistémé* de seus governantes, ciência do trato da coisa pública; esta, por sua vez, se materializa em ações pelo emprego da prudência (*phrónesis*). Platão chega a afirmar que “a prudência é uma espécie de ciência”; argumenta o filósofo que “de fato, não é por ignorância, mas por ciência, que se delibera bem”.<sup>25</sup> Caberia aos sábios – na cidade-ideal, o “filósofo-rei”; na cidade “histórica”, os governantes apoiados na legislação – tomar uma série de decisões acerca da cidade como um todo, o que se faria possível pelo bom uso da *phrónesis*.<sup>26</sup> A ação dos bons

<sup>22</sup> Nesse sentido, afirma Giovanni Reale: “Mas o político busca a medida justa ou o justo meio sobretudo na atuação da sua tarefa fundamental que é construir a unidade do Estado partindo de elementos heterogêneos e mesmo opostos, dando-lhes uma única força e impondo-lhes um único solo”. *op. cit.*, p. 280.

<sup>23</sup> *Górgias*, 517 a.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 521d.

<sup>25</sup> *República*, IV, p. 143.

<sup>26</sup> *Idem.* “Sócrates – Há, porventura, na cidade que acabamos de fundar, uma ciência que reside em certos cidadãos, pela qual essa cidade delibera não sobre uma das partes que a compõe, mas

governantes permitiria, inclusive, o uso de “nobres mentiras”, como Sócrates denomina as falsidades operadas em nome do bem público e da melhor educação dos cidadãos: elas poderiam constituir artifícios para os governantes, desde que efetuadas com vistas ao “interesse da própria cidade”.<sup>27</sup> Percebe-se assim que Platão entendia a prudência como uma ciência conectada à sabedoria (*sophia*), responsável pela boa condução dos negócios públicos, e ligada ao conhecimento filosófico. Esta discussão será retomada adiante, pois que se faz o ponto central da crítica de Aristóteles a seu mestre; para o estagirita, conhecimento teórico e sabedoria prática constituíam atividades distintas. Ambas representavam disposições diferentes da alma racional.

O problema da imitação, central no *Político*, também é ventilado na *República*; a imitação se mostra crucial em sua análise da *paidéia*, ou seja, da formação do homem ideal – o que, como já lembrava Jaeger, era um problema basicamente político. No Livro II, o filósofo critica duramente Homero e os poetas trágicos, pois que estes reproduziriam atitudes que, ao serem imitadas pelos jovens, em nada acrescentariam à educação do cidadão.<sup>28</sup> Sócrates argumenta que, “se quisermos convencê-los [os jovens] de que jamais a discórdia reinou entre os cidadãos e que tal coisa é ímpia, devemos fazer com que os adultos lhes digam isto desde a infância”.<sup>29</sup> É possível perceber que o *ideal de equilíbrio*, materializado em uma condenação veemente das discórdias civis, se faz possível pela imitação da virtude dos sábios; os vícios dos homens comuns deveriam ser sumariamente excluídos das fábulas e poesias: para o bom desenvolvimento da cidade ideal, tornar-se-ia necessário eliminar tudo o que não favorecesse a *sophrosyne*. A “poesia imitativa”, constituía, para Platão, uma das causas centrais dos males da cidade, por corromper os jovens a copiar certos vícios ensinados pelos poetas, ao invés das virtudes geradas pela reflexão filosófica.<sup>30</sup> Este caráter

---

sobre o seu próprio conjunto, para conhecer a melhor maneira de se comportar em relação a si mesma e às outras cidades?

Glauco – Sem dúvida que há”.

<sup>27</sup> Ibid., III, p. 90. “Sócrates – Por conseguinte, se compete a alguém mentir, é aos líderes da cidade, no interesse da própria cidade, em virtude dos inimigos ou dos cidadãos; a todas as demais pessoas não é lícito este recurso...”.

<sup>28</sup> Ibid., II, p. 75. “Adimanto – De fato, essas histórias são abomináveis.

Sócrates – E não devem ser contadas na nossa cidade. Não se deve dizer diante de um jovem ouvinte que, cometendo os piores crimes e castigando um pai injusto da forma mais cruel, não faz nada de extraordinário e age como os primeiros e maiores dos deuses”.

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> Ibid., X, p. 363. “Sócrates – E se afirmo que nossa cidade foi fundada da maneira mais correta possível, é, sobretudo, pensando no nosso regulamento sobre a poesia que o digo.



“vicioso” da poesia se explicaria pelo entendimento, discutido acima, de que, em uma cidade, cada um deveria ser responsável por uma arte (a do agricultor, pastor, sapateiro, do guerreiro, do filósofo, etc.); a própria idéia de justiça é apresentada, em definição inicial, da seguinte forma: “cada um deve fazer o que lhe cabe”.<sup>31</sup> Ora, o poeta não seria especialista em nenhuma arte, segundo Platão; ao relatar suas fábulas, eles não produziam conhecimentos específicos, mas imagens gerais e ampliadas das relações humanas, correspondentes à *doxa*, senso comum, e não ao “dever-ser” fundamentado filosoficamente. Afirmar Sócrates:

“Tomemos como princípio que todos os poetas, a começar por Homero, são simples *imitadores das aparências da virtude* e dos outros assuntos de que tratam, mas que não atingem verdade. São semelhantes nisso ao pintor de que falávamos há instantes, que desenhará uma aparência de sapateiro, sem nada entender de sapataria, para pessoas que, não percebendo mais do que ele, julgam as coisas segundo a aparência”(Platão. *A República*, X, 371; grifo meu).

Este “julgar segundo a aparência” é considerado por Platão a enfermidade primeira da *polis*. Os vícios seriam reproduzidos desde a juventude, com a repetição de fábulas como as de Homero; uma vez inculcadas, elas funcionariam como parâmetros para as condutas humanas, constituindo um tipo de “código ético” que conduziria os negócios públicos. Daí a pergunta dirigida a Glauco: “O imitador não tem, portanto, nem ciência nem opinião justa no que diz respeito à beleza e aos defeitos das coisas que imita?”.<sup>32</sup> Esta valorização das aparências – o “parecer justo” dos poetas – teria, segundo Platão, um papel decisivo nos costumes políticos da *polis*, enformando a maneira pela qual os atenienses se relacionavam politicamente. Nesse contexto, o personagem que dominava a cena, e se fazia o centro das atenções na *ágora*, era justamente aquele abominado pelo filósofo; contra ele, dirigirá boa parte de suas reflexões: *o sofista*.

Visto como “mestre do engano”, o sofista é apresentado em diversos diálogos platônicos como aquele que “parece sábio”, mas não o é, pois que, ao confundir a “idéia” com sua aparência, deixa-se desviar, como Trasímaco, pelo

---

Glauco – Que regulamento?

Sócrates – O de não admitir em nenhum caso a poesia imitativa. (...)”

<sup>31</sup> Ibid., IV, p. 136. “Sócrates – (...) Isto tinha o propósito de mostrar que também se deve confiar aos outros cidadãos a função para a qual estão naturalmente aptos, e só essa, a fim de que cada um, ocupando-se da sua tarefa própria, seja uno e não múltiplo, e assim a cidade se desenvolva, permanecendo uma, e não se tornando múltipla”.

gosto da vitória argumentativa. Levam ao extremo o amor à *doxa*, pois que fazem dela uma arma. É contra o sofista que Platão dirigirá suas críticas. Como afirma Julia Annas, “o restante da *República* consiste em respostas aos desafios originados no que ele afirma”.<sup>33</sup> Exatamente com vistas à refutação das teses aventadas por Trasímaco no livro I, Sócrates se propõe a discorrer sobre a justiça. A primeira definição apresentada pelo sofista consiste na fixação da justiça como “o interesse do mais forte”.<sup>34</sup> Os governantes elaborariam as leis para seu próprio proveito, visto que somente os interesses particulares moveriam os homens para o mundo da política. Sustenta Trasímaco:

“Em todas as cidades o justo é a mesma coisa, isto é, o que é vantajoso para o governo constituído; ora, este é o mais forte, de onde se segue, para um homem de bom raciocínio, que em todos os lugares o justo é a mesma coisa: o interesse do mais forte” (Platão. *A República*, I, p. 22)

Daí a conclusão de que o homem justo seria aquele capaz de se impor, por meios injustos, de modo a tornar a prática da injustiça mais vantajosa que a da justiça.<sup>35</sup> Sócrates, por sua vez, afirma que a justiça é sempre proveitosa, mesmo em circunstâncias a princípio desvantajosas; por esta razão, sustenta que prefere ser vítima de injustiças – mesmo das mais graves, como infâmias, agressões a parentes, etc – do que cometê-las.<sup>36</sup> Temos aí um conflito sem resolução: de um lado, Trasímaco, defendendo um tipo de “convencionalismo” centrado na valorização da “força” e do argumento “prático” e utilitarista; de outro, Sócrates, tomando partido de uma definição “essencialista” da justiça, fundamentada metafisicamente na Idéia do Bem.<sup>37</sup> Os apelos de Sócrates a Trasímaco para que travassem um diálogo dialético não podem surtir efeito: o livro I foi destinado à inconclusão, e os restantes não contarão com a presença do sofista.

<sup>32</sup> Ibid., p. 373.

<sup>33</sup> ANNAS, J. *op. cit.*, p. 35.

<sup>34</sup> *República*, I, p. 21.

<sup>35</sup> Ibid., p. 29. “Trasímaco – (...) Por isso, Sócrates, a injustiça levada a um alto grau é mais forte, mais livre, mais digna de um senhor que a justiça e, como eu dizia a princípio, a justiça significa o interesse do mais forte e a injustiça é em si mesma vantagem e lucro”.

<sup>36</sup> Ibid., p. 30. “Sócrates – (...) Mesmo que um homem, meu caro, seja injusto e tenha o poder de praticar a injustiça por fraude ou à força: nem por isso estou convencido de que tire daí mais proveito que da justiça”.

<sup>37</sup> Nesse sentido, afirma Newton Bignotto: “o argumento de Trasímaco baseia-se num realismo imediato, que lhe parece evidente para os homens comuns. A refutação socrática funda-se na idéia de que cabe à filosofia pesquisar o significado de tudo e não recuar diante do que parece imediatamente dado”. Cf. BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*, p. 95.

Esta querela se mostra crucial, para que se discuta tanto a extensão da idéia de *bom governo* no pensamento platônico, como as refutações que esta noção sofrerá, a partir do século XVI, pelos teóricos da “razão de Estado”. Ao propor, no livro I da *República*, uma disputa irresoluta, Platão se coloca em oposição a dois modelos de trato da coisa pública, que dominavam a cena política ateniense durante a vida do filósofo: (a) Céfalo e Polemarco representariam o “senso comum”, mera *doxa*, opinião sem fundamentos, calcadas em concepções puramente “utilitárias” da justiça – se é justo para não sofrer a punição dos deuses (Céfalo); se é justo para fazer bem aos amigos e mal aos inimigos (Polemarco).<sup>38</sup> Trasímaco, por sua vez, faria o papel do sofista, caracterizando (b) a segunda forma de lidar com a coisa pública recriminada por Platão. Quanto aos primeiros, Sócrates, com poucas perguntas, consegue mostrar a insustentabilidade de suas teses. Então, passa a questionar o sofista, tecendo o nó reservado ao primeiro livro; passa a reinar no colóquio uma oposição quase absoluta. Este embaraço não é exclusivo do livro I da *República*; também no *Górgias* se faz presente, uma vez que Cálicles, após longo embate, abre mão da discussão, deixando Sócrates expor seus argumentos finais sem que sofra contestações.<sup>39</sup>

Ainda que Platão apresente os sofistas de forma bastante negativa, sua análise é imparcial ao menos em um ponto: o reconhecimento da impossibilidade de conciliação entre os dois lados. Tanto no *Górgias* quanto na *República*, os sofistas não se rendem a Sócrates; ao contrário, denunciam com razão boa parte de seus argumentos, muitas vezes frágeis e pouco convincentes. O julgamento de Platão, todavia, mostrou-se devastador em longo prazo. Após seus diálogos, a expressão “sofista” adquiriu acepções gritantemente negativas, como mentira, engodo, ou opinião sem fundamento. Faz-se necessário, logo, resgatar a validade do “argumento sofista”, até mesmo para que se possa delimitar com clareza a extensão da crítica platônica.

<sup>38</sup> Segundo Julia Annas, Polemarco representa “the ordinary person’s view of justice. (...) The only reason for being just is that, perhaps in the very long run, it is better for you. If you neglect justice, you may be tormented in your old age by fear of hell-fire; and who knows, maybe there is a hell fire”. *op. cit.*, p. 21.

<sup>39</sup> Em *Górgias* 493d, o impasse fica evidente: “Sócrates – (...) Mas em que ficamos? Cheguei a convencer-te, a ponto de aceitares a opinião de que os indivíduos comedidos são mais felizes que os intemperantes? Ou nada consegui, e ainda mesmo que apresentasse mil histórias desse tipo, em nada alterarias a tua maneira de pensar? Cálicles – É mais certo, Sócrates, o que disseste por último.”

Já foi dito que o livro I da *República* termina em um impasse, o que denota propriamente a força das considerações de Trasímaco, conquanto certamente deturpadas pela ótica platônica. Isto se deve ao desacordo entre as vias socrática e sofística; é preciso que Sócrates proponha um novo percurso dialógico, do qual o sofista é excluído, ante a recusa deste em tomar parte da maiêutica. Mas qual seria, afinal, o “argumento sofista”? Pode-se separar a crítica platônica da posição sustentada pelos professores de retórica? Para traçar um retrato mais adequado da contenda, recorro ao diálogo *Górgias*, uma vez que o personagem Cálicles expõe certos argumentos com uma clareza maior que a de Trasímaco no primeiro livro da *República*.

Em *Górgias*, Sócrates propõe as questões: o que é a retórica? Em que consistiria essa arte?<sup>40</sup> Górgias, Querofonte, Polo e Cálicles se alternam nos debates, mas é o último quem se mostra mais hostil aos procedimentos socráticos, revelando, então, boa parte dos “argumentos sofistas”. Antes da entrada de Cálicles, porém, Sócrates apresentara suas críticas, no debate com Górgias e Polo: a retórica não promoveria o conhecimento, mas crenças relativas ao justo e ao injusto.<sup>41</sup> Górgias concorda com esta afirmação, salientando, porém, que a retórica deveria ser usada com justiça, “como qualquer outro gênero de combate”.<sup>42</sup> Sócrates, por sua vez, argumenta que a retórica poderia ser extremamente prejudicial no trato com as multidões, uma vez que sua força residiria na persuasão através da *doxa*, do uso do senso comum de forma mais adequada ao convencimento; daí a afirmação de que a retórica não poderia ser considerada uma arte verdadeira, mas um simulacro da política, mera bajulação,<sup>43</sup> pois que ao invés de se orientar para o bem comum, destinar-se-ia exclusivamente à vitória nas pendengas da *ágora*. Diz Sócrates: “Segundo o meu modo de pensar, a retórica é

<sup>40</sup> Ibid., 447c. “Sócrates – (...) Desejo perguntar-lhe em que consiste em que consiste a força de sua arte e o que é que ele professa e ensina”.

<sup>41</sup> Ibid., 455 a. “Sócrates – Então, ao que parece, a retórica é obreira da persuasão que promove a crença, não o conhecimento, relativo ao justo e ao injusto”

<sup>42</sup> Ibid., 457b.

<sup>43</sup> Sócrates chega a comparar a retórica com a culinária, simulacros de arte, que visam unicamente ao prazer e ao agrado do outro, sem se importar com o que é bom e justo. Em certa passagem, ele afirma que, em uma contenda sobre gêneros alimentícios, o cozinheiro e o médico adotariam posições bastante divergentes; o primeiro, enfatizaria as delícias da cozinha; o segundo, preocupar-se-ia com o caráter maléfico de certos temperos, capazes de degenerar a saúde do paciente. Cf. *Górgias*, 462 c-e; 465-e.

o simulacro de uma parte da política”.<sup>44</sup> Para clarificar seu ponto de vista, recorre a uma comparação com o médico, este sim verdadeiro artista:

“Sócrates – Chegaste mesmo a afirmar que, em matéria de saúde, o orador tem mais força convincente do que o médico.

Górgias – Sim, disse; porém diante das multidões.

Sócrates – Diante das multidões, quer dizer: diante dos ignorantes? Pois é de presumir que diante de entendidos não sejas mais persuasivo do que o médico.

Górgias – Exato.

Sócrates – E se ele tem maior poder de persuasão do que o médico, também terá maior do que quem sabe?

(...)

Sócrates – Nesse caso, o ignorante tem maior poder de persuasão junto de ignorantes do que o sábio, se o orador for mais convincente do que o médico. Será essa a inferência certa, ou queres outra?” (Platão. *Górgias*, 459 a-b).

Esta passagem é bastante esclarecedora, por apresentar o ponto de vista platônico contra a retórica, atividade ligada diretamente à sofística: nesta, o convencimento não visaria ao bem-comum, mas à própria vitória no debate, sem levar em conta o *essencialmente bom e justo*. A querela se desenvolve, no *Górgias*, com a imposição unilateral dos argumentos socráticos, como a universalidade do bom e do belo; Sócrates chega a afirmar que a retórica só teria utilidade aos que quisessem praticar a injustiça.<sup>45</sup> Isto até a entrada de Cálicles na discussão, que prefere não aceitar o procedimento dialético socrático. De acordo com o sofista, as afirmações sustentadas pelo filósofo iriam de encontro à própria natureza, e à forma pela qual os homens naturalmente levariam suas vidas: “Se é sério e for verdade tudo o que disseste, então a vida dos homens está completamente revirada, e nós agimos, ao que parece, exatamente ao contrário de como fora preciso proceder”.<sup>46</sup> Da negação das teses socráticas, Cálicles parte para a exposição de certos princípios defendidos de modo geral pelos sofistas; o principal consiste na oposição entre “lei”(νόμος) e “natureza” (*physis*):<sup>47</sup>

“Cálicles – (...) Tu, Sócrates, que te apresentas como adepto da verdade, é que expõe teus argumentos por maneira vulgar e indecorosa, sobre o que não é belo por

<sup>44</sup> Ibid., 463d.

<sup>45</sup> Ibid., 481-b. “Sócrates – (...) Na minha opinião, Pólo, em casos dessa natureza é que a retórica é de vantagem, pois, para quem não se dispõe a praticar injustiça, não vejo em que possa ter utilidade...”.

<sup>46</sup> Ibid., 481c.

<sup>47</sup> A oposição entre lei (*nomos*) e natureza (*physis*), era uma característica da chamada “corrente naturalística da sofística”, representada sobretudo por Hípias e Antifonte. Cf. REALE, G. *op. cit.*, vol I, p. 228.

natureza, mas apenas segundo a lei. Pois, na maioria das vezes, acham-se em oposição a natureza e a lei. (...) Pois, segundo a natureza, tudo que é mais feio é também pior, como, por exemplo, sofrer injustiça, enquanto, segundo a lei, será cometer algum ato injusto. Nem é condição do homem sofrer injustiça, mas apenas do escravo” (Platão. *Górgias*, 482 e, 483 a-b).

Logo a seguir, Cálicles tece um comentário diretamente relacionado às posições sustentadas por Trasímaco no primeiro livro da *República*:

“Cálicles – (...) No meu modo de pensar, *as leis foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias*. É para eles e no interesse próprio que são feitas as leis e distribuídos elogios, onde haja o que elogiar, ou censuras, sempre que houver algo para censurar. E para incutir medo nos homens fortes e, por isso mesmo, capazes de alcançar mais do que eles, e impedir que tal consigam, declaram ser feio e injusto vir alguém a ter mais do que o devido, pois nisto, precisamente, é que consiste a injustiça; querer ter mais do que os outros. Conscientes da sua própria inferioridade, contentam-se, quero crer, em ter tanto quanto os outros. Por isso, *de acordo com a lei*, é denominado feio e injusto querer ter mais do que a maioria, ao que foi dado o nome de injustiça”.(Platão. *Górgias*, 483 b-d, grifo meu).

Cálicles adota uma posição “convencionalista”: a natureza e a lei possuiriam domínios distintos, e somente por meio de um princípio externo, uma convenção, imposta necessariamente por determinado grupo ou determinada pessoa (o tirano), poderia haver respeito aos princípios estabelecidos legalmente. Assim, o mais fraco, justamente por ser mais fraco, se imporia diante do mais forte, com vistas a uma inversão da ordem natural. Nesse sentido, a justiça consistiria meramente em obedecer às leis; logo, a ação injusta, por oposição, estaria de acordo com a natureza, uma vez que corresponderia à expansão dos apetites pessoais.<sup>48</sup> Como afirma Julia Annas, acerca dos argumentos convencionalistas, “falar de justiça é, se olharmos para os fatos, falar de poder e daqueles que o detém”.<sup>49</sup> Em consequência, o governo seria sempre auto-interessado, e visaria ao aumento ou a manutenção do poder de quem estivesse à frente do Estado; logo, agir com “justiça” seria agir contra a natureza.<sup>50</sup> O que implica, como percebe Newton Bignotto, uma valorização da tirania – associada à felicidade extrema, o “fazer o

<sup>48</sup> *Górgias*, 491e. “Cálicles – (...) O belo e o justo por natureza, digo-o sem o menor constrangimento, é que quem quiser viver de verdade, longe de reprimir seus apetites, terá de permitir que se expandam quanto possível”

<sup>49</sup> ANNAS, J. *op. cit.*, p. 36. “...talk about justice is really, if we look at the facts, talk about power and who holds power”.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 48.

que lhe aprover” sem resistências –, uma vez que a ação do tirano, ainda que convencionalmente injusta, seria naturalmente justa.<sup>51</sup>

Em Trasímaco, este tipo de moral fundada na distinção entre convenção e natureza é levada ao extremo, a ponto de se estabelecer enquanto tese “imoral”: a injustiça seria *melhor* que a justiça; ao menos é o que afirma o sofista em certas passagens do livro I da *República*: a justiça consistiria exclusivamente no bem do outro, enquanto a injustiça corresponderia ao próprio bem individual. Assim, agir racionalmente, para Trasímaco, seria agir injustamente:

“... a justiça é, na realidade, um bem alheio, o interesse do mais forte e daquele que governa e a desvantagem daquele que obedece e serve. (...) O homem justo é em todos os lugares inferior ao injusto. (...) Por isso, Sócrates, a injustiça levada a um alto grau é mais forte, mais livre, mais digna de um senhor do que a justiça e, como eu dizia a princípio, a justiça significa o interesse do mais forte e a injustiça é em si mesma vantagem e lucro” (Platão. *A República*, I, pp.28-9).

Ficam delineadas duas dentre as teses centrais sustentadas pelo sofistas: a chamada de “convencionalismo” e aquela denominada “imoralismo”. Cabe notar, porém, que não havia uma unidade de pensamento sofisticado, haja vista a diversidade de pontos de vista e abordagens em pensadores como Protágoras, Górgias, Pródico Antifonte, Hípias, etc.<sup>52</sup> Ao mesmo tempo, os argumentos de Cálicles e Trasímaco mostram-se, em alguns pontos, distorcidos em relação às “fontes”, sobretudo Hípias e Antifonte, que teorizaram mais propriamente a relação entre lei (*nomos*) e natureza (*physis*). Antifonte, por exemplo, colocará o problema desta forma:

“Justiça consiste em não transgredir nenhuma das leis do Estado do qual se é cidadão; e por isso o indivíduo aplicará no modo mais vantajoso para si a justiça, se tiver em grande conta as leis, diante de testemunhas; mas na ausência de testemunhas, seguirá antes as normas da natureza; porque as normas da lei são

<sup>51</sup> Cf. BIGNOTTO, N. *op. cit.*, pp. 98-9. “De maneira resumida, podemos dizer que o sofista nos ensina o caráter único da tirania. Ao associa-la à felicidade extrema e ao mesmo tempo à injustiça, ele nos mostra que ela ocupa um lugar especial nos domínios possíveis da política e também em todo pensamento que pretende dar conta da vida em comum dos homens. Paradigma que rompe com a ‘ilusão ingênua da justiça’, a tirania obriga a todos os que querem teorizar sobre o justo e o injusto a considerar a dificuldade de se traçar uma fronteira clara entre o bem público e o bem privado, entre os desejos naturais e as convenções.”

<sup>52</sup> Alguns princípios bem genéricos podem contudo ser estabelecidos, como a relação com a prática e a experiência, a idéia de que a virtude e a excelência (*areté*) podem ser ensinadas, a valorização da retórica e da palavra, assim como das argumentações contrárias, o princípio da utilidade, a recusa de essências capazes de definir anteriormente os parâmetros da conduta humana, etc. Cf. REALE, G. *op. cit.*, vol I, pp. 189-199.

acessórios, as da natureza essenciais: as da lei são concordadas, não nativas: as da natureza são nativas, não concordadas” (Antifonte, apud, Reale).<sup>53</sup>

Como se pode notar com base nesta passagem, Antifonte não defende a prática da injustiça, não trata da “felicidade” dos tiranos, nem sequer afirma que a justiça é estabelecida pelos mais fracos. Estas idéias, tais quais expostas por Platão, consistem em desenvolvimentos posteriores das teses dos primeiros sofistas, por aqueles que se valiam da sofística como instrumento para a vida política; a eles, com seus argumentos “convencionalistas” e “imoralistas” – baseados nos de Antifonte e Hípias, mas não idênticos –, Platão dirigirá sua ira.<sup>54</sup> O que moveria os homens seriam os interesses pessoais, e não princípios universais; a prova disso estaria na própria realidade política, marcada por tiranias, mudanças de regimes, por guerras em que a vontade do mais forte acabaria prevalecendo.<sup>55</sup> As quatro partes da virtude as quais Platão se refere formariam, para os sofistas, não uma unidade, mas quatro virtudes distintas, modelos dos quais não deveriam se desgarrar totalmente: o “parecer justo” sobrepujaria a própria idéia de justiça, enfraquecida diante das recompensas utilitárias da conduta injusta. Agir desta forma implicaria atuar de acordo com as convenções instituídas pelo próprio homem, que ganhariam forma nas leis; logo, “nenhuma teoria sobre as coisas da cidade poderia aspirar à verdade”,<sup>56</sup> pois que a ação política se direcionaria para a realização de interesses imediatos. Onde deriva a importância significativa da retórica e do uso correto da arte dos argumentos contrários, já que a vida na *polis* exigiria constantes mudanças de posicionamento e atitudes, que todavia precisariam estar sempre de acordo com o “parecer” justo. No livro VII da *República*, Sócrates reconhece o perigo do uso da dialética antes da maturidade, já que, empregada por jovens, tornar-se-ia mera argumentação à maneira sofística.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Antifonte, fragmento, apud REALE, G. *op. cit.*, p. 231.

<sup>54</sup> Sobre os sofistas políticos, conferir: REALE, G. *Ibid.*, pp. 234-9. Afirma o autor: “Assim, o *homem-medida* protagoriano, de *critério* torna-se, com a erística, *dissolução de todo critério*; e também a *physis* hipiana e antinofiana, em lugar de critério para fundar a absoluta igualdade entre os homens, acaba por se tornar, com os sofistas políticos, o critério para fundar a absoluta desigualdade, para criar o super-homem e conduzir ao imoralismo mais desenfreado”, p. 239.

<sup>55</sup> Cf. BIGNOTTO, N. *op. cit.*, p.95.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>57</sup> *República, VII*. “Sócrates – Bem, não é uma precaução importante impedi-los de tomar gosto à dialética enquanto são novos? Deves ter percebido, penso, que os adolescentes, depois de terem experimentado uma vez a dialética, abusam e fazem dela um jogo. Utilizam-se dela para contestar a todo momento e, imitando os que os refutam, por sua vez refutam os outros e



Pode-se afirmar, assim, que o “argumento sofista” representa “a brecha pela qual passará, ao longo da história do pensamento ocidental, a contestação da possibilidade de construção de uma ética com pretensões universalistas”.<sup>58</sup> Esta afirmação de Bignotto é bastante significativa, uma vez que realça tanto o cerne da oposição platônica aos sofistas, quanto, em perspectiva diacrônica, marca o início do conflito entre concepções “convencionalistas” da realidade política – em que os princípios norteadores são designados por convenções, uma vez que a “natureza humana” se oporia à política – e *concepções fundadas em uma moral pública, em que o homem coletivo e o interesse da “polis” se fazem os bens maiores, fundamentados universalmente, seja pela idéia de Bem, por concepções republicanas, ou por princípios religiosos.*

Parecer justo já não era suficiente para Platão; para refutar o “argumento sofista”, ele estabelece um corpo de princípios que terão longo reflexo na filosofia política ocidental, sendo adaptados e modificados, sem contudo abrir mão do fundamento primeiro: *o bom governo é aquele que se orienta para o bem coletivo, e que faz da idéia de justiça um princípio superior, realizado pela adequação à virtude, entendida como equilíbrio entre temperança, fortaleza e prudência.* O “bom governo” para Platão consistiria precisamente na “justa medida”, o equilíbrio entre as classes sociais, aliado à moderação individual orientada racionalmente. Para que se realizasse, seria necessária a existência de um governante ideal, capaz de dar conta racionalmente de todos os possíveis conflitos. Na impossibilidade desta forma, Platão admitia a existência de um regime fundado nas leis e na *politiké epistême*, arte verdadeira que consistiria na imitação da virtude, a saber, da idéia de justiça: trata-se, pois, de um governo fundamentado em princípios universais, em que a virtude se apresenta como finalidade máxima da *polis* e dos seus cidadãos.

---

sentem prazer, como cãesinhos, em assediar e dilacerar com argumentos todos os que deles se acercam.

Glauco – Com efeito, sentem com isso um prazer espantoso.

Sócrates – Depois de terem refutado muita gente e de terem sido refutados muitas vezes também, bem rápido *acabam por não mais acreditar em nada do que antes acreditavam.*

Desse modo, eles e toda a filosofia ficam desacreditados na opinião pública”. (grifo meu).

<sup>58</sup> BIGNOTTO, N. *op. cit.*, p. 93.