

GLÁUCON, ADIMANTO E A NECESSIDADE DA FILOSOFIA

GUILHERME DOMINGUES DA MOTTA

*Universidade Católica de Petrópolis
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*

Os discursos de Gláucôn e Adimanto no livro II da *República* concorrem para que se responda uma pergunta que pode intrigar os leitores de Platão desde a *Apologia*: Por que a filosofia é necessária?

Essa pergunta pode surgir da natureza mesma do argumento de defesa de Sócrates na *Apologia*, no qual ele admite uma prática que reconhece ter despertado ódio em muitos dos seus concidadãos¹, criando inimizades que foram fonte de todo tipo de calúnia², inclusive a de corromper os jovens, e que acabou sendo uma das acusações que o levaram ao tribunal³. Essa prática Sócrates muitas vezes identifica com o exame que faz dos atenienses e de si mesmo (ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους⁴) e também com a prática da filosofia.

Por que Sócrates insistiu nesse exame e nessa prática que tanto ódio e calúnias despertavam, além de ocupá-lo a ponto de descuidar de seus próprios assuntos⁵? A resposta mais imediata é a que Sócrates repete várias vezes: ele o fez no cumprimento de uma missão divina⁶.

Sócrates explica a origem de sua prática e de sua missão relatando que certa vez seu amigo Querefonte foi ao oráculo de Delfos e perguntou se alguém era mais sábio do que ele. Depois de ouvir que fora negativa a resposta

¹ PLATÃO. *Apologia*, 21a4, 21e2, 24a8. Para a *Apologia* utilizou-se o texto em português de NUNES, Carlos Alberto (Trad.). *O Banquete, Apologia de Sócrates*. 2. ed. Belém: UFPA, 2001. Para o texto grego, utilizamos CROISSET, Maurice (Éd.). *Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*. Paris: Les Belles Lettres, 1953. (Collection des Universités de France, Platon, t. 1).

² PLATÃO. *Apologia*, 23a1.

³ PLATÃO. *Apologia*, 23c14.

⁴ PLATÃO. *Apologia*, 29e6.

⁵ PLATÃO. *Apologia*, 23b9.

⁶ PLATÃO. *Apologia*, 21e5 - τὸ τοῦ θεοῦ περὶ πλείστου ποιῆσθαι; 23b6-7 - τῷ θεῷ βοηθῶν; 23c1 - τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν; 28c4 - τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος; 29d3 - πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν; 30a5 - κελεύει ὁ θεός; 30c6-7 - ὁ θεός ἐμὲ τῇ πόλει προσεθηκέναι; 33c4-5 - προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν...

da Pítia, intrigado, por não se considerar sábio, Sócrates passou a investigar o sentido do oráculo. A maneira pela qual o fez foi a de procurar os homens de Atenas reputados sábios e submetê-los a exame para verificar se possuíam a sabedoria. Se encontrasse alguém que a tivesse, por saber que ele mesmo não a possuía, estaria refutando o oráculo.

Sócrates começou por um político, mas ao examiná-lo (Διασκοπῶν...⁷) pareceu-lhe que “ele passava por sábio para muita gente e principalmente para ele mesmo quando, em verdade, estava longe de sê-lo”⁸. Ao mostrar a tal homem que ele se considerava sábio sem o ser, Sócrates admite ter atizado seu ódio e de outros presentes contra si⁹. Essa prática repetida com vários outros atenienses considerados sábios resultou em cada vez mais ódio, tanto mais quanto ela era reproduzida, com terceiros, pelos jovens de famílias abastadas que gostavam de vê-lo a examinar os outros. Assim, também aqueles, examinados, engrossavam as fileiras dos que o odiavam, por sentirem-se atingidos, e apodavam-no de corruptor da juventude por ter iniciado os jovens que o imitavam nessa prática¹⁰.

É da repetição da prática, sempre com os mesmos resultados, que Sócrates acaba por chegar ao sentido do oráculo: era o mais sábio por reconhecer que nada valia no terreno da sabedoria.

Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que se serviu de meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: Homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria¹¹.

Porém, é preciso ainda compreender em que sentido Sócrates chega a considerar sua prática como uma missão divina imposta pelo oráculo.

Sobre esse ponto é necessário mencionar que a afirmação, em certa altura do texto, de que sua prática em Atenas é uma obrigação imposta pela divindade por meio de oráculos e sonhos¹², pode levar à suposição de que houve outros episódios além daquele relacionado com a ida de Querefonte a

⁷ PLATÃO. *Apologia*, 21c3.

⁸ PLATÃO. *Apologia*, 21d2.

⁹ PLATÃO. *Apologia*, 21d5.

¹⁰ PLATÃO. *Apologia*, 23c3.

¹¹ PLATÃO. *Apologia*, 23a-b.

¹² PLATÃO. *Apologia*, 33c6.

Delfos, e que foram fundamentais para que Sócrates tenha chegado a interpretar o oráculo como a imposição de uma missão divina.

Porém, a interpretação de que sua prática constituía-se numa missão desse tipo parece decorrer muito mais do fato de Sócrates ter entendido que produzia um bem ao encaminhar seus concidadãos para a virtude e ao cuidado com a alma¹³. Se tomarmos a tese socrática da *República* de que os deuses são causa de bens e nunca de males¹⁴, fica mais clara a sua interpretação do oráculo: é porque entende que a prática que iniciou leva a um bem, e porque reconhece que essa prática teve início por causa de uma intervenção divina, que pôde associar essa intervenção a uma intenção: a de dar à cidade Sócrates como quem dá um bem. Resta examinar por que Sócrates considera que o resultado de sua prática produz um bem para os atenienses.

Uma questão que se reveste de grande importância para o esclarecimento do sentido da missão socrática é a da relação entre virtude e sabedoria na *Apologia*. Embora reconheça que a concepção socrática de virtude incluía um elemento cognitivo por implicar a busca de inteligência prática ou compreensão (φρονήσεως¹⁵, φρονιμώτατος¹⁶), Charles Kahn sustenta que nada na *Apologia* sugere que a virtude é simplesmente conhecimento ou idêntica à sabedoria. Kahn baseia-se no fato de que Sócrates “nega a posse de genuína sabedoria ou conhecimento do que é mais importante, mas nunca nega que tenha sabedoria prática (*phronēsis*) e excelência moral (*aretē*)”¹⁷.

Além disso, segundo Kahn, o exame referido na *Apologia* tem um resultado por um lado negativo e por outro positivo, uma vez que, se de um lado leva o interlocutor a reconhecer sua própria inadequação e a necessidade de “cuidar de si” (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ) ou de cuidar da alma (ψυχή), de outro é um chamado a um auto-exame e auto-aprimoramento¹⁸.

Desde essa perspectiva, Kahn entende que cuidado com a alma implica a recusa de praticar qualquer ato injusto ou vergonhoso, recusa esta que pode encontrar na vida de Sócrates, e em episódios narrados na própria

¹³ PLATÃO. *Apologia*, 30a7.

¹⁴ PLATÃO. *República*, 380c10. Utilizou-se a tradução de PEREIRA, Maria Helena da Rocha (Trad.). *A República*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987; para o texto grego, SHOREY, Paul (Ed.). *The Republic*. London: Harvard University Press, 1994. 2 v. (Loeb Classical Library).

¹⁵ PLATÃO. *Apologia*, 29e1.

¹⁶ PLATÃO. *Apologia*, 36c7.

¹⁷ KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 90.

¹⁸ KAHN, 1992, p. 90.

Apologia, exemplos ilustrativos da adesão a certos princípios normativos segundo os quais testa a si mesmo e aos outros¹⁹. Assim, o exame referido na *Apologia* passa a ter um sentido muito mais moral, sem qualquer ênfase no seu sentido epistêmico.

Que o exame descrito por Sócrates na *Apologia* possa ter o efeito moral descrito por Kahn é inegável, mas conferir um conteúdo epistêmico no sentido forte ao exame socrático não elimina o efeito moral do encontro com Sócrates, e parece ser a condição para a compreensão do sentido da missão socrática.

O que se passará a defender aqui é que Sócrates identifica, sim, virtude e sabedoria e a vida de exame, que inclui um elemento epistêmico no sentido forte, com o cuidado com a alma e com o bem para o qual ele encaminha os atenienses.

O passo em que Sócrates pela primeira vez identifica a vida de exame com o cuidado com a alma e com a virtude é esclarecedor em mais de um aspecto. Ao explicar aos atenienses que se lhe impusessem como condição da absolvição abandonar sua prática, diz Sócrates:

Estimo-vos atenienses, e a todos prezo, porém sou mais obediente aos deuses do que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade, não deixarei de filosofar e de exortar a qualquer de vós que eu venha a encontrar falando-lhe na minha maneira habitual: Como se dá, caro amigo, que, na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria, não te envergonhes de só te preocupares com dinheiro e com ganhar o mais possível, e quanto à honra e à fama, à prudência e à verdade, e à maneira de aperfeiçoar a alma, disso não cuidas nem cogitas? E se algum de vós protestar e me disser que cuida, não o largarei de pronto nem me afastarei dele, mas o interrogarei [ἐρήσομαι], examinarei [ἐξετάσω] e argüirei [ἐλέγξω] a fundo. No caso, porém, de convencer-me de que é carecente de virtude, embora diga o contrário, repreendê-lo-ei por dar pouca importância ao que é de mais valor e ter em alta estima o que de nada vale. Assim procederei com quantos encontrar: moço ou velho, estrangeiro ou meu concidadão. Sim, primeiro com estes, por me serdes mais próximos pelo sangue. É o que me ordena a divindade, bem o sabeis, estando eu convencido de que nunca nesta cidade vos tocou por sorte maior bem do que o serviço por mim a ela prestado²⁰.

Pela comparação do passo acima com a descrição da prática socrática para verificar a sabedoria dos atenienses torna-se possível propor que Sócrates estabelece uma identidade entre virtude e sabedoria, pois se a sua prática de

¹⁹ KAHN, 1992, p. 91.

²⁰ PLATÃO. *Apologia*, 29d2-30a7.

examinar e argüir a fundo tinha sido antes reconhecida como o meio para verificar a falta de sabedoria, agora é também o meio para verificar a falta de cuidado com a alma e a falta de virtude. Convém comparar o passo acima transcrito com o passo (anterior na *Apologia*) no qual do exame socrático resulta a conclusão de que os reputados sábios de Atenas estavam longe de sê-lo:

[...] *por fim, bastante contrafeito, passei a investigar o caso por este modo: fui ter com um indivíduo considerado sábio, certo de que ali ou nenhures conseguiria desmentir o oráculo e declarar-lhe: este homem é mais sábio do que eu; no entanto, afirmaste que eu era o mais sábio dos homens. Passei, portanto, a examiná-lo [Διασχωπῶν οὖν τοῦτον]. Não há necessidade de declinar-lhe o nome; era um dos nossos políticos. Mas ao examiná-lo [σχωπῶν], atenienses, aconteceu o seguinte: no decurso de nossa conversação, quis parecer-me que ele passava por sábio para muita gente, mas principalmente para ele mesmo, quando, em verdade, estava longe de sê-lo. De seguida, procurei demonstrar-lhe que ele se considerava sábio sem o ser, do que resultou atizar contra mim seu ódio e de muitas das pessoas presentes*²¹.

Todos os elementos antes referidos na prática socrática, que verifica a falta de sabedoria dos seus interlocutores, são retomados ao referir-se ao modo como identifica a falta de virtude: o fato de o interlocutor dizer o contrário, ou seja, declarar-se virtuoso; o exame mesmo a que é submetido; a convicção de que o interlocutor é carente de virtude e a repreensão do interlocutor por Sócrates, decorrente da descoberta da falta do que declara ter. Não parece haver portanto duas práticas socráticas, uma destinada a verificar a falta de sabedoria e outra à falta de virtude.

Ademais, é no mesmo passo que diz crer que foi destinado pela divindade exclusivamente à prática da filosofia e a examinar a si e aos outros (φιλοσοφούντά με δεῖν ἕην καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους²²) e que, mesmo tendo de obedecer aos juizes que lhe impusessem essa condição, jamais deixaria de filosofar²³. Seria necessário esvaziar a palavra “filosofia” do seu sentido epistêmico para entender a missão socrática como tendo a função de produzir unicamente um efeito moralizante e não ao mesmo tempo o de possibilitar o reconhecimento da falta da sabedoria como Sócrates a entende.

Se esta leitura, que identifica virtude e sabedoria, se sustenta, então já haveria aqui um passo fundamental, pois essa concepção de virtude

²¹ PLATÃO. *Apologia*, 21b et seq.

²² PLATÃO. *Apologia*, 28e5-6.

²³ PLATÃO. *Apologia*, 29d5.

representaria uma inovação quanto à concepção de virtude historicamente associada a poder, posses, fama e honra.

Do ponto de vista de sua defesa, se Sócrates conseguisse convencer os juízes de que a virtude é a sabedoria e que sua prática na cidade leva ao reconhecimento da sua falta por parte dos atenienses, então aqueles não poderiam deixar de considerá-lo um benfeitor, pois a virtude é o que todos almejam e ele só os exortaria a buscá-la.

Porém, se de um lado relacionar sua prática com a promoção da virtude parece uma excelente estratégia de defesa, de outro, é necessário admitir que a eficácia de tal estratégia fica muito prejudicada pela apresentação de uma concepção nova de virtude, entendida como sabedoria. Isto se tornará ainda mais patente quando, mais à frente, se entender que o próprio sentido que Sócrates confere à sabedoria não é o sentido tradicional de possuir de fato a verdade, mas possuí-la de direito, através da fundamentação.

Tendo isso em conta, é claro que haveria outras estratégias de defesa melhores, como não cansam de ressaltar os críticos que vêm em Sócrates alguém que, talvez de propósito, tenha se defendido mal para lançar uma mácula na democracia ateniense com sua condenação²⁴.

O que esses críticos parecem não perceber é que, se o objetivo de Sócrates com sua defesa era obter a absolvição, ele não a colocava como um fim que justificasse a adoção de qualquer meio para obtê-la, o que aliás fica claro em mais de uma passagem²⁵.

A adoção de uma nova concepção de virtude em sua defesa parece mais corresponder à verdade prometida por Sócrates aos jurados²⁶ e à compreensão do papel, da *δύναμις* e da necessidade da sabedoria como a entende. Essa necessidade, por sua vez, só pode tornar-se plenamente visível na cidade num momento de decadência e corrupção, quando se torna claro que só da virtude, entendida como sabedoria, podem provir “os bens humanos em universal, assim públicos como particulares”²⁷.

De que esteja sendo descrito na *Apologia* um momento de corrupção e de abandono de valores são indícios suficientes as ilegalidades cometidas no

²⁴ Veja-se STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

²⁵ Note-se a crítica que Sócrates faz à própria condução da democracia e a altivez com que se recusa a apelos emocionais em PLATÃO. *Apologia*, 21c-32c; 34b-35a.

²⁶ PLATÃO. *Apologia*, 17b5.

²⁷ PLATÃO. *Apologia*, 30b5.

âmbito da democracia ateniense descritas por Sócrates na sua própria defesa²⁸, mas não deixa de ser esclarecedor também nesse aspecto o longo trecho citado acima, quando Sócrates critica os atenienses pela sua preocupação com o dinheiro em detrimento de valores como a honra, a fama, a prudência e a verdade²⁹.

Ora, embora geralmente, como se disse, o poder, as posses, a fama e a honra sejam considerados valores e bens a serem perseguidos e relacionados com a virtude, Sócrates parece encontrar em Atenas muitos que só se preocupam com posses e riqueza, e que abandonam não só o cuidado com a alma e com a busca da prudência e da verdade, mas até mesmo com a fama e a honra. Essa identificação da riqueza e daquilo que dela decorre com o bem será ainda referida duas vezes³⁰, e terá ressonâncias importantes nos argumentos de Gláucon e Adimanto no livro II da *República*. Esse abandono até mesmo de valores caros à tradição parece mostrar que há uma crise de valores, e que mesmo aqueles que pareceriam mais firmes em seu lugar não mais permanecem.

Se entendemos que o exame socrático, que visa a estabelecer se quem é examinado possui a sabedoria, pode converter-se numa prática que conduz à virtude e que corresponde ao cuidado com a alma, então o momento da *Apologia* parece ser o momento, com Sócrates, da descoberta de uma capacidade na alma, que coexiste com outras, mas que agora precisa ser revelada ao homem como a virtude: a capacidade do exame que visa à sabedoria. A urgência dessa revelação talvez resida no fato de que, nesse momento de crise de valores, o exercício dessa capacidade tenha se tornado necessário.

A questão que a *Apologia* não responde, entretanto, é o que significa “sabedoria” para Sócrates e a que ele se refere quando fala de filosofar e examinar. Na verdade Sócrates refere-se a uma prática, o exame, que é capaz de revelar a falta de sabedoria, mas nem exemplifica o que é esse exame, nem revela qual o critério que usa para julgar essa falta e, portanto, não revela o que é a sabedoria. Suprir essa lacuna é fundamental até mesmo para que se possa defender com fundamento que Sócrates identifica virtude e sabedoria.

O que se propõe aqui é que só a partir de uma leitura dos chamados diálogos socráticos ou de definição, como o *Laques*, entendidos como ilustrativos da prática socrática mencionada na *Apologia*, é que se poderá compreender o sentido da “sabedoria” nessa obra.

²⁸ Cf. PLATÃO. *Apologia*, 31c-32c.

²⁹ Cf. PLATÃO. *Apologia*, 29d2-30a7.

³⁰ Em PLATÃO. *Apologia*, 30a11 e 41e4.

De maneira muito resumida, o que ocorre em diálogos como o *Laques* é o encontro de Sócrates com certos interlocutores com o perfil apresentado na *Apologia*, ou seja, reputados ou auto-intitulados sábios, e a submissão desses interlocutores ao exame socrático, geralmente versando sobre a definição de uma virtude moral. No caso do *Laques*, dois preeminentes generais atenienses são examinados quanto ao seu conhecimento sobre o que é a coragem.

O primeiro general examinado é o que dá nome ao próprio diálogo. Diante da afirmação de que sabe o que é a coragem, Sócrates começa o exame com a pergunta “o que é a coragem?”³¹ e passa a utilizar com Laques o método que aqui será chamado de dialético, e que consiste em, diante da primeira tese do interlocutor, verificar se há objeção possível. Caso haja, coloca-se a objeção fazendo o interlocutor substituir sua tese por outra não vulnerável à objeção e assim por diante. Caso não haja, prossegue-se “completando” o objeto³², ou seja, procurando-se chegar a uma concepção o mais completa possível do que se define, considerando-se o objeto de todos os pontos de vista. No caso do exame que se faz através de objeções, no momento em que o interlocutor não mais puder responder à objeção, está-se diante de uma aporia.

Em todo o processo Sócrates testa o interlocutor, muitas vezes com objeções improcedentes ou de viés sofisticado, não necessariamente porque acredita na objeção que levanta, mas para verificar se o interlocutor é capaz de superá-la e de dar conta de que realmente sabe fundamentar o que afirma ou se simplesmente repete uma fórmula, provenha ela da tradição, do senso comum, de uma intuição pessoal ou de um empréstimo tomado a mais alguém. É a identificação da incapacidade de fundamentar dessa forma suas teses diante do exame dialético que leva Sócrates a negar que o interlocutor seja sábio. Em linhas gerais é a esse tipo de exame que são submetidos os dois generais no *Laques* e que os leva à aporia.

Assim, o que se propõe aqui é que, se o exame dialético levado a cabo em diálogos como o *Laques* exemplifica a prática socrática mencionada na *Apologia*, tem-se que o critério de Sócrates para conferir o título de sábio é a verificação da posse de um conhecimento fundamentado ou ἐπιστήμη através do exame dialético.

³¹ PLATÃO. *Laques*, 190e3.

³² Como, de resto, se faz ao longo da descrição da cidade construída como o λόγος na *República*. O que se vê na *República* é que o exame pode prosseguir simplesmente obtendo o acordo dos interlocutores às teses propostas e não necessariamente contraditando-as.

Conseqüentemente, a sabedoria que Sócrates recusa-se a reconhecer nos reputados sábios de Atenas na *Apologia* refere-se ao sentido forte de σοφία como posse de uma ἐπιστήμη, entendida como o conhecimento fundamentado, pois é a falta mesma dessa ἐπιστήμη que serve como critério para Sócrates considerar seus interlocutores carecentes da sabedoria (σοφία).

No caso dos diálogos em que, como no *Laques*, se parte do pedido de uma definição geral, o exame socrático começa por verificar se a definição geral foi atingida, e através de objeções e críticas retifica-se o interlocutor até que se a atinja. Uma vez atingida a definição geral, esta passa também a ser criticada, mostrando-se ao interlocutor sua parcialidade ou incompletude, obrigando-o a considerar o objeto em questão por cada vez mais ângulos e aspectos. É a capacidade mesma de considerar o objeto em discussão sob todos os aspectos, na sua completude, que levaria ao sucesso da definição geral que visa a descobrir o que dá unidade a todas as instâncias do *definiendum*.

De várias passagens da *República* parece poder-se depreender esse significado para a dialética:

[...] quem não for capaz de definir com palavras a idéia de bem, separando-a de todas as outras, e, como se estivesse numa batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas estas objeções com um raciocínio infalível – não dirias que uma pessoa nestas condições não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas se acaso toma contato com alguma imagem, é pela opinião, e não pela ciência [ὄνκ ἐπιστήμη] que agarra nela, e que a sua vida atual passa a sonhar e a dormir, pois, antes de despertar dela aqui, primeiro descerá ao Hades para cair num sono completo³³ ?

[...] achas então que a dialética se situa para nós lá no alto, como se fosse a cúpula das ciências [ἄριτος τοῖς μαθήμασιν], e que estará certo que não se coloque nenhuma outra forma do saber acima dela, mas que representa o fastígio do saber³⁴ ?

É também a melhor prova para saber se alguém é dialético ou não, porque quem for capaz de ter uma vista de conjunto é dialético; quem o não for, não é³⁵ .

Até aqui se procurou indicar que a missão socrática mencionada na *Apologia* confunde-se com a vida de exame e que esse exame deve ser entendido

³³ PLATÃO. *República*, 534b9-534d1.

³⁴ PLATÃO. *República*, 534e2-535a1.

³⁵ PLATÃO. *República*, 537c6-9.

como o exame dialético que visa a verificar a posse de um conhecimento fundamentado (ἐπιστήμη). Indicou-se também que o motivo pelo qual Sócrates recusa-se a abandonar tal prática, mesmo a despeito de todas as conseqüências, é o de que considera tal prática necessária e urgente.

O que se passará a defender aqui é que a necessidade e urgência dessa prática socrática, que se confunde com a filosofia, encontram sua plena justificação e esclarecimento na *República*.

A própria cena dramática da *República*, já na sua abertura, mostra indícios da urgência e da necessidade da tarefa que espera Sócrates. Ele se encontra no Pireu com Gláucon e, no momento em que se prepara para voltar à cidade, é avistado pelo escravo de Polemarco que o manda correr e pedir que esperem por ele³⁶. O escravo corre e agarra Sócrates pelo manto³⁷. Considerando-se tudo o que se passa no restante do diálogo, é impossível não ver aqui já uma indicação da verdadeira disposição de reter Sócrates presente na *República*³⁸.

É Gláucon, não por acaso, quem responde por eles, concordando em esperar. Chegam então Polemarco, Adimanto, irmão de Gláucon, e Nicérato, acompanhados de outros. Concluindo que Sócrates põe-se a caminho de volta para a cidade, Polemarco, sem mais, ameaça retê-los ali à força e sequer ouvir argumentos eventualmente oferecidos para convencê-los de que os deixem partir³⁹.

Se se entende que Sócrates, pelo exposto acima, representa o λόγος filosófico que através da dialética visa a levar a cabo a busca de uma ἐπιστήμη, pode-se entender que tudo nessa cena dramática aponta para a disposição por parte dos jovens ali presentes, incluindo Gláucon, de reter Sócrates e com ele o λόγος filosófico.

Podendo ser esse o motivo “simbólico” do pedido para que Sócrates fique, o motivo declarado explicitamente é a celebração noturna em honra da deusa que ocorrerá e que merece ser vista, além do jantar que precederá a

³⁶ PLATÃO. *República*, 327b.

³⁷ PLATÃO. *República*, 372b2-b6.

³⁸ A importância da referência a se “reter Sócrates” e com ele, como se defende aqui, o discurso filosófico, já se anuncia em diálogos como o *Laques*, aqui tomado como exemplo da prática socrática. É que o *Laques*, numa certa medida, também anuncia a crise de valores aqui referida e já começa a apontar a necessidade da filosofia. Em OLIVEIRA, F. (Trad.). *Laques*. Lisboa: Ed. 70, 1989. (Clássicos Gregos e Latinos, 2), p. 98, nota 90, há uma referência à observação de K. Gaiser de que “não deixar Sócrates ir embora” é um leitmotiv freqüente no diálogo (181a7; 184c6; 186d), vital para a interpretação da *República* que se pretende dar aqui, e cuja importância, conforme o tradutor, já fora notada por T. Szlezák.

³⁹ PLATÃO. *República*, 367c9-15.

feita e que contará com a presença de muitos jovens, os quais se dedicarão a conversar (διαλεξόμεθα⁴⁰). De qualquer forma, portanto, o λόγος estaria presente, porém o λόγος filosófico depende da presença de Sócrates.

Tudo o mais que se segue no livro I da *República* parece ser a cuidadosa apresentação, num crescendo que culmina nos discursos de Gláucôn e Adimanto no livro II, dos motivos pelos quais se torna necessário reter o λόγος filosófico, já que vai mais ou menos explicitamente se desdobrando frente ao leitor uma crise de valores que encontrará sua expressão máxima quando falarem os dois irmãos de Platão.

Quando Sócrates chega à casa de Polemarco é saudado pelo pai deste, Céfalo, já um ancião, e inicia com ele uma conversa. Inquirindo Céfalo sobre a velhice e dizendo este, a certa altura, que a velhice para os sensatos e bem dispostos é moderadamente penosa, Sócrates o provoca dizendo que se aceita bem a velhice é porque possui muitos bens, tendo os ricos muitas consolações. À resposta de Céfalo segue-se a pergunta de Sócrates que diz respeito à maneira pela qual Céfalo adquiriu os bens que tem, se por herança ou por aquisição⁴¹.

Céfalo explica que o avô, de mesmo nome, herdou fortuna aproximadamente igual à sua e aumentou-a umas poucas vezes, ao passo que seu pai, a geração seguinte, a diminuiu. Céfalo tornou a aumentá-la⁴², e isso deixaria o esquema da fortuna da família ao longo das três últimas gerações assim: aumento-diminuição-aumento. Porém o leitor da *República* sabe que, tendo sido vítima dos 30 tiranos, Céfalo terminou a vida sem fortuna, confiscada, tendo os filhos sido presos e um deles, Polemarco, obrigado a tomar a cicuta. Assim, de posse dessa informação o esquema fica: aumento-diminuição-diminuição.

Se se entende que Céfalo pode aqui representar a tradição e sua fortuna, o valor dessa tradição na formação dos jovens, então em três gerações a capacidade da tradição de formar jovens virtuosos só diminuiu. Se essa interpretação se sustenta, então é a já referida crise quanto aos valores que orientam a vida dos atenienses que toda a cena inicial e o diálogo até aqui indicam.

Esta situação não estaria em dissonância com a crise de valores e a corrupção que a *Apologia* e diálogos como o *Laques* apontam. A corrupção

⁴⁰ PLATÃO. *República*, 328a10.

⁴¹ PLATÃO. *República*, 328c6-330a10.

⁴² PLATÃO. *República*, 330b1-10.

apontada na *Apologia* diz respeito ao abandono da busca entre os atenienses mesmo da fama e da glória e à sua fixação pelo dinheiro⁴³, e note-se que no *Laques* trata-se também de três gerações de atenienses onde tudo indica que se nada for feito se dará o mesmo processo de perda e corrupção. Ademais, se se aceitar a data dramática da *República* e do *Laques* em torno de 420 a.C., então junta-se, a esta literatura que tematiza a crise, a perda de valores e a corrupção, *As Nuvens*, de Aristófanes, encenada em Atenas em 423 a.C.

Na continuação de seu diálogo com Céfalo, Sócrates faz derivar de suas respostas uma definição de justiça. Caberá a Polemarco, seu herdeiro, defendê-la, uma vez que, colocada uma objeção a essa definição, Céfalo retira-se para fazer um sacrifício.

A definição que Sócrates deriva do discurso de Céfalo é: a justiça é restituir aquilo que se tomou de alguém⁴⁴. Diante da objeção de Sócrates, a primeira defesa é apelar para a autoridade da tradição, já que alega que tal definição provém de Simônides, o poeta. Diante de mais objeções e embora Sócrates o ajude a reformular a definição de justiça, que fica sendo “restituir a cada um o que convém”⁴⁵, a incapacidade de Polemarco de compreender o real sentido da fórmula o leva a ser refutado facilmente por Sócrates⁴⁶.

A refutação de Polemarco denuncia sua total falta de preparo para o embate em que se exige fundamentação, e mesmo a fraqueza dos argumentos avançados por Sócrates passa despercebida a Polemarco⁴⁷.

Considerando-se que Polemarco na verdade quer defender a fórmula de Simônides e outros pontos de vista que não deixam de ser tradicionais, como mostra Reeve, a refutação de um jovem assim pode em última instância levá-lo a uma crise de valores e a abandonar mesmo os que tenha herdado e que tenham raízes na tradição.

Não estará Sócrates preocupado com esta possibilidade da refutação? Por que não oferece a Polemarco uma definição de justiça? A verdade é que ofereceu: “dar a cada um o que convém”, e a seguir exigiu que sua adesão a ela fosse justificada. Foi a incapacidade de Polemarco que o levou a ser refutado,

⁴³ PLATÃO. *Apologia*, 29d2-30a7; 30a11; 41e4.

⁴⁴ PLATÃO. *República*, 331c4-5.

⁴⁵ PLATÃO. *República*, 332c3.

⁴⁶ PLATÃO. *República*, 331d3-336a11.

⁴⁷ Para uma análise da refutação de Polemarco por Sócrates, ver REEVE, C. D. C. *Philosopher-Kings: the argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988; do qual se é devedor aqui não só quanto a essa análise, mas também na análise da refutação de Trasímaco. Cf. p. 5-22.

não quanto à definição socrática, mas quanto ao que dela derivou. Ademais, dizer que Sócrates deixa Polemarco em aporia sobre a justiça é prematuro considerando-se a continuação do diálogo.

Embora o risco da refutação de Polemarco já comece a apontar para a necessidade do discurso filosófico, que vise a fundamentar aquilo que se afirma e que é preciso defender de ataques, a verdade é que nem Sócrates nem Polemarco, durante o desproporcional embate, chegou a avançar teses diferentes das que são tradicionalmente admitidas.

É por ter assistido tão desproporcional embate que Trasímaco, o sofista, interfere abruptamente exigindo de Sócrates que saia de sua habitual posição de quem interroga e diga ele mesmo o que entende por justiça⁴⁸.

Porém, é o próprio Trasímaco, confiante na sua tese sobre a justiça, que passa a defendê-la da refutação socrática. Com Trasímaco o embate é mais difícil principalmente porque este não está disposto a aceitar a regra do exame socrático de afirmar aquilo em que se acredita. Estar dispensado disso abre todo um leque de possibilidades para que exponha teses antitradicionais sem incorrer no escândalo de afirmar que acredita realmente no que diz. Sócrates só a custo consegue refutá-lo, sem entretanto deixá-lo convencido de que sua tese sobre a justiça não é boa.

Essa falta de convencimento de Trasímaco, defender-se-á aqui, pode indicar a própria renúncia de Sócrates de levar a dialética até as últimas conseqüências e o recurso ao argumento apenas suficiente, nesse caso apenas para mostrar a incapacidade do interlocutor de defender sua tese, adiando, portanto, a apresentação do tratamento verdadeiramente dialético e filosófico da questão.

Entretanto, mesmo essa incapacidade de Trasímaco de defender sua tese não pode ser completamente atestada, uma vez que este não teve a oportunidade de conduzir o diálogo como quis⁴⁹, antes aceitando as regras impostas por Sócrates.

Sem que se disponha aqui de espaço para reproduzir o embate de Sócrates e Trasímaco⁵⁰, o que é necessário ressaltar é que, ao longo do discurso deste último, valores tradicionais foram subvertidos, chegando-se por fim a afirmar que a injustiça é proveitosa e a justiça não. Embora Trasímaco tenha

⁴⁸ PLATÃO. *República*, 336b1-336d5.

⁴⁹ PLATÃO. *República*, 350d10-13.

⁵⁰ PLATÃO. *República*, 348c-354c.

sido por fim refutado, a confiança que continua a depositar em suas teses, mesmo após a refutação, pode indicar que sua derrota foi uma derrota por incapacidade de captar os pontos fracos da refutação de Sócrates. Se tivesse conseguido isso, não teria sido refutado com os argumentos de Sócrates, e é nisso mesmo que Trasímaco parece acreditar, e é o que também não passará despercebido a Gláucon e Adimanto⁵¹.

Mesmo tendo refutado a tese de Trasímaco de que a injustiça é mais vantajosa do que a justiça, Sócrates admite que também se encontra em aporia, uma vez que reconhece que abandonaram a questão prévia de dizer o que é a justiça, e da qual as outras dependiam⁵². Porém, na abertura do livro II, após essa refutação pouco convincente de Trasímaco, Sócrates declara que chegou a julgar-se livre da discussão⁵³.

A partir do que se propôs até aqui, algumas perguntas podem surgir: se o que está em jogo na *República* é uma crise de valores e o risco de que estes sejam abandonados levando à corrupção dos jovens, e se a refutação coloca já em questão o risco de simplesmente refutar jovens que defendam valores que não se afastam da tradição, como Polemarco, por que Sócrates, se representa mesmo o λόγος filosófico, capaz de atingir uma ἐπιστήμη e fundamentar os valores, não o apresentou ainda? Mais premente ainda se torna a mesma pergunta no caso de Trasímaco: Por que Sócrates não o refutou até deixá-lo plenamente convencido?

A questão se torna ainda mais desconcertante se se percebe que o discurso de Trasímaco, que contém um ataque a valores tradicionais, é proferido na frente dos jovens da elite ateniense ali presentes com todo o seu poder de compelir, o que fica evidente pela sua retomada por Gláucon e Adimanto.

A resposta é dada por Platão logo a seguir, ao fazer Sócrates dizer que o que se deu até então não passava de um proêmio⁵⁴. Nesse proêmio Platão parece querer preparar o leitor para entender progressivamente a função do λόγος filosófico e sua necessidade.

Se Polemarco representa a incapacidade de fundamentar valores tradicionais ante um teste dialético, Trasímaco representa a materialização da possibilidade de se atacá-los e de se subvertê-los e o risco daí decorrente. É

⁵¹ Para uma análise da refutação de Trasímaco, segundo essa leitura, ver REEVE, 1988, p. 9-22.

⁵² PLATÃO. *República*, 354b1-c4.

⁵³ PLATÃO. *República*, 357a1-2.

⁵⁴ PLATÃO. *República*, 357a2-3.

preciso ter paciência e esperar que esse discurso sofisticado seja apropriado por jovens da elite ateniense e seja retratado como um risco à sua própria crença nos valores tradicionais, pelos quais foram educados e que orientam suas escolhas. Esse risco só ficará plenamente claro nos discursos de Gláucon e Adimanto que se seguirão.

Se tudo o que se disse antes desse ponto no diálogo foi visto por Sócrates como um proêmio, o que se defende aqui é que esse proêmio é mais amplo e abarca a obra de Platão anterior à *República*. É ao longo dessa obra que se vai paulatinamente indicando o que é a filosofia e o motivo pelo qual ela é necessária, e a missão socrática não só se justifica, mas merece ser levada adiante.

No caso do proêmio apresentado na *República*, se reproduz esse caráter paulatino da apresentação da questão. O discurso de Sócrates não pode ser convincente para Trasímaco e este tem que falhar em ver por que não foi realmente refutado, não, como quer Reeve, porque Platão quer mostrar a fragilidade de certos pressupostos da ética socrática e abandoná-los⁵⁵, mas para que se torne visível com a máxima evidência a necessidade do λόγος filosófico pela intervenção de Gláucon e Adimanto. Se Trasímaco percebesse a fragilidade do argumento socrático que o refuta, e se Sócrates tivesse que substituí-lo pelo λόγος filosófico na sua plena aceitação, talvez não houvesse ocasião para os discursos de Gláucon e Adimanto, os quais são fundamentais para que se torne visível com a máxima evidência a necessidade da filosofia.

Trasímaco representa a materialização da perda de hegemonia da tradição que fazia permanecer certos valores frente ao discurso contrário, o qual é natural que exista pela diversidade mesma dos homens e pela existência de desejos e paixões, mas que não tem precedência frente ao discurso fundado na tradição. Essa materialização só pode se dar num momento de crise em que o discurso contrário, que procura se justificar, é assumido pela maioria e se torna predominante. O sofista representa apenas a capacidade de reproduzir com proficiência o discurso da maioria, racionalizando-o e apresentando-o à elite com sua capacidade de compelir e seduzir pela correspondência com a realidade histórica.

Gláucon e Adimanto representam o risco da perda de hegemonia do discurso baseado na tradição, agora no seio da própria elite, e a capacidade de sedução do discurso sofisticado. Esse risco é não só de que seja efetivada a

⁵⁵ REEVE, 1988, p. 22-23.

perda, mas de que essa termine num rompimento com esses valores por parte da elite, e de que haja por parte dela uma reinterpretação da própria tradição que os estabeleceu, levando à sua inversão mesma.

O que os discursos de Gláucon e Adimanto, no início do livro II, trazem é a confissão de estarem atordoados por ouvirem mil outros discursos como o de Trasímaco⁵⁶ e de sua capacidade de entendê-lo e julgá-lo convincente. É uma confissão de desamparo e de necessidade de ouvir um discurso contrário que tenha força suficiente para ser mais convincente, já que na tradição, reinterpretada, também confessam não enxergar elementos para defendê-la.

Gláucon e Adimanto são irmãos de Platão, atenienses de família ilustríssima⁵⁷, receberam a melhor educação e se encontram compelidos pelo discurso sofisticado, o qual se mostram capazes de retomar com grande proficiência atacando a justiça. Que melhor cena para desvendar o que é a filosofia, qual a sua δύναμις e por que é necessária?

Se se entende o discurso filosófico como o discurso dialético que, partindo de hipóteses tomadas apenas como hipóteses, as submete a objeções exaustivamente para verificar se se sustentam, até que não haja mais objeção, visando a atingir a completude de um objeto, ele também é o discurso capaz de enxergar quais conceitos dependem de quais e retificar qualquer adesão apressada a um princípio ainda não submetido a exame.

O que Platão apresenta com os discursos de Gláucon e Adimanto no Livro II da *República* é a necessidade desse tipo de retificação, e que só pode se dar uma vez que seja detectado o princípio do qual se partiu indevidamente.

O argumento de Sócrates em resposta aos discursos de Gláucon e Adimanto será pacientemente construído até atingir esse princípio mesmo do qual partem e que torna possível a eles atacarem a justiça: a sua concepção de homem. Esta é tomada de Trasímaco, que, por sua vez, a toma da “maioria”, incapaz de enxergar para além do seu próprio horizonte de experiência. Que os jovens da elite fechem esse círculo legitimando essas concepções é o risco representado pelos discursos de Gláucon e Adimanto, e que justifica que Sócrates apresente o λόγος filosófico.

⁵⁶ PLATÃO. *República*, 358c9-11.

⁵⁷ Cf. PLATÃO. *Cármides*, 157d10-158b1. Utilizou-se a tradução de OLIVEIRA, F. (Trad.). *Cármides*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981. (Textos Clássicos, 12).

Se na resposta de Sócrates a Gláucon e Adimanto se chega à construção com o *λόγος* de uma cidade onde se vê surgir a justiça, ao se transferir o foco para o homem, chega-se não só à definição de justiça na alma, mas também a uma concepção de alma e do homem. A justiça e o homem definidos na *República* são exemplos do que se pode atingir pelo discurso filosófico, e tornam possível a resposta à questão original que se discutia com Trasímaco, sobre se a justiça ou a injustiça é mais vantajosa.

Resta então uma análise dos discursos de Gláucon e Adimanto que torne claro em que medida necessitam da retificação do *λόγος* filosófico. O argumento de Gláucon toma como ponto de partida o estabelecimento de três tipos de bens: os que são bens por si, os que o são por si e pelas conseqüências, e os que são bens apenas pelas conseqüências, embora em si mesmos sejam penosos. À opção de Sócrates de colocar a justiça entre os bens do segundo tipo, Gláucon contrapõe a opinião da maioria⁵⁸, que a coloca entre os que pertencem à espécie penosa, “que se pratica em vista das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa”.

Sócrates entende perfeitamente a observação de Gláucon e identifica nessa opinião mesma da maioria a base do argumento de Trasímaco, que, portanto, fica reduzido à descrição proficiente do que está implicado na opinião da maioria⁵⁹. O que o discurso de Gláucon torna mais explícito do que o de Trasímaco é qual o pressuposto, ou qual o modelo de que partem. Usa-se aqui o termo “modelo” em referência à comparação feita por Sócrates do discurso de Gláucon sobre o homem justo e injusto com uma estátua⁶⁰. O que Gláucon faz não é outra coisa senão retomar o poder descritivo do *λόγος* sofístico e mostrar o quão proficiente pode-se ser na arte de olhar para um modelo e descrever o que se vê. O modelo em questão é uma certa concepção de homem, e portanto da alma, que Gláucon, refletindo a opinião da maioria, adota.

Embora Gláucon descreva em primeiro lugar a origem da justiça e a caracterize como um acordo entre os homens pelo qual se privam de possuir o maior bem, que é o exercício da injustiça, em vista de não sofrerem o maior mal, que é ser vítima da injustiça, é a partir da concepção de homem que ele adota, e que explicita em seguida, que, retroativamente, se explica sua tese

⁵⁸ PLATÃO. *República*, 358a.

⁵⁹ PLATÃO. *República*, 493b.

⁶⁰ PLATÃO. *República*, 361d.

sobre a própria origem da justiça. Assim, tudo no argumento de Gláucon depende desse modelo de homem para o qual olha como um escultor que visa a reproduzi-lo o máximo que pode (Ὠς μάλιστα, ἔφη, δύνανται)⁶¹. O modelo de homem e de alma do qual Gláucon parte surge no momento em que argumenta em favor da sua segunda tese, a de que os que observam a justiça o fazem contra vontade⁶².

Gláucon propõe que se conceba tanto para o justo quanto para o injusto o poder de fazerem o que quiserem, e que a partir daí sejam seguidos para que se veja onde a paixão (ἐπιθυμία) leva cada um. Diz Gláucon:

*Apanhá-lo-emos, ao justo, a caminhar para a mesma meta que o injusto, devido à ambição [διὰ τὴν πλεονεξίαν], coisa que toda criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas por convenção, é forçada a respeitar a igualdade*⁶³.

Note-se que aqui já se assume que o homem é guiado necessariamente pela paixão e pela ambição. Gláucon ilustra o tipo de poder a que se refere com a δύναντις⁶⁴ que se diz ter sido concedida a Gíges, cuja história narra em seguida.

Há no mito de Gíges uma série de elementos que podem ser reconhecidos como analogias que esclarecem muito sobre o modelo de homem do qual Gláucon parte para esculpir seu elogio da injustiça. Gláucon conta a história de Gíges:

Gíges era um pastor que servia em casa do que era então soberano da Lídia. Devido a uma grande tempestade e tremor de terra, rasgou-se o solo e abriu-se uma fenda no local onde ele apascentava o rebanho. Admirado ao ver tal coisa, desceu lá e contemplou, entre outras maravilhas que para aí fantasiavam, um cavalo de bronze, oco, com umas aberturas, espreitando através das quais viu lá dentro um cadáver, aparentemente maior do que um homem, e que não tinha mais nada senão um anel de ouro na mão. Arrançou-lho e saiu. Ora, como os pastores se tivessem reunido, da maneira habitual, a fim de comunicarem ao rei, todos os meses, o que dizia respeito aos rebanhos, Gíges foi lá também, com o seu anel. Estando ele, pois, sentado no meio dos outros, deu por acaso uma volta ao engaste do anel para dentro em direção à parte interna da mão, e, ao fazer isso, tornou-se invisível para os que estavam ao lado, os quais falavam dele como se tivesse ido embora. Admirado, passou de

⁶¹ PLATÃO. *República*, 361d7-8.

⁶² PLATÃO. *República*, 358c.

⁶³ PLATÃO. *República*, 359c.

⁶⁴ PLATÃO. *República*, 359d1.

novo a mão pelo anel e virou para fora o engaste. Assim que o fez, tornou-se visível. Tendo observado estes fatos, experimentou, a ver se o anel tinha aquele poder e verificou que, se voltasse o engaste para dentro, se tornava invisível; se o voltasse para fora, ficava visível. Assim, senhor de si, logo fez com que fosse um dos delegados que iam junto do rei. Uma vez lá chegado, seduziu a mulher do soberano, e com o auxílio dela, atacou-o e matou-o tornando, e assim se assenboreou do poder⁶⁵.

Tendo exemplificado com a história de Giges o tipo de poder que considera que colocaria justo e injusto no mesmo caminho, Gláucon passa a exemplificar quais seriam as ações tanto do justo quanto do injusto se tivessem o mesmo poder: apropriar-se de bens alheios, tirar à vontade o que quisesse do mercado, unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fossem iguais aos deuses⁶⁶.

Uma primeira analogia que o mito permite é a que aproxima o discurso de Gláucon com o risco que o próprio discurso assume de produzir a corrupção e a perda de valores, através do uso da imagem do cavalo oco. Tendo sido um cavalo oco causa da destruição de Tróia, que até o uso do cavalo pelos gregos tinha resistido, o tipo de discurso que Gláucon assume pode chegar a significar o mesmo para Atenas. O Sócrates da *Apologia*, de data dramática posterior, parece ainda alertar para isso. Se se recordar a proverbial infelicidade de Príamo, então o cavalo, artefato que em última análise levou à queda de Tróia, aqui quer dizer muito. Adiciona-se à imagem do cavalo oco o fato de ser de bronze, que representa, na cidade construída com o λόγος ao longo da *República*, a classe dos artesãos, e que tem como análoga na alma do homem a parte ἐπιθυμητικόν. Assim, já nessa imagem confirma-se o modelo de homem do qual Gláucon parte: o homem definido pela ἐπιθυμία e pela πλεονεξία.

Porém, se se considerar que a alma reconhecida através da dialética socrática no livro IV tem três partes e não se compreende apenas a partir da ἐπιθυμία, nem como única instância, nem como força diretora na alma justa, mas possui também a parte irascível (θυμοειδές) e racional (λογιστικόν), então, possuir um modelo completo de homem significaria colocar-se diante das três partes da alma e das relações que comportam. Sendo esse o verdadeiro

⁶⁵ PLATÃO. *República*, 359d3-360b.

⁶⁶ PLATÃO. *República*, 360b3-c4.

modelo do que é o homem e sua alma, então Gláucon está olhando para um modelo incompleto, parcial, distorcido.

Se se continua na descrição da origem da δύναμις que possibilitará a Gíges ser injusto, expressando sua natureza determinada pela ambição, sem sofrer conseqüências, então se vê que essa δύναμις provém de um anel, retirado de um cadáver que não é de um homem⁶⁷. Se o cadáver de um homem já não representa integralmente um homem, tanto menos poderá dar a imagem completa do homem um cadáver que não seja de um homem. Um modelo assim só pode servir para uma representação parcial do que seja o homem e que, se é tomado por total, pode levar a toda uma concepção distorcida sobre quais as suas possibilidades de vida⁶⁸.

Se se aceita a tese defendida anteriormente de que a dialética como λόγος filosófico visa à completude, e se entendemos que através da dialética Sócrates chegou a retificar o modelo de homem, e que só a partir desse novo modelo poderá defender a justiça, então a história de Gíges, e portanto o discurso de Gláucon, tem muito a esclarecer sobre a necessidade da filosofia, pois é expressão da parcialidade, precariedade e incompletude que ela visa a retificar.

Dos três pontos que Gláucon se propõe a esclarecer quando retoma o argumento de Trasímaco⁶⁹, tanto o primeiro, a descrição da origem da justiça, quanto o terceiro, as vantagens da vida injusta frente à justa, dependem da sua concepção de homem implícita no esclarecimento do segundo ponto, o de que os que praticam a justiça o fazem contra a vontade, e que inclui o mito de Gíges.

Se é da concepção que tem do homem que resulta todo o elogio da injustiça e vitupério da justiça, e se essa concepção de homem se baseia num modelo para o qual Gláucon olha, então compreende-se por que Sócrates, ao procurar defender a justiça, caracterizará a busca (ζήτησις) que será necessário empreender como uma empresa que exige acuidade de visão⁷⁰. Essa acuidade parece ser a δύναμις que falta a Gláucon.

⁶⁷ PLATÃO. *República*, 359d9. Nota-se que o cadáver é dito aparentemente maior do que um homem - ὡς φαίνεσθαι, μείζω ἢ κατ' ἄνθρωπον - e não de um homem grande.

⁶⁸ Poder-se-ia objetar que a ἐπιθυμία que Gláucon descreve é a de Gíges e não do anel ou do cadáver, mas se se aceitar que, com a imagem de Gíges, Gláucon, por analogia, está apresentando sua concepção de homem, então a imagem do cadáver não humano e do anel, ao servir para constituir a imagem do próprio Gíges, fala também de uma certa concepção de homem.

⁶⁹ PLATÃO. *República*, 358c.

⁷⁰ PLATÃO. *República*, 368c9-11.

Indício da falta de acuidade de visão de Gláucon é o fato de que explica a justiça ou a injustiça como resultantes da repressão ou liberação do mesmo elemento definidor do homem, a *ἐπιθυμία*, e não enxerga que, ao defender o terceiro ponto de seu argumento, as vantagens da vida do homem injusto na comparação com as penas da vida do homem perfeitamente justo, cita como exemplo do homem justo um homem que não queira parecer justo, mas ser, como o personagem de Ésquilo⁷¹. O personagem em questão é Anfiareu, dos *Sete contra Tebas*, que, se olhado com acuidade de visão, bem poderia ser o ponto de partida para uma concepção mais completa do homem.

Anfiareu, na tragédia de Ésquilo, é descrito pelo mensageiro como um homem notoriamente sapientíssimo (*σωφρονέστατον*) e corajoso (*ἀλκίην*)⁷², combatente exemplar e vidente, alguém que “colhia os frutos do sulco que a sabedoria aprofundara em sua mente, onde verdejavam sábios conselhos”⁷³.

Se entendemos que na alma tripartite do livro IV sabedoria e coragem são as virtudes próprias das duas partes da alma negligenciadas por Gláucon em seu discurso, então este falhou em ver no exemplo do poeta uma imagem mais completa do homem. A parte *ἐπιθυμητικόν* pode também entender-se simbolicamente referida no escudo de bronze de Anfiareu, mas ao contrário da *ἐπιθυμία* no modelo de homem de Gláucon, o escudo não se destaca e, ao contrário dos escudos dos outros seis combatentes descritos, sequer tem imagens gravadas.

Anfiareu é a personificação da ausência de subversão da ordem presente na justiça como definida no livro IV: a do homem que se submete à ordem da razão e suas escolhas a uma ordem superior e “colhe os frutos do sulco que a saberia aprofunda em sua mente, onde verdejam sábios conselhos”⁷⁴; do homem que não subverte a ordem do comando militar e cuja submissão a uma ordem superior encontra-se mais uma vez referida na sua relação com o divino. É de se notar, sobre esse último ponto, que, de todos os seis atacantes a serviço de Polinices, seja o único que de uma forma ou de outra não vitupere os deuses, mas, antes, lhes mostre reverência.

⁷¹ PLATÃO. *República*, 361b8-10.

⁷² ÉSQUILO. *Os Sete contra Tebas*, 568. Utilizou-se a tradução de SCHÜLLER, Donaldo (Trad.). *Os Sete contra Tebas*. Porto Alegre: L&PM, 2003; e o texto grego de SMYTH, Herbert Weir (Ed.). *Suppliant Maidens, Persians, Prometheus, Seven against Thebes*. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1988. (Loeb Classical Library, 145).

⁷³ ÉSQUILO. *Os Sete contra Tebas*, 590-595.

⁷⁴ ÉSQUILO. *Os Sete contra Tebas*, 590-595.

Anfiareu, portanto, é o contraponto de Giges, e se não faltasse a Gláucon acuidade de visão, ele poderia perceber que um modelo de homem mais completo do que aquele de que parte está já a rolar sob seus pés. Porém o λόγος poético não parece mais suficiente para a mioopia da maioria, e mesmo dos de mais alta classe, como mostrará o discurso de Adimanto.

Seu discurso, vindo em socorro ao do irmão, como nota Sócrates, não faz senão procurar tornar mais claro por que se diz ser preferível a injustiça à justiça. Uma das causas de se tornar mais claro que a justiça é um bem pelas conseqüências é o fato de que a toda a educação que se dá aos jovens quando se elogia a justiça relaciona-se sempre sua escolha a um bem subsidiário. A começar pelos pais e chegando aos poetas, não há elogio da justiça que não insista nessa relação: se houver adesão à justiça, seguem-se outros bens.

Citando Hesíodo e Homero, educadores por excelência dos gregos, Adimanto mostra exemplos em que os poetas retratam a adesão à justiça acompanhada de bens outorgados pelos deuses, enquanto mostram os injustos sendo punidos por eles⁷⁵. Mostra ainda que os poetas sempre ressaltam o caráter difícil e trabalhoso da justiça, enquanto a injustiça é dita coisa fácil e suave de alcançar, odiosa apenas à fama e à lei. Tudo isso pode ser oferecido em apoio ao argumento de Gláucon.

Porém, indicando que compartilha também o fundamento do argumento de Gláucon, qual seja, a sua concepção de homem, Adimanto coloca ao lado da justiça a temperança (σωφροσύνη), virtude que, no entendimento geral, se associa com o domínio do que se relaciona com a ἐπιθυμία⁷⁶. Essa associação parece indicar que para Adimanto a justiça tem que ser entendida como repressão dos desejos.

A seguir nota Adimanto que os poetas ainda proclamam que a injustiça é mais vantajosa do que a justiça e que são felizes os maus se forem ricos e poderosos⁷⁷. Considera, ainda, que se diz dos deuses que atribuem infelicidades e males aos bons, e bens aos maus, e que mediante sacrifícios e oferendas desconsideram crimes e fazem mal aos inimigos do suplicante, seja justo ou injusto, exemplificando o que fala com trechos de Hesíodo e

⁷⁵ PLATÃO. *República*, 363d-364e.

⁷⁶ PLATÃO. *República*, 364a.

⁷⁷ PLATÃO. *República*, 364a. Esse ponto ressaltado por Adimanto, a eleição da riqueza e do poder como ocupando o mais alto posto entre os bens, parece estar de acordo com o ponto de vista dos atenienses censurados por Sócrates na *Apologia*. Cf. 29d3, 30a11 e 41e4.

Homero, que toma como capazes de formar a opinião dos jovens sobre o tipo de vida que devem escolher⁷⁸.

Para Adimanto o que se depreende do que dizem os poetas sobre a vida humana e sobre os deuses é que os que os escutam deveriam escolher a injustiça, satisfazendo sua ambição (πλεονεκτοῦντες) ou passando despercebido em sua injustiça ou usando de todos os meios, da persuasão à violência, para subtraírem-se ao castigo dos homens. E a quem defendesse a adesão à justiça por temor aos deuses, aos quais não se pode passar despercebido ou contra os quais não se pode cometer violência, restam, se realmente existem e se ocupam dos homens, os recursos antes mencionados de subtrair-se aos eventuais castigos divinos através de sacrifícios e oferendas, como dizem os poetas e as leis, fonte de toda educação e ao mesmo tempo as únicas fontes que tratam da genealogia dos deuses⁷⁹.

Até este ponto do argumento Adimanto colocou em questão as vantagens e desvantagens que se dizem ter a justiça e a injustiça na vida do homem, mantendo a concepção de homem de Gláucon como um ser regido pelo desejo (ἐπιθυμία) e ambição (πλεονεξία).

Partindo dessa concepção de homem e diante desses argumentos, não há para Adimanto como preferir a justiça à injustiça, acrescentando que tudo o que disse é afirmado não só pelo povo como pelas pessoas de categoria mais elevada (τῶν ἄκρων⁸⁰).

A indicação de que essas concepções chegaram à elite ateniense parece explicar a escolha mesma de Gláucon e Adimanto como seus porta-vozes, assim como sua escolha para interlocutores de Sócrates na *República*, indicando pela sua verdadeira disposição de reter Sócrates e pelo seu estado de aporia, sobre se é melhor a vida do justo ou injusto, o momento em que se esclarece a necessidade do λόγος filosófico. Essa necessidade fica patente pelo caráter do apelo de Adimanto para que se defenda que a justiça é o maior dos bens, defesa que não enxerga na tradição que o educou e que espera de Sócrates.

E a causa de tudo isto não é senão aquela da qual toda esta discussão contigo, do meu irmão e minha, partiu, ó Sócrates, o dizer: “Meu caro amigo, de todos vós, que vos proclamais defensores da justiça, começando nos heróis de antanho, cujos discursos se conservaram, até aos contemporâneos, ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra

⁷⁸ PLATÃO. *República*, 364b3-c6.

⁷⁹ PLATÃO. *República*, 365a-366d.

⁸⁰ PLATÃO. *República*, 366b8.

*razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes, dela derivados. Quanto ao que são cada uma em si e o efeito que produzem pela sua virtude própria, pelo facto de se encontrarem na alma do seu possuidor, ocultas a homens e deuses, ninguém jamais demonstrou suficientemente, em prosa ou em verso, até que ponto uma é o maior dos males que uma alma pode albergar, ao passo que a outra, a justiça, é o maior dos bens. Se, portanto, todos vós falásseis assim desde o começo, e nos persuadissem desde novos, não andaríamos a guardarnos uns aos outros para não praticarmos injustiças, mas cada um seria o melhor guardião de si mesmo, com receio de coabitar com o maior dos males, se praticasse a injustiça*⁸¹.

Cabe ainda apontar, quanto ao discurso de Adimanto, que, tal como se deu no caso de Gláucon ao citar Anfiareu, é o próprio Adimanto que, sem enxergar o alcance do que diz, deixa de tornar visível para si mesmo uma outra maneira de conceber o homem e de criar um outro modelo a partir do qual poderia até mudar também seu ponto de vista, segundo o qual a educação pela poesia tradicional confirma que a injustiça é mais vantajosa que a justiça. Essa possibilidade se abriria pela simples abertura para ver nela refletidas outras possibilidades de concepção sobre o homem e sobre a vida humana e não apenas aquela que ele, seletivamente, escolhe ressaltar. Diz Adimanto:

*A verdade é que, como admities, se alguém puder demonstrar que é mentira o que dissemos, e se estiver seguro de saber bem que a justiça é o maior dos bens, tem sempre uma larga compreensão, e não se encoleriza com as pessoas injustas, mas sabe que, a menos que alguém, por um instinto divino [θεῖα φύσει], tenha aversão à injustiça ou dela se abstenha devido ao saber [επιστήμην] que alcançou, ninguém mais é justo voluntariamente, mas que devido à covardia, à velhice ou a qualquer outra fraqueza, censurará a injustiça, por estar incapacitado de a cometer. Que assim é, é evidente: uma pessoa dessa espécie que alcance essa capacidade [δύναμιν] é o primeiro a praticar a injustiça, até onde for capaz*⁸².

Ao mencionar uma ordem superior, a ordem divina, ou uma ἐπιστήμη como possível fonte de uma aversão à injustiça, Adimanto não é capaz de relacionar esse saber com alguma dimensão superior do homem de onde ele possa provir, e portanto não pode, partindo dela, mesmo como hipótese, explorá-la e descobri-la em todas as suas possibilidades. A miopia demonstrada por Adimanto reflete a de Gláucon tanto quanto se refletem seus argumentos.

Em ambos os casos a corrupção decorrente pode ser total, tal como foi a de Tróia, pois, se a resistência dos irmãos em ceder definitivamente aos

⁸¹ PLATÃO. *República*, 366d7-367a6.

⁸² PLATÃO. *República*, 366c4-366d.

argumentos dos quais são tão proficientes porta-vozes indica ainda adesão aos valores tradicionais, o que o discurso de Adimanto mostra é que o rompimento com esses valores só pode ser iminente, mesmo para os melhores, quando o seu abandono generalizado, uma vez identificado e descrito pelo λόγος sofisticado, culmina numa reinterpretação da própria tradição que os estabeleceu.

A reinterpretação da tradição, expressa na leitura seletiva que faz da poesia tradicional, e que o discurso de Adimanto apresenta, mostra que a incapacidade de reconhecer-se na sua inteireza leva o homem a uma perda dupla, pois perde ao mesmo tempo a imagem completa de si mesmo e a possibilidade de vê-la refletida na tradição. O passo seguinte é subverter a própria tradição à luz da imagem incompleta que tem de si mesmo. Cabe então retificar a visão, conferindo-lhe novamente a capacidade de enxergar o todo do homem, e é isso que através do discurso filosófico Sócrates procurará fazer e que anuncia como uma busca que não é fácil, mas que exige acuidade de visão.

Que o que está em jogo no discurso de Gláucon e Adimanto é fundamentalmente uma concepção de homem mostra o fato de que, tratando das restrições ao conteúdo do que será narrado ao educar os homens da cidade construída com o λόγος, não é problema para Sócrates, partindo de uma certa concepção do que sejam os deuses e os heróis, obter assentimento dos irmãos para se retificar o que a respeito deles dizem os poetas⁸³. O mesmo não se dá quanto ao homem. Ora, sobre o que diz respeito aos homens e sobre como são felizes, há a questão prévia de definir o homem, ou como vem sendo dito até aqui, de se chegar a uma concepção completa do homem. Diz Sócrates: “por conseguinte, chegaremos a acordo quanto ao que se deve dizer acerca dos homens, quando descobrirmos que coisa é a justiça e se, por natureza, é útil a quem a possui, quer pareça sê-lo ou não”⁸⁴.

Embora Sócrates estabeleça a prioridade da definição de justiça em relação à questão de se é útil a quem a possui, o que a estratégia dialética de Sócrates revelará é que, a caminho de definir a justiça no homem, estabelecerá antes uma concepção de homem, cuja alma passa a possuir três partes: ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές e λογιστικόν.

Na concepção de homem atingida pela dialética socrática, a ἐπιθυμία e a πλεονεξία não mais determinam o homem e suas escolhas.

⁸³ PLATÃO. *República*, 377c1-392a9.

⁸⁴ PLATÃO. *República*, 392c1-4.

É a partir da *δύναμις* de cada uma das partes da alma que se pode descobrir a possibilidade, através da parte *λογιστικόν*, de se buscar através da dialética uma *ἐπιστήμη* que leve ao conhecimento do que cada coisa é na sua completude. Assim, o conhecimento que se atinge pela parte *λογιστικόν* pode fazer a respeito de cada coisa o que Sócrates mostra na *República* que é possível fazer a respeito da justiça e do homem, defini-los na sua completude.

Uma vez atingida essa completude sobre o que cada coisa é, pode-se então passar a hierarquizá-las, atingindo um conhecimento da hierarquia de bens que deve dirigir as escolhas. O conhecimento dessa hierarquia de bens parece ser aquele visado pelo filósofo governante e a quem a seguir cabe fazer passar essa hierarquia de valores através da educação.

Assim o que parece indicar a *República* é que Platão na cidade construída com o *λόγος* propõe a instituição de uma nova tradição cujos valores sejam fundamentados numa *ἐπιστήμη*. O motivo pelo qual essa tradição deve ser fundamentada numa *ἐπιστήμη* encontra sua justificação na perda que os discursos de Gláucon e Adimanto revelam e que pode ser melhor entendida a partir de um passo do *Ménon*.

Neste diálogo, ao concluir, num certo ponto da argumentação, que a virtude não pode ser ensinada, Sócrates deixa confuso seu interlocutor, pois este já não sabe mais se existem homens virtuosos e como conseguem sê-lo. Isto dá ensejo para que Sócrates estabeleça a comparação entre *ἐπιστήμη* e opinião verdadeira, começando por afirmar que não é só a *ἐπιστήμη* que nos dirige no bom êxito de nossas ações: no que diz respeito às ações humanas, possuir a opinião verdadeira vale tanto e é tão útil quanto possuir a *ἐπιστήμη*, uma vez que as ações por ela determinadas levam ao mesmo resultado a que levaria a posse da *ἐπιστήμη* sobre o mesmo assunto.

Estabelecido isto, resta a Sócrates esclarecer por que a *ἐπιστήμη* é mais estimada do que a opinião verdadeira. É neste momento que traz à luz a diferença fundamental entre a *ἐπιστήμη* e as opiniões verdadeiras, comparando essas últimas às estátuas de Dédalo, que precisam ser atadas para que não fujam. Possuí-las de outra maneira as tornaria sem valor, tal como um escravo fujão, que pode escapar a qualquer momento. Assim, diz Sócrates, são as opiniões verdadeiras: enquanto permanecem na alma do homem, são belas e úteis, porém, se não estão atadas, não permanecem aí muito tempo e não terão muito valor até que estejam encadeadas, o que só pode se dar pelo trabalho de fundamentação que produz a *ἐπιστήμη*⁸⁵.

⁸⁵ PLATÃO. *Ménon*, 97d1-98a1. Utilizou-se o texto de IGLÉSIAS, Maura (Trad.). *Ménon*. Texto estabelecido

O que indicam os discursos de Gláucon e Adimanto e a energia com que retêm Sócrates e lhe pedem uma defesa da justiça é que a *República* ilustra esse momento em que é grande o risco de que voem para longe as opiniões verdadeiras da alma dos melhores e mais próximos atenienses. E se como consequência o que fica em risco é a possibilidade de se viver bem, então este é o momento em que se torna patente a necessidade da filosofia. Que desde a *Apologia* a obra de Platão prepara esse momento e que o livro II da *República* é o lugar em que se torna patente a necessidade da filosofia é o que se procurou indicar aqui.

RESUMO

Dentre as questões levantadas mas não respondidas pela *Apologia de Sócrates* estão as do significado da filosofia e por que ela é necessária. Embora ao longo das obras tidas como anteriores à *República* e, mais exatamente, nos diálogos considerados como socráticos ou de definição Platão chegue a indicar qual é o método da filosofia, é na *República* que chega a dar uma mostra desse método sendo aplicado em toda sua extensão, ao mesmo tempo em que cria as condições para que se compreenda por que ele é necessário. O momento em que a filosofia é apresentada na sua plenitude é magistralmente construído desde a própria cena dramática até culminar com os discursos de Gláucon e Adimanto no livro II, quando a necessidade do discurso filosófico fica patente. Palavras-chave: Platão. *República*. Crise. Filosofia.

ABSTRACT

Among the issues raised by the *Apology of Socrates* but left unanswered are those about the meaning of philosophy and its urgency. Although Plato happens to show, in his work prior to the *Republic* and more precisely in the so called Socratic dialogues, which is the method of philosophy, it's in the *Republic* that he comes to show this method in its fully fledged form, while also creating the conditions for the understanding of philosophy's necessity. The moment when philosophy is fully deployed is carefully crafted from the very dramatic scene to its culmination in Glaucon's and Adeimantus' speeches in book II, when the urgency of the philosophical *logos* becomes clear. Key-words: Plato. *Republic*. Crisis. Philosophy.

e anotado por John Burnet. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.