



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE  
ECONOMIA SOCIEDADE E POLÍTICA  
(ILAESP)**

**LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

**NOTAS PARA UMA LEITURA DO LIVRO I DA REPÚBLICA DE PLATÃO  
A PARTIR DO PRIMEIRO PREFÁCIO DA HISTÓRIA DA LOUCURA DE MICHEL  
FOUCAULT: O CASO DE TRASÍMACO**

**ANDERSON ALVES DOS SANTOS**

Foz do Iguaçu  
2023

**NOTAS PARA UMA LEITURA DO LIVRO I DA REPÚBLICA DE PLATÃO  
A PARTIR DO PRIMEIRO PREFÁCIO DA HISTÓRIA DA LOUCURA DE MICHEL  
FOUCAULT: O CASO DE TRASÍMACO**

**ANDERSON ALVES DOS SANTOS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. (Dr.) GONZALO PATRÍCIO MONTENEGRO VARGAS

Foz do Iguaçu  
2023

ANDERSON ALVES DOS SANTOS

**NOTAS PARA UMA LEITURA DO LIVRO I DA REPÚBLICA DE PLATÃO  
A PARTIR DO PRIMEIRO PREFÁCIO DA HISTÓRIA DA LOUCURA DE MICHEL  
FOUCAULT: O CASO DE TRASÍMACO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof.Dr. Gonzalo Patricio Montenegro Vargas  
UNILA

---

Prof. Dra. Cristiane Checchia  
UNILA

---

Prof.Dr. Steffano Busellato  
UNILA

Foz do Iguaçu, 20 de março de 2023.

## TERMO DE SUBMISSÃO DE TRABALHOS ACADÊMICOS

Nome completo do autor(a): \_\_\_\_\_

Curso: \_\_\_\_\_

Tipo de Documento	
(.....) graduação	(.....) artigo
(.....) especialização	(.....) trabalho de conclusão de curso
(.....) mestrado	(.....) monografia
(.....) doutorado	(.....) dissertação
	(.....) tese
	(.....) CD/DVD – obras audiovisuais
	(.....) _____

Título do trabalho acadêmico: \_\_\_\_\_

Nome do orientador(a): \_\_\_\_\_

Data da Defesa: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

### Licença não-exclusiva de Distribuição

O referido autor(a):

a) Declara que o documento entregue é seu trabalho original, e que o detém o direito de conceder os direitos contidos nesta licença. Declara também que a entrega do documento não infringe, tanto quanto lhe é possível saber, os direitos de qualquer outra pessoa ou entidade.

b) Se o documento entregue contém material do qual não detém os direitos de autor, declara que obteve autorização do detentor dos direitos de autor para conceder à UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana os direitos requeridos por esta licença, e que esse material cujos direitos são de terceiros está claramente identificado e reconhecido no texto ou conteúdo do documento entregue.

Se o documento entregue é baseado em trabalho financiado ou apoiado por outra instituição que não a Universidade Federal da Integração Latino-Americana, declara que cumpriu quaisquer obrigações exigidas pelo respectivo contrato ou acordo.

Na qualidade de titular dos direitos do conteúdo supracitado, o autor autoriza a Biblioteca Latino-Americana – BIUNILA a disponibilizar a obra, gratuitamente e de acordo com a licença pública *Creative Commons Licença 3.0 Unported*.

Foz do Iguaçu, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do Responsável

## RESUMO

No primeiro *Prefácio* da *História da Loucura*, Michel Foucault sugere uma analogia entre as noções gregas antigas de *hybris* e *sôphrosynê* e os conceitos de loucura e razão trabalhados por ele na *História da Loucura*. Segundo o filósofo francês, a relação dos gregos com a *hybris* “não era apenas de condenação” e “a existência de Trasímaco, ou de Cálicles, basta para mostrá-lo”. O presente trabalho de conclusão de curso objetiva explicitar essa relação com a *hybris* no *Livro I* da *República* de Platão para compreender o caso de Trasímaco.

**Palavras-chave:** *hybris*; *sôphrosynê*; Trasímaco; Sócrates.

## RESUMEN

En el primer *Prefacio* de la *Historia de la locura*, Michel Foucault sugiere una analogía entre las nociones griegas antiguas de *hybris* y *sôphrosynê* y los conceptos de locura y razón trabajados por él en la *Historia de la locura*. Según el filósofo francés, la relación de los griegos con la *hybris* "no era sólo de condena" y "la existencia de Trasímaco, o de Cálicles, basta para demostrarlo". El presente trabajo de fin de curso pretende explicitar esta relación con la *hybris* en el *Libro I* de la *República de Platón* para comprender el caso de Trasímaco.

**Palabras clave:** *hybris*; *sôphrosynê*; Trasímaco; Sócrates.

## ABSTRACT

In the first *Preface* of the *History of Madness*, Michel Foucault suggests an analogy between the ancient greek notions of *hybris* and *sôphrosynê* and the concepts of madness and reason worked by him in the *History of Madness*. According to the french philosopher, the relationship of the greeks with *hybris* "was not only one of condemnation" and "the existence of Trasímaco, or of Cálicles, suffices to show this". The present end-of-course paper aims make explicit this relationship with *hybris* in *Book I* of Plato's *Republic* in order to understand the case of Thrasymachus.

**Key words:** *hybris*; *sôphrosynê*; Trasímaco; Sócrates.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>2. SOBRE O PRIMEIRO PREFÁCIO DA HISTÓRIA DA LOUCURA</b> .....	10
<b>3. SÓCRATES ENTRE CÉFALO E POLEMARCO</b> .....	16
3.1 Sócrates e Céfalo.....	16
3.1.1 <i>Anotações n° 1</i> .....	22
3.2. Sócrates e Polemarco.....	26
3.2.1 <i>Anotações n° 2</i> .....	31
<b>4. O CASO DE TRASÍMACO</b> .....	33
4.1. <i>Anotações n° 3</i> .....	42
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	52
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	54



## 1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho surgiu de uma leitura do *Prefácio* da primeira edição da *História da loucura* (1961) de Michel Foucault (1926-1984).<sup>1</sup> É sabido que na sua segunda edição (1972), ademais da mudança do próprio título (que passou de “*Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique*” para “*Histoire de la folie à l'âge classique*”), tal prefácio será substituído por Foucault e nunca mais será publicado nas reedições desse livro. Para Roberto Machado, em *Foucault, a ciência e o saber* (2012, p. 58), essa supressão relaciona-se à “hipótese de uma experiência originária da loucura”, hipótese que posteriormente será criticada pelo próprio Foucault n’*Arqueologia do saber* (1968-9), mas que é, em si mesma, fundamental para compreender a argumentação que o filósofo francês nos apresenta nessa que é a sua primeira grande obra. Já para Edgardo Castro, em *Introducción a Foucault* (2014, p. 34-5), poucas foram as alterações entre a primeira e a segunda edição da *HL*, sendo dita supressão a que de fato mais chamou atenção, e isso por dois motivos: em virtude da formulação da “*existencia de un grado cero de la locura, de una locura en estado puro, sin relación con las instituciones o los saberes*”, e também devido ao conceito de experiência.

Tendo em vista os nossos objetivos, esse pequeno texto de Foucault nos interessa especialmente porque contém uma analogia entre as noções gregas antigas de *hybris* e *sôphrosynê* nos discursos socráticos e os conceitos de razão e loucura investigados pelo filósofo em questão na *HL*. Ademais de indicar algumas características filosóficas, em nosso primeiro capítulo pretendemos realizar uma breve exposição de alguns pontos do *Prefácio de 61* da *HL* com o intuito de situar as mencionadas noções. No capítulo seguinte nos deteremos no *Livro I* da *República* de Platão. Essa segunda tarefa será realizada em duas seções: a primeira será dedicada ao diálogo entre Sócrates, o velho Céfalo e o jovem Polemarco a respeito da justiça, enquanto a seção seguinte será dedicada ao enfrentamento entre Sócrates e Trasímaco a respeito do mesmo tema. Serão, sobretudo, exposições descritivas, seguidas de algumas anotações ou indicativos de leitura, bem como de algumas referências. Com esse trajeto pretendemos analisar a primeira parte da analogia dando atenção especial ao conceito de

---

<sup>1</sup> “Préface” em “Dits et écrits” v. I. Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 159-166. Para a tradução tomamos como referência o “Prefácio (Folie et déraison)” em *Ditos e escritos I – Foucault, Problematização do Sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 140-148.

*hybris* para então responder às seguintes perguntas: por que a *hybris* pode ser considerada como uma ameaça à *sôphrosynê* no mundo grego antigo? E por que Trasímaco exemplificaria uma relação não apenas condenatória com a *hybris* segundo Foucault?

## 2. SOBRE O PRIMEIRO PREFÁCIO DA HISTÓRIA DA LOUCURA: *Hybris, Sôphrosynê, Loucura e Razão*

Não deixa de ser curioso, retrospectivamente falando, o fato do *Prefácio* da *História da loucura* de 1961 iniciar com uma de suas epígrafes remetendo seus leitores a Fiódor Dostoiévski (1821-1881), considerado um dos maiores escritores da literatura russa e mundial, e que teve a façanha de ser recentemente censurado em uma universidade italiana no conjunto das respostas ocidentais à guerra ou, como diz o governo russo, à “operação militar especial” russa na Ucrânia.<sup>2</sup> A epígrafe é a seguinte: “Não é isolando seu vizinho que nos convencemos de nosso próprio bom senso” (*Ce n'est pas en enfermant son voisin qu'on se convainc de son propre bon sens*).<sup>3</sup> Ao que nos parece, o trecho citado por Foucault foi retirado de *Bobok* (1873):

Lembra-me uma galhofa espanhola, do tempo em que os franceses construíram a primeira casa de loucos há dois séculos e meio: “Eles trancaram todos os seus imbecis em uma casa especial para se certificarem de que eram pessoas inteligentes”. E de fato: ao trancar o outro numa casa de loucos você ainda não está provando sua própria inteligência. “K. enlouqueceu, significa que agora somos inteligentes.” Não, ainda não significa.<sup>4</sup>

Já a segunda epígrafe que abre a *HL*, atribuída a Blaise Pascal (1623-1662), diz que “Os homens são tão necessariamente loucos que não ser louco seria ser louco de um outro giro de loucura” (*Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou*). Ao tomar a palavra, Foucault inicia o *Prefácio* constatando uma necessidade, a saber, a de conceber historicamente esse outro giro ou círculo da loucura cuja característica principal é a de não considerar-se louco quem se encontra no seu lado de dentro. Didaticamente, pensemos em termos de uma comunidade. Nela, seus membros se comunicam e se reconhecem através de uma linguagem desapiadada da loucura, e é comum se ouvir dizer, passeando pelas suas ruas e vielas, que ali ninguém deve nada a ela, ou ainda, que entre eles ninguém é seu devoto. Em que momento os homens se reuniram em conjuração e acordaram que a partir de então eles não eram como os outros, os loucos? Quando aconteceu esse gesto no qual os homens girando ao redor de si mesmos, traçando um círculo no chão, estabeleceram que quem está desse lado tem a Razão, e quem está do outro não a tem? É do time da

<sup>2</sup> *Dumping vodka, banning Dostoevsky: some anti-Russian protests are empty gestures* por Wilfred Chan no The Guardian . Disponível em: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2022/mar/23/russia-protests-vodka-mustard-poutine>.

<sup>3</sup> Foucault, 1994; p. 159; 1999; p. 140.

<sup>4</sup> Bobok, Fiodor Dostoiévski, trad. Paulo Bezerra, São Paulo: Editora 34, 2012.

Loucura? E, por conseguinte, nos convida a perguntar sobre como tudo isso se passou, nos leva a perguntar sobre um “grau zero” (*degré zéro*) da história no qual a “loucura” era ainda para essa mesma comunidade uma “experiência indiferenciada” (*expérience indifférenciée*)?

Há que se encontrar o momento dessa conjuração, antes de ela ter sido definitivamente estabelecida no reino da verdade, antes de ela ter sido reanimada pelo lirismo da protestação. Tratar de ir ao encontro, na história, desse grau zero da história da loucura, no qual ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha. Descrever desde a origem de sua curvatura, esse “outro giro” que, de um e de outro lado de seu gesto, deixa recair coisas doravante exteriores, surdas a toda troca, e como mortas uma para outra: a Razão e a Loucura. (1999; p. 140)

*retrouver le moment de cette conjuration, avant qu'elle n'ait été définitivement établie dans le règne de la vérité, avant qu'elle n'ait été ranimée par le lyrisme de la protestation. Tâcher de rejoindre, dans l'histoire, ce degré zéro de l'histoire de la folie, où elle est expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même. Décrire, dès l'origine de sa courbure, cet «autre tour», qui, de part et d'autre de son geste, laisse retomber, choses désormais extérieures, sourdes à tout échange, et comme mortes l'une à l'autre, la Raison et la Folie.* (1994, p. 159)

A “região” que o jovem Foucault nos convida a percorrer é, antes de tudo, uma região incômoda, que incomoda, em contraste ao “conforto das verdades terminais”. Ao entrar nesse domínio é preciso “renunciar ao conforto das verdades terminais, e nunca se deixar guiar por aquilo que podemos saber da loucura”. Esse saber e seus instrumentos, a exemplo dos conceitos da psicopatologia, a exemplo dessa área ou desse campo de saber que se dedica a trabalhar com os sofrimentos mentais, não tem utilidade nessa empresa de Foucault, ao menos no que diz respeito à organização da sua investigação. Por quê? Porque o gesto (esse movimento corporal) que divide a loucura é constitutivo (*Est constitutif le geste qui partage la folie*), e a ciência sobre a loucura se estabelecerá depois que a divisão já tiver sido feita. O gesto de corte, a cesura que distancia a razão e a não razão é “originária”, e o poder que aquela, a razão, exerce sobre esta, a loucura, é derivado dessa divisão. Assim, foi exercitando tal poder ao largo da história ocidental que a razão arrancou da não-razão a sua “verdade de loucura, de falha ou doença”, e por isso Foucault nos adverte que ao formular a questão ou o problema como um debate primitivo entre razão e loucura, isso não deve implicar nem a vitória e tão pouco o direito à vitória de uma das partes sobre a outra. Para tanto, é preciso deixar em suspenso ou suspender (adotar certo ceticismo) quanto a “tudo que pode fazer figura de conclusão, de repouso na verdade” (*tout ce qui peut faire figure d'achèvement, de repos dans la vérité*). Somente

após essa suspensão é possível adentrar em um território onde o homem da razão e o da loucura estão ainda prestes a se separar, e, portanto, ainda dialogam entre si em uma linguagem “bem originária, muito tosca, bem mais matinal do que a da ciência” (*originnaire, très fruste, bien plus matinal que celui de la science*). Foucault pretende nos levar, historicamente falando, a um território-linguagem no qual a loucura e a não-loucura, a razão e a sem-razão ainda implicavam-se e se confundiam, de modo que rigorosamente não existiam em si e para si mesmas. Em outras palavras, Foucault nos leva, de certa maneira, a um tempo-espaço em que o livre trânsito entre uma e a outra era ainda permitido, suposto não haver entre elas fronteiras tão bem estabelecidas, tão rígidas, com seus fortes, soldados e vigias, com seus médicos e enfermeiros, tal como viria a ser depois quando as coisas se modernizassem.

O mundo moderno da enfermidade ou da doença mental já é um mundo pacífico ou pacificado. Nele, de um lado, está o homem são (de mente sã, saudável) que delega a loucura ao médico, e ao fazer isso, autoriza uma comunicação mediada pela universalidade abstrata da enfermidade ou da doença, uma condição necessária para que ele, com segurança ou seguro de si, possa então comunicar-se com o louco.<sup>5</sup> Já do outro lado, temos o homem louco que para poder se comunicar com aquele, precisa mediar-se por meio da uma razão abstrata que ele experimenta como ordem, constrição física e moral, pressão coletiva anônima, e exigência de conformidade. Nessa história que o filósofo francês nos conta, em dada altura, já no fim de século XVIII, o diálogo entre loucura e razão encontrar-se-á relativamente perdido, imperando a partir daí o silêncio, o silenciamento, e o esquecimento. Em contrapartida, emergirá a linguagem, o discurso psiquiátrico, um monólogo da razão estabelecido sobre aquele silêncio ao qual Foucault dedicou a sua primeira arqueologia. Adiante, o autor da *HL* menciona a relação dos gregos antigos com uma das noções capitais que serviu de mote para a nossa pesquisa, a noção de “*hybris*”:

Os gregos relacionavam-se com alguma coisa que chamavam de ὕβρις. Essa relação não era apenas de condenação; a existência de Trasímaco, ou a de Cálicles, basta para mostrá-lo, ainda que seu discurso nos seja transmitido, já envolto na dialética tranqüilizadora de Sócrates. Mas o Logos grego não tinha contrário. (1999, p. 141)

*Les Grecs avaient rapport à quelque chose qu'ils appelaient ubris. Ce rapport n'était pas seulement de condamnation; l'existence de Thrasymaque, ou celle de Calliclès, suffit à le montrer, même si leur discours nous est transmis, enveloppé*

<sup>5</sup> Foucault, 1999; p. 141; 1994; p. 160.

*déjà dans la dialectique rassurante de Socrate. Mais le Logos grec n'avait pas de contraire.*(1994, p. 160).

Assim, a primeira característica destacada por Foucault a respeito da relação dos gregos antigos com a “*hybris*” é que ela não se reduzia somente à condenação, sendo que essa relação pode ser constatada partindo da existência, nos discursos socráticos, de dois personagens: um que existiu factualmente, Trasímaco de Calcedônia (459-400 a.C), e outro, talvez mais inventado pela cabeça de Platão, Cálicles de Acharnes. E observa-se que não obstante por meios desses personagens certa relação grega antiga com a *hybris* possa ser depreendida, nesses discursos, ela aparece, todavia, “*enveloppé déjà dans la dialectique rassurante de Socrate*”.

Após afirmar que “*le Logos grec n'avait pas de contraire*”, Foucault sugere uma analogia entre a “*profondeur*” da “*Razão ocidental*” graças à ameaçante “*présence obscure*” da “*Folie*”, “*Démence*”, ou “*Déraison*”, e a “*profondeur*” da “*sofrosune des discoureurs socratiques*” graças à presença igualmente ameaçante da *hybris*. Eis agora a segunda noção que nos motivou em nossa pesquisa surgir, o conceito grego antigo de *sôphrosynê*. No que diz respeito à primeira parte dessa analogia, Foucault afirma que “*En tout cas, le rapport Raison-Déraison constitue pour la culture occidentale une des dimensions de son originalité*” (1994, p. 161), e podemos, talvez, afirmar o mesmo para a segunda parte. Nessa direção, seguindo sempre os passos do nosso autor, uma das dimensões da “originalidade” da cultura ocidental pode ser explicitada a partir dessas dualidades, “originalidade” que se expressará, por exemplo, e entre tantos outros exemplos que Foucault invoca na *HL*, nas pinturas de Bosch ou nos últimos escritos de Nietzsche.

Debaixo da linguagem da razão há um enfrentamento, Foucault o questionará, e o como faz isso merece atenção haja vista o lugar onde tal questionamento nos leva. Ao largo de toda a história da cultura européia, esta foi enfrentada por uma verticalidade constante na qual ela, por assim dizer, não podia se reconhecer como igual, uma verticalidade que simplesmente não era, e que a media na sua própria desmedida, ou que a mensurava em sua própria desmensura. Ao questioná-la não seguindo pelo caminho da linguagem da razão, a exemplo da história do conhecimento e da história sem mais, chegamos a um lugar ou a uma região que “não é comandada nem pela teologia da verdade, nem pelo encadeamento racional das causas” (*n'est commandée ni par la*

*téléologie de la vérité ni par l'enchaînement rationnel des causes*)<sup>6</sup>, um lugar onde nos deparamos com os limites de uma cultura, e com os quais se pode, com efeito, compor uma história, e nesse caso, uma história da loucura. Para essa empresa é necessário, argumenta Foucault, voltar-se às ações obscuras que logo que realizadas são necessariamente esquecidas, e por meio das quais uma cultura rechaçou algo que para ela será, a partir daí, o seu “*Extérieur*”. Para o filósofo francês, por meio desses gestos ou ações se produziu um lugar no qual a cultura se isolou e isola, nomeou-se e nomeia-se, escolheu e escolhe seus próprios valores:

nessa região de que queremos falar, ela [a cultura] exerce suas escolhas essenciais, ela faz a divisão que lhe dá a face de sua positividade; ali se encontra a espessura originária na qual ela se forma. Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história. Então, encontram-se confrontados, em uma tensão sempre prestes a desenlaçar-se, a continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica. (1999, p.142)

*en cette région dont nous voulons parler, elle exerce ses choix essentiels, elle fait le partage qui lui donne le visage de sa positivité; là se trouve l'épaisseur originnaire où elle se forme. Interroger une culture sur ses expériences-limites, c'est la questionner, aux confins de l'histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire. Alors se trouvent confrontées, dans une tension toujours en voie de se dénouer, la continuité temporelle d'une analyse dialectique et la mise au jour, aux portes du temps, d'une structure tragique.* (1994, p. 161)

Assim, questionar sobre as “*experiencias-limites*” de uma cultura nos leva a questionar respeito do momento do “nascimento” dessa cultura, a respeito do seu “parto”, partilha, partida, por assim dizer. O momento de corte do seu “cordão umbilical” por meio do qual, ao longo do tempo, esse grande “caldo” irá assumir as feições que lhes são particulares, sua positividade, e construir desse modo a sua própria história de certa maneira em separado. Ao levar a cabo tal questionamento, Foucault encontra, enlaçadas e prestes a se desenlaçar graças a um tensionamento constante, enfrentando-se, “*la continuité temporelle d'une analyse dialectique et la mise au jour, aux portes du temps, d'une structure tragique*”. Situando o trágico no centro dessas experiências-limites, Foucault destaca a importância da contribuição de Nietzsche, filósofo responsável por ter mostrado em sua primeira grande obra, o *Nascimento da Tragédia*, que:

a estrutura trágica a partir da qual se faz a história do mundo ocidental não é outra coisa senão a recusa, o esquecimento e a recaída silenciosa da tragédia. Em torno desta, que é central já que ela enlaça o trágico à dialética da história na

<sup>6</sup> Foucault, 1999, p. 142; 1994, p. 161

própria recusa da tragédia pela história, muitas outras experiências gravitam. Cada uma, nas fronteiras de nossa cultura, traça um limite que significa, ao mesmo tempo, uma divisão originária. (1999, p.142)

*la structure tragique à partir de laquelle se fait l'histoire du monde occidental n'est pas autre chose que le refus, l'oubli et la retombée silencieuse de la tragédie. Autour de celle-ci, qui est centrale puisqu'elle noue le tragique à la dialectique de l'histoire dans le refus même de la tragédie par l'histoire, bien d'autres expériences gravitent. Chacune, aux frontières de notre culture, trace une limite qui signifie, en même temps, un partage originnaire. (1994, p. 161)*

Ela, a razão ocidental, em sua particularidade tornada universalidade, não se confunde, o sabemos, com o que está ao seu leste, ou, se quiser, ela crê, desde sempre, que dele está separado. Segundo Foucault, pensado como origem de si mesma e a oferecer-se à sua colonização, o Oriente foi sonhado pela razão ocidental como um ponto que lhe causa vertigem, e, ao mesmo tempo, como ponto em que coincidem em seu espírito as nostalgias de um passado remoto e as promessas de retorno de um amanhã que jamais chegará, daí que é preciso, acrescenta, fazer a história dessa divisão ao longo do devir ocidental, sem deixar de lado o que há, nessa história, de imobilidade ou rigidez propriamente trágica. Além da necessidade de historicizar cisões como Ocidente/Oriente e vigília/sonho, Foucault indica a necessidade de:

fazer também a história, e não somente em termos de etnologia, dos interditos sexuais: em nossa própria cultura, falar das formas continuamente moventes e obstinadas da repressão, e não para fazer a crônica da moralidade ou da tolerância, mas para trazer à tona, como limite do mundo ocidental e origem de sua moral, a divisão trágica do mundo feliz do desejo. É preciso, enfim, e em primeiro lugar, falar da experiência da loucura. (1999, p. 143)

*faire aussi l'histoire, et pas seulement en termes d'ethnologie, des interdits sexuels : dans notre culture elle-même, parler des formes continuellement mouvantes et obstinées de la répression, et non pas pour faire la chronique de la moralité ou de la tolérance, mais pour mettre au jour, comme limite du monde occidental et origine de sa morale, le partage tragique du monde heureux du désir. Il faut enfin, et d'abord, parler de l'expérience de la folie. (1994, p. 162)*

Portanto, começando pela *HL*, e munido dos bigodes de Nietzsche, Foucault delineia todo um programa de pesquisa ou investigação que, com efeito e a seu modo, levará a cabo até a sua morte em 25 de junho de 1984, não obstante as muitas alterações que realizará ao longo de seu percurso intelectual. E a começar pela *HL*, mais uma vez merece destaque o tributo que o filósofo francês paga metodologicamente a Nietzsche: a *HL* se inscreve em uma longa enquete “*sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne*”, onde se confrontam, como dissemos, as dialéticas da história e as estruturas imóveis do trágico.



### 3. CÉFALO E POLEMARCO NO LIVRO I DA REPÚBLICA DE PLATÃO

#### 3.1. Céfalo e Sócrates

A breve e tranquila conversa entre o velho Céfalo e Sócrates, e depois, entre Sócrates e o jovem Polemarco (328c – 336a) a respeito da justiça, no início do *Livro I* da *Republica* de Platão, nos serve de ante-sala para abordar o enfrentamento entre Sócrates e Trasímaco (336b – 354c) que ocorre logo em seguida.<sup>7</sup> A *Republica* começa com Sócrates descrevendo um acontecimento do dia anterior: Ao retornar para a cidade de Atenas vindo do Pireu em companhia de Glauco depois de cumprir com suas obrigações religiosas e de ver um festival, um menino escravo a mando de Polemarco vem ao encontro de Sócrates pedindo-lhe que espere. Sócrates atende ao pedido, e Polemarco, filho de Céfalo, pouco depois entra em cena acompanhado, entre outros, de Adiamanto e Nicerato (327 a-c)<sup>12</sup>. É importante destacar que já nas primeiras palavras trocadas em tom de brincadeira entre o jovem “Senhor das Guerras” (*Polemarchos*)<sup>8</sup> e Sócrates, Platão esboça um contraste entre a disputa que se resolve pela força ou pelo poder (*crittous*) físico e outra que se revolve mediante a persuasão ou convencimento (*pisomen*), sendo que o limite dessa última consiste basicamente em recusar-se a ouvir (*pisae me acouontas*):

Disse então Polemarco: – Ó Sócrates, parece-me que vos estais a por a caminho para regressar a cidade.  
 – E não conjecturas mal – declarei.  
 – Ora, tu estas a ver quantos somos? – perguntou ele.  
 – Pois não!  
 – Pois então – replicou – ou haveis de ser mais fortes do que estes amigos, ou tendes de permanecer aqui.  
 – Bem – disse eu – ainda nos resta uma possibilidade, a de vos persuadirmos de que deveis deixar-nos partir.

<sup>7</sup> Para a nossa pesquisa trabalhamos com três traduções em língua portuguesa da *República* de Platão, a de Maria Helena da Rocha Pereira (MHRP, 2001), a de Carlos Alberto Nunes (CAN, 2000), e a de Ciro Mioranza (CM, 2017). Para todas as citações diretas, utilizamos a tradução de Rocha Pereira, e transcrevemos abaixo a citação do texto original grego. Ao nos depararmos com alguma dúvida a respeito de algum termo ou expressão, acrescentamos as traduções de Alberto Nunes e Mioranza referenciando-as em notas de rodapé, daí alguns trechos do nosso texto haver demasiadamente a expressão “ou...ou”. As citações em grego foram retiradas da edição de John Burnet de *Plato. Platonis Opera*, Oxford University Press (1903).

<sup>8</sup> Os nomes dos interlocutores de Sócrates refletem os temas tratados com eles. Em seu *The World of Prometheus: The Politics of punishing in democratic Athens*, Danielle S. Aleen (2000 p. 259) esclarece que: *The conversation about passion is carried out by a man named "head," the conversation about reciprocity and harming enemies by a man named "war-leader," the conversation about strife, competition, and the advantage of the stronger by a man named "hold battler," the conversation about social networks of sight and memory by a man named "fierce glaring" or "gray-eyed," and the conversation about the threat of punishment by a man named "where there is no fear." It seems almost too pat to be a relevant detail.*

- Porventura serieis capazes – replicou ele – de nos persuadir, se nos recusarmos a ouvir-vos?
- De modo algum - declarou Gláucon.
- Então compenetrai-vos de que não vos ouviremos. (PLATAO, 2001, p. 2)

[327c]

ὁ οὖν Πολέμαρχος ἔφη: ὦ Σώκρατες, δοκεῖτέ μοι πρὸς ἅστῃ ὠρμηῆσθαι ὡς ἀπιόντες.  
 οὐ γὰρ κακῶς δοξάζεις, ἦν δ' ἐγώ.  
 ὀρθῶς οὖν ἡμᾶς, ἔφη, ὅσοι ἐσμέν;  
 πῶς γὰρ οὐ;  
 ἢ τοίνυν τούτων, ἔφη, κρείττους γένεσθε ἢ μένετ' αὐτοῦ.  
 οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἐτι ἔν λείπεται, τὸ ἦν πείσωμεν ὑμᾶς ὡς χρὴ ἡμᾶς ἀφείναι;  
 ἢ καὶ δύναισθ' ἄν, ἦ δ' ὅς, πείσαι μὴ ἀκούοντας;  
 οὐδαμῶς, ἔφη ὁ Γλαύκων.  
 ὡς τοίνυν μὴ ἀκουσομένων, οὕτω διανοεῖσθε.

Talvez possamos dizer que a disputa nesse caso se refere ao direito de ir e vir, mas que não se trata aí de uma disputa realmente séria apesar da seriedade da questão. Dizendo a Sócrates para que, em vez de voltar a casa, fique para assistir a uma corrida de cavalos, para jantar e para, literalmente, trocar ideias ou conversar com os mais jovens, Adiamanto acaba por convencê-lo a passar a noite com eles (328 a-b), dirigindo-se todo à casa de Polemarco onde encontram, entre outros personagens, Lísias, Eutidemos, irmãos de Polemarco, e Céfalo, cuja aparência envelhecida é notada por Sócrates à primeira vista (328 b-c):

Estava lá dentro também o pai de Polemarco, Céfalo. Pareceu-me bastante envelhecido, pois ha tempos que não o via. Estava sentado numa cadeira almofadada, com uma coroa na cabeça, pois dava-se o caso de ele ter acabado de fazer um sacrifício no pátio. Sentamo-nos, então, junto dele, porquanto havia ali algumas cadeiras dispostas em circulo. (PLATAO, 2001, p. 3)

ἦν δ' ἔνδον καὶ ὁ πατήρ ὁ τοῦ Πολεμάρχου Κέφαλος. καὶ μάλα πρεσβύτης μοι ἔδοξεν εἶναι: διὰ χρόνου γὰρ καὶ [328 ξ] ἐωράκη αὐτόν. καθῆστο δὲ ἐστεφανωμένος ἐπί τινος προσκεφαλαίου τε καὶ δίφρου: τεθυκῶς γὰρ ἐτύγχανεν ἐν τῇ αὐλῇ. ἕκαθεζόμεθα οὖν παρ' αὐτόν: ἔκειντο γὰρ δίφροι τινὲς αὐτόθι κύκλῳ.

Dadas as boas vindas à visita do amigo, com todos os presentes reunidos em circulo, Céfalo diz que é bom Sócrates saber o seguinte: aliada à maior dificuldade em se mover, na medida em que avançam os anos, os prazeres físicos (*soma hedonae*) diminuem tanto quanto aumentam o prazer pela conversa e o desejo por conversar (*tosouton auxontae hae peri tous logous epithymiae te cae hedonae*) (328d), motivos alias para que Sócrates lhe visite mais vezes. Colocando assim em discussão os prazeres e desprazeres das diferentes idades, os percursos que se pode fazer de uma a outra ao

decorrer da vida, bem como o que os mais jovens podem aprender com os mais velhos, Sócrates lhe pergunta sobre o que pensa a respeito desse momento da vida ou dessa fase da existência que os poetas chamavam limite, limiar ou soleira da velhice (328 e). Ao respondê-lo, Céfalo começa apartando-se dos demais velhos que ao se reunirem só o que sabem fazer é se lamentarem sobre a juventude perdida, como se houvessem sido despossuídos de um bem e, por conseguinte, do prazer por ele proporcionado.<sup>9</sup> Nessas ocasiões, explica, os velhos ficam a recordar (*anamimnescomenoe*) do gozo ou da delícia de amar, comer, beber e festejar (*te taphrodisia cae peri potous te cae euochias*) tal como faziam antigamente, falando que antes viviam bem, e agora, o como vivem nem pode mais ser chamado de vida (329 a-b), além de se queixarem dos insultos por parte dos familiares e entoarem ladainhas sobre todos os males cuja velhice para eles é dita causa e culpada (*aetion aetiasthae*). Ora, a situação particular do velho comerciante de escudos nesse momento da vida é outra, e outra será a sua opinião.

Céfalo compartilha das palavras do celebre autor de *Édipo Rei* que ao ser indagado em certa feita sobre “questões de amor” (*taphrodisia*) e mulheres, respondeu comparando tal paixão ou desejo (*epithymiae*) a figura de um amo, senhor ou patrão, furioso ou delirante, e despótico, violento ou truculento, do qual havia conseguido fugir ou escapar (*hosper lyttonta tina cae agrion despoten apodras*)<sup>10</sup>. De modo semelhante, para ele, com a chegada da velhice, contrariando certa opinião entre aqueles que lhe são próximos em idade, pode-se alcançar uma considerável liberdade (*eleutheria*) e paz (*irene*) (329 b-c) no que tange aos mais arrebatadores desejos. E sobre o queixume por parte de familiares ou parentes, Céfalo argumenta que o xis do problema, a sua causa, reside a seu ver no caráter (*tropos ton anthropon*), no modo de viver ou no temperamento de cada homem, e não na velhice propriamente dita, do contrario tal também ocorreria com ele<sup>15</sup>. Pensando na metáfora do caminho, podemos talvez afirmar o seguinte: Céfalo distingue duas veredas em uma encruzilhada, uma que se faz, que se vive em acorde com o cosmos, isto é, em ordem, sem muitas dificuldades (*an men gar cosmioe cae eucoloe osin*), e através do qual o homem carrega um peso ou um fardo mais suportável (*caae to geras metrios estin epiponon*), de modo que a velhice torna-se algo menos penosa para ele, ao ponto de ser uma velhice moderada; e uma outra na qual o peso nem mesmo a juventude com todo o seu vigor pode carregar sem penar (329 d). O primeiro interlocutor

<sup>9</sup> PLATÃO, 2001, p. 4-5.

<sup>10</sup> MH p. 5; CAN p. 51; CAN p.12.

de Sócrates escolheu seguir pela primeira vereda, a vereda da moderação. Sócrates ao tomar a voz, levanta, no entanto, uma objeção popular sobre essa opinião do amigo (329 e): ha quem diga que não se trate de uma questão de caráter, mas sim de riqueza, e, portanto, e esta e não aquela o que garante afinal e no final da vida que as rugas de Céfalo sejam consoladas ou compensadas:

Admirado com estas palavras, e querendo que ele e continuasse a falar, incitei-o dizendo: Ó Céfalo, penso que a maior parte das pessoas, ao ouvir-te essas afirmações, não as aceita, mas supõe que suportas bem a velhice, não devido ao teu caráter, mas por possuíres muitos haveres. Pois os ricos têm, diz-se, muitas consolações. (PLATAO, 2001, p. 6)

*καὶ ἐγὼ ἀγασθεὶς αὐτοῦ εἰπόντος ταῦτα, βουλόμενος ἔτι  
[329ε] λέγειν αὐτὸν ἐκίνουν καὶ εἶπον: ὦ Κέφαλε, οἴμαί σου τοὺς πολλο  
ύς, ὅταν ταῦτα λέγῃς, οὐκ ἀποδέχεσθαι ἀλλ' ἠγεῖσθαί σε ῥαδίως τὸ γῆ  
ρας φέρειν οὐ διὰ τὸν τρόπον ἀλλὰ διὰ τὸ πολλὴν οὐσίαν κεκτήσθαι: το  
ῖς γὰρ πλουσίοις πολλὰ παραμύθια φασιν εἶναι.*

Céfalo concorda parcialmente com essa objeção, mas esclarece, fiando-se agora em Temistocles, que se a pobreza na velhice pode ser penosa mesmo para quem e equilibrado, cordado ou moderado (*epiices*), para quem não e, ela, por si só, não garante sem mais aquela tranquilidade (330 a). E ainda sobre o tema da riqueza, os dois concordam no seguinte ponto: quando obtida por herança, ela tende a ser menos valorizada do que quando obtida por aquisição ou esforço próprio, e nesse ultimo caso, amam tanto o que conseguiram – e isso se deve a utilidade de tal aquisição, como os pais amam os próprios filhos e os poetas os próprios versos, não sabendo falar de outra coisa.

Céfalo não faz parte desse tipo de novos ricos, entre “herdeiros” e “empreendedores”, ele seria o meio termo já que sua riqueza deriva, por um lado, da herança recebida do avo e do pai, e, por outro, da sua própria atividade. Ao chegar a esse ponto da conversa, ao ser questionado a respeito do maior “benefício” ou “vantagem” que a riqueza lhe proporciona (330 d), Platão passa a elaborar uma primeira concepção de justiça através das reflexões desse personagem (331 e). Essa elaboração parte do seguinte raciocínio: se antes, quando jovem, podia-se trocar ou zombar dos mitos que se ouvia sobre o que poderia nos sobrevir no submundo, isto e, podia-se rir das fabulas que dizem que as malfetorias ou as injustiças cometidas em vida iriam ser castigadas ou expiadas no Hades, chegando os cabelos brancos, a alma ou mente (*psyche*) passa a ser atormentada ou abalada por esses mesmos contos, enchendo-se de terror e suspeita, ou duvida sobre a possibilidade de que essas historias sejam realmente verdadeiras.

Nessa situação, o indivíduo passa a refletir, calcular, recordar, ou examinar em sua consciência o trajeto que traçou ao longo da vida em busca de ter ou não cometido alguma injustiça ou falta para com outrem (330 d-e). Encontrando nesse exame muitas faltas ou injustiças, seu sono passa então a ser interrompido, despertando ou acordando em meio a noite semelhante a uma criança medrosa depois de um terrível pesadelo. Do contrário, e Céfalo invoca agora o poeta Píndaro, se o indivíduo viveu de forma justa e divina (*an dikaeos cae hosios*), chegando a velhice, a sua esperança, e por isso, em sua opinião, apenas as “pessoas equilibradas”, ou somente para o homem “comedido e prudente” (*ou bti panti andri alla to epiici cae cosmio* 331 a-b), a posse de riquezas e de mais valor porque com ela lhe é possível fazer, entre outras tantas coisas, o seguinte: não enganar a ninguém com mentiras ou falsidades, ainda que sem querer; não dever dinheiro a alguém; e tampouco dever sacrifício a algum deus. Ao se deter nessa primeira definição de justiça (*dikaeosynen*) subjacente as palavras do seu primeiro interlocutor, Sócrates passa a problematizá-la. Trata-se de uma definição que se assenta em duas proposições: a primeira afirma que a justiça implica restituir ou devolver aquilo que se tomou ou se recebeu de alguém, aquilo que é próprio do outro, deuses e homens, enquanto a segunda afirma que a justiça envolve o dizer a verdade. Tal concepção será problematizada por Sócrates mediante um (contra) exemplo (331 c):

Mas essa mesma qualidade da justiça, diremos assim simplesmente que ela consiste na verdade e em restituir aquilo que se tomou de alguém; ou diremos antes que essas mesmas coisas, umas vezes e justa, outras injusto fazê-las? Como este exemplo: se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, toda a gente diria que não se lhe deviam entregar, e que não seria justo restituir-lhas, nem tampouco consentir em dizer toda a verdade a um homem nesse estado. (PLATÃO, 2001, p. 9)

[331c]

*τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἀπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι ἂν τίς τι παρὰ τοῦ λάβῃ, ἢ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἔστιν ἐνίοτε μὲν δικαίως, ἐνίοτε δὲ ἀδίκως ποιεῖν; οἷον τοιόνδε λέγω: πᾶς ἂν πού εἴποι, εἴ τις λάβοι παρὰ φίλου ἀνδρὸς σωφρονοῦντος ὄπλα, εἰ μανεῖς ἀπαιτοῖ, ὅτι οὔτε χρὴ τὰ τοιαῦτα ἀποδιδόναι, οὔτε δίκαιος ἂν εἴη ὁ ἀποδιδούς, οὐδ' αὖ πρὸς τὸν οὕτως ἔχοντα πάντα ἐθέλων τάληθ' ἕξειν.*

A concepção de justiça de Céfalo parece não resistir a essa primeira problematização de Sócrates. Não devolver ou ficar em dívida para com um amigo em

estado de “loucura”, “fúria” ou ainda “com manifesta perturbação de espírito” (*manis*)<sup>11</sup>, pode ser considerado, nesse caso, o justo (*dicaeos*) a ser feito, e o contrario como o injusto (*adicos*). E o mesmo se pode dizer em relação a dizer ou não toda a verdade a um louco, furioso ou perturbado. Interrompendo a conversa, nessa altura da prosa, Polemarco levanta a sua voz remetendo de uma tacada só a paternidade dessa primeira concepção ao poeta Simônides de Ceos, ao mesmo tempo que Céfalo, com certo sorriso, retira-se do palco para dar conta de um outro sacrifício (331 d).

---

<sup>11</sup> MHRP p.9; CAN p.54; CM p.14

### 3.1.1. Anotações nº 1

Antes de passarmos ao segundo interlocutor de Sócrates é importante ao menos mencionar, ainda que brevemente, ao modo de pinceladas, alguns contrastes e noções correlacionados que desde já aparecem no texto de Platão, bem como incluir algumas informações e referências que contribuam para uma leitura básica do *Livro I* e para os nossos objetivos. Não iremos nos aprofundar em nenhum dos pontos seguintes, mas apenas anotá-los.

Destacamos anteriormente em nossa descrição o contraste entre a noção de força ou poder físico, quantitativo, o da maioria numérica, e a força ou o poder da persuasão de Sócrates, o que pressupõe a palavra, o discurso (*logos*). Isso nos leva, no interior do discurso da história da filosofia, a abrir as portas da retórica e da oratória, bem como adentrar no reino dos sofistas e das instituições que marcam o contexto democrático grego antigo, especialmente as assembleias e os tribunais. A respeito do par *cratys/pithô*, em seu *Plato's Republic, an introduction* (2020; p. 4), Sean McAleer indica que essa pequena troca de falas entre Polemarco e Sócrates no início da República “*is Plato's way of raising an important theme of the Republic: the opposition between force and persuasion, between the irrational and the rational.*” Já o terceiro interlocutor de Sócrates no *Livro I* era conhecido pelos atenienses por ser justamente um grande orador e mestre de retórica que atuando como sofista conquistara fama e dinheiro<sup>12</sup>. O segundo contraste que nos interessa destacar diz respeito ao como os homens se portam frente a distintos desejos e prazeres em diferentes idades. A *epithymia*, de modo geral, refere-se ao desejo, e mais especificamente ao desejar comer, beber e fazer sexo<sup>13</sup>. Para Céfalo, enquanto os mais jovens tendem mais aos desejos e prazeres corporais, os mais velhos tendem mais aos desejos-prazeres intelectuais, e a depender de como se portam frente aos primeiros, os homens podem agir como homens livres ou como escravos. Por conseguinte, de acordo com ele, para se obter uma vida boa e se comportar de forma moralmente adequada, em qualquer idade (embora os mais velhos tenham certa vantagem, e podemos afirmar o mesmo sobre os mais ricos), é aconselhável antes ter um caráter comedido, moderado ou equilibrado com relação à *epithymia* e às coisas que ela envolve. Nessa direção, podemos assinalar um terceiro contraste, como anota MacAller,

<sup>12</sup> Sofistas: Testimonios y Fragmentos. Trad. Antonio Melero Bellido. Madrid, Gredos, 1996, p. 267

<sup>13</sup> Ver, WKC, GUTHRIE. História de la filosofía griega. IV. Platón, el hombre y sus diálogos: primera época. Editorial Gredos, Madrid, 1998 p. 457.

“Plato is deftly setting up a contrast between character and circumstance, between the inner and the outer”<sup>14</sup>.

Igualmente importante é destacar o par justo/injusto (*dicaeos/adicos*) por meio do qual a definição de justiça (*dicaeosynen*) de Céfalo é esquematizada por Sócrates. Em *Polis and Psyche* (1971; p. 59), Torsten J. Anderson indica que o par em questão “represent the rival forces of right and wrong”, e Raquel Barney, em *Callicles and Thrasymachus* (2017)<sup>15</sup>, remete essa primeira definição de justiça do Livro I da *República* a Hesíodo. Ao lado da *Ilíada* e da *Odisséia*, o *Trabalho e os dias* é um dos textos canônicos do pensamento ético ou moral tradicional dos gregos antigos. Segundo Barney, não obstante Hesíodo não defina a justiça, apesar de indicar alguns princípios básicos aos quais Céfalo parece concordar, ao nos atermos a lista de injustiças denunciada pelo poeta (“*bribery, oath-breaking, perjury, theft, fraud, and the rendering of crooked verdicts by judges*”), dois conceitos éticos centrais merecem destaque: o de *nomos*, que se refere as leis escritas e não escritas e a normas sociais de comportamento aplicadas na sociedade, e o de *pleonexia* (“*best translated greed*”).

Em primeiro lugar, todos os atos que aparecem nessa lista são proibidos pelo *nomos*; em segundo lugar, todos eles são provocados por *pleonexia*, de modo que, nas palavras da autora, “*The unjust man is motivated by the desire to have more [pleonexia]: more than he has, more than his neighbor has, more than he is entitled to, and, ultimately, all there is to get*”. Portanto, o “desejo de ter mais”, indo além de qualquer medida, leva necessariamente a transgressão dos “códigos morais” por aqueles que não sabem que a “metade vale mais do que o todo”<sup>16</sup> a exemplo dos “reis-comedores de presente” e do próprio irmão do poeta, a quem, em razão de um litígio sobre herança paterna, alerta sobre os perigos do “Excesso” (*Hybris*) e sobre a necessidade de ouvir a “Justiça” (*Dices*):

Tu, ó Perses, escuta a Justiça e o Excesso não amplies!  
O Excesso é mal ao homem fraco e nem o poderoso  
Facilmente pode sustentá-lo e sob seu peso desmorona v.215  
Quando em desgraça cai; a rota a seguir pelo outro lado  
É preferível: leva ao justo. Justiça sobrepõe-se a Excesso  
Quando se chega ao final: o néscio aprende sofrendo.  
(HESÍODO, 1996 p. 39)

<sup>14</sup> MACALLER, 2020; p. 6.

<sup>15</sup> BARNEY, Rachel. *Callicles and Thrasymachus*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/callicles-thrasymachus/index.html#ref-3>.

<sup>16</sup> HESÍODO, O Trabalho e os dias, 1996 p. 25, v. 40.



ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε:  
 ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῶ βροτῶ: οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς  
 215 ῥηιδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς  
 ἐγκύρσας ἄτησιν: ὁδὸς δ' ἐτέρηφι παρελθεῖν  
 κρείσσων ἐς τὰ δίκαια: Δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει  
 ἐς τέλος ἐξελοῦσα: παθῶν δέ τε νήπιος ἔγνω.

Dessa breve conversa entre Céfalo e Sócrates, merece atenção também a forma *sophronountos*, traduzida por “mente sã”, “saudável”, ou referindo-se a uma pessoa que esta “em plena posse de suas faculdades mentais”, em oposição a *manis*, traduzida por “loucura”, “fúria” ou “perturbação de espírito”. Embora esse último termo apareça nesse texto e em outras passagens da *República* em sentido negativo, em outras obras platônicas é possível encontrar registros positivos do mesmo. Trata-se de um termo importante, sobretudo ligado a outro, a *ate*, uma espécie de intervenção sobrenatural que causa cegueira momentânea, mas que também pode ser causada, por exemplo, através da bebida. Em *Os gregos e o irracional* (2002; p. 72) E. R. Dodds esclarece que a diferença entre os dois registros implica em considerar a *manis* como sagrada, e podemos então falar das “bênçãos da loucura”, a exemplo do diálogo *Fedro* – e a *manis* na ordem do profano, e nesse sentido a loucura pode ser entendida como doença, como distúrbio mental. Já o nome *sophron*, gramaticalmente falando, é composto por *σῶς* (são, salvo) mais *φρων* (coração, mente). Podemos dizer que no contexto que estamos nos referindo, *sophron* é aquele que está são ou saudável de corpo e mente. Já o sufixo grego *-σύνη* que forma nomes abstratos a partir de outros nomes (ex. *δικαιοσύνην*, *dicaeosynen*), ao ser acrescentado a *σῶφρον* nos dá a forma *σωφροσύνη*, *sophrrosyne*, traduzida em português geralmente por “temperança”<sup>17</sup>, forma derivada do latim “*temperantia*” e cujo campo semântico gira ao redor de palavras como “medida”, “proporção”, “moderação” e “sobriedade”.

O significado originário de *sophrrosyne*, tema do diálogo *Cármides*, era o de autocontrole e, em alguns contextos, auto-disciplina<sup>18</sup>. No *Livro IV* da *Republica* (430e), antes de estabelecer as partes da psique (435e), a virtude da “temperança” será definida como uma espécie de “ordenação” ou “ordem” e “domínio” quanto a certos desejos e prazeres (*cosmos pou tis, an d' ego, He sophrrosyne estin cae hedonon tinon cae epithymion encratia*), daí porque se aproxime, entre todas as outras virtudes, à

<sup>17</sup> MHRPp. 108; CAN p. 141; CM p. 87.

<sup>18</sup> GUTHRIE v. IV p. 155-8.

“harmonia”.<sup>19</sup> E anteriormente, no *Livro III* (389 d-e), Sócrates defendeu que a temperança deve ser ensinada aos jovens (*sophrosynes ara ou deesi hemin toes neaniaes*), acrescentando que os “pontos cardeais” dessa virtude para a “grande massa” ou para a “generalidade dos homens” consiste na obediência aos chefes ou governantes, e em “ser senhor de si relativamente aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida”<sup>20</sup> (*sophrosynes... cae aphrodisia cae peri edodas hedonon*). E nota-se que nesse mesmo *Livro* (402e), Sócrates pergunta a Gláucon (402 e) se é possível haver “relações”, “afinidade” ou “conciliação” entre “temperança” e “prazer excessivo”, ou “abuso de prazer” (*sophrosyne cae hedone hyperballouse esti tis coenonia*), obtendo uma resposta negativa, em contraste à resposta positiva que o mesmo dá em seguida a pergunta se haveria tal relação entre “insolência” ou “arrogância” (*hybris*) e “licença”, “incontinência” ou “desregramento” (*acolasia*)<sup>21</sup>.

Uma última observação que gostaríamos de fazer é a seguinte: a invocação que Céfalos faz de Sófocles para reforçar o seu argumento de que os desejos e prazeres podem escravizar os homens, tal como fazem os déspotas, merece ao menos algumas palavras. Não obstante no presente trabalho não seja possível nos dedicar à sua obra ou às obras dos demais poetas trágicos, é importante, para o nosso propósito, observar que o termo *hybris* consiste em um dos componentes fundamentais das tragédias antigas, a começar pelo primeiro grande poeta trágico grego, Ésquilo, em sua obra mais antiga preservada até os nossos dias, *Os Persas*. E podemos, sem dificuldades maiores do que a das traduções, encontrar registros desse termo nas peças de Sófocles e Eurípedes. Apenas a título de ilustração, ao explicar porque os gregos derrotaram o exército de Xérxes, o fantasma de Dário diz que aquele que é mortal não deve ter ou abrigar “pensamentos mais além da medida” porque a “soberbia” quando floresce dá como fruto a “erronia” ou a “perda do próprio domínio” (*hybris gar exanthous ' ecarposen stachyn ates*) (v. 821-2). Já em *Édipo Rei*, o coro nos diz que a “desmedida” gera a tirania (*hybris phyteui tyrannon*) (v.873) que é saciada com o “excesso” de maneira imprudente e inoportuna (v. 874).<sup>22</sup>

<sup>19</sup> MHRP p. 181; CAN p. 201; CM p. 137

<sup>20</sup> MHRPp. 108; CAN p. 141; CM p. 87

<sup>21</sup> MHRPp. 135; CAN p.161; CM p. 104

<sup>22</sup> Tradução dos *Persas* em português por Jaa Torrano, p. 221, em LETRAS CLÁSSICAS, n. 6, p. 197-228, 2002. Ver também a tradução em espanhol por Bernado Perea Morales, p. 252, em Ésquilo, *Tragédias*, Madrid: Editorial Gredos 97, 1993. O texto grego encontra-se disponível em <https://catalog.perseus.org/catalog/urn:cts:greekLit:tlg0085.tlg002>. Para *Édipo Rei*, ver a tradução de

### 3.2. Sócrates e Polemarco

Voltando-se agora para o seu segundo interlocutor, o herdeiro do logos (331e) de Cefalo, o primeiro passo de Sócrates é averiguar antes se Polemarco concorda com a conclusão anterior: fazer justiça não é devolver ou restituir sem mais ou sem exceção o que é devido ou o que convém a cada um, a exemplo da devolução ou restituição das armas de um amigo que esteja “privado de razão”, “perturbado das ideias” ou “fora de si” (*mê sôphronôs*) (332a)<sup>23</sup>. Após obter essa concordância e continuidade, o segundo passo de Sócrates é corrigir seu interlocutor: o justo para Simônides não consiste em fazer isso, mas, e segundo o próprio Polemarco, consiste em sempre fazer bem ou beneficiar aos amigos (332a) e destinar o mal exclusivamente aos inimigos (*echthros*) (332-ab):

- Mas de modo algum se deve restituir, quando alguém que esteja privado da razão reclamar?
- É verdade - disse ele.
- Então não é isto, mas outra coisa, ao que parece, que Simônides quer dizer, relativamente a ser justo restituir-se o que se deve.
- É seguramente outra coisa, por Zeus! O parecer dele é que aos amigos se deve fazer bem, e nunca mal.
- Compreendo - disse eu -; não e restituir o que se deve, entregar a uma pessoa o ouro que ela nos confiou, se essa entrega e recuperação se lhe tornar prejudicial, e se forem amigos aquele que recebe e aquele que restitui. Não é isto que afirmas que Simônides quis dizer?
- Exactamente.
- E então? E aos inimigos, deve restituir-se aquilo que acaso lhes devemos?
- Sem dúvida alguma, restituir-lhes aquilo que se lhes deve; ora o que um inimigo deve a outro é, em meu entender, o que lhe convém: o mal. (PLATÃO, 2001, p. 10)

[332α] ἀποδιδόναι. καίτοι γε ὀφειλόμενόν ποῦ ἐστὶν τοῦτο ὃ παρακατέθετο: ἢ γάρ; ναί.  
ἀποδοτέον δέ γε οὐδ' ὀπωσιοῦν τότε ὅποτε τις μὴ σωφρόνως ἀπαιτοῖ; ἀληθῆ, ἢ δ' ὅς.  
ἄλλο δὴ τι ἢ τὸ τοιοῦτον, ὡς ἔοικεν, λέγει Σιμωνίδης τὸ τὰ ὀφειλόμενα δίκαιον εἶναι ἀποδιδόναι.  
ἄλλο μέντοι νῆ Δί', ἔφη: τοῖς γὰρ φίλοις οἴεται ὀφείλειν τοὺς φίλους ἀγαθὸν μὲν τι δοῦν, κακὸν δὲ μηδέν.  
μανθάνω, ἦν δ' ἐγώ—ὅτι οὐ τὰ ὀφειλόμενα ἀποδίδωσιν ὅς ἂν τῷ χρυσοῖον ἀποδῶ παρακαταθεμένω, ἔάνπερ ἢ ἀπόδοσις  
[332β] καὶ ἡ λῆψις βλαβερὰ γίγνηται, φίλοι δὲ ὥσιν ὃ τε ἀπολαμβάνων καὶ ὁ ἀποδιδούς—οὐχ οὕτω λέγειν φῆς τὸν Σιμωνίδην;  
πάνυ μὲν οὔν.  
τί δέ; τοῖς ἐχθροῖς ἀποδοτέον ὅτι ἂν τύχη ὀφειλόμενον;  
παντάσασιν μὲν οὔν, ἔφη, ὃ γε ὀφείλεται αὐτοῖς, ὀφείλεται δέ γε οἴμαι παρὰ γε τοῦ ἐχθροῦ τῷ ἐχθρῷ ὅπερ καὶ προσήκει, κακὸν τι.  
ἠνίξατο ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὡς ἔοικεν, ὁ Σιμωνίδης ποιητικῶς

Trajano Viera, p. 79, São Paulo: Perspectiva, 2011. Em grego ver: <https://catalog.perseus.org/catalog/urn:cts:greekLit:tlg0011.tlg004>.

<sup>23</sup> MH p. 10; CAN p. 55; CM p. 15

Podemos resumir a linha de raciocínio que Sócrates tece para contestar a definição sustentada por Polemarco mais ou menos da seguinte maneira: se, por um lado, convém ao médico com sua arte (*techne*) tratar o corpo doente com fármacos para torná-lo saudável, e ao cozinheiro, convém, digamos, transformar o cru em cozido ou assado; por outro, dado o preceito em questão, ao homem justo conviria prejudicar inimigos e beneficiar amigos (332 c-d) <sup>24</sup>. Essa seria a sua especialidade e indicaria o seu lugar ou o seu papel na cidade. Sócrates então questiona sobre quem é mais capaz ou apto (*dynatotos*) para fazer isso ou aquilo dada a sua especialização ou área de competência – não havendo dúvidas que seja aquele que ao exercer a arte que domina mostre na prática a utilidade social do seu ofício. Aplicando agora tal preceito às demais artes, cada artesão seria, portanto, o mais competente não apenas para beneficiar amigos como também para prejudicar inimigos partindo da sua própria área de atuação, de modo que, nesse sentido, podemos nos perguntar se haveria à arte de fazer justiça assim definida, e para o homem justo pensado como artesão, um lugar específico que lhe corresponderia.

Estabelecida a analogia entre “qualidade moral” e “habilidade profissional” <sup>25</sup>, nessa direção, Polemarco sustentará que o homem justo seria útil com sua arte, enquanto aliado, em tempos de guerra (*polemousin*), ao que Sócrates contra-argumenta explicando que da mesma maneira que o médico se torna inútil diante de uma pessoa saudável, bem como o capitão do navio sem uma tripulação para navegar, esse homem justo em condições de paz não serviria para nada (332 e). Polemarco discorda e argumenta que nessas condições, à semelhança do agricultor e do sapateiro, a utilidade do homem justo pode ser encontrada em relação a contratos (*symbolaeo*) (333 a) que estabelecem alguma forma de sociedade ou parceria (*coenonemata*), especialmente envolvendo dinheiro (333b). Quem confiaria seu ouro a um indivíduo sabidamente desonesto ou mal intencionado? Portanto, o homem justo seria útil tendo em vista guardar ou deixar em depósito ou em segurança o dinheiro alheio ou comum. Exceto, objeta Sócrates, se precisamos colocar o dinheiro em circulação, a exemplo da compra e venda de um cavalo, situação na qual seria preferível, no parecer de Sócrates, ter como sócio ou parceiro um tratador ou conhecedor de equinos em vez do homem justo enquanto “guardador de...”, o mesmo se aplicando para qualquer mercadoria ou instrumento, a

---

<sup>24</sup> MHRP, p. 10; CAN, p. 56; CM, p. 16.

<sup>25</sup> GUTHRIE v. IV. p. 421-2.

exemplo de uma foice, de um escudo ou de uma lira, que possa ser guardada ou depositada quando dela não precisamos para uso imediato (333 c-d).

A conclusão de Sócrates é que a justiça concebida nesse caminho só é útil quando não precisamos fazer nada do que é realmente útil, digamos, para manter a cidade funcionando. Que utilidade afinal tem um “guardador de” (uma especie de banqueiro?) quando precisamos comercializar, fazer uma colheita, defender a cidade ou ainda tocar um instrumento musical? Sócrates ainda levanta suspeita quanto a alegada honestidade do homem justo de Polemarco: se o boxeador é o mais apto tanto para atacar quanto para se defender de socos, e o médico o é tanto para curar como para adoecer, aquele que é mais apto para ser guardião também será o mais apto para roubar (332e – 334a), acrescentando que essa concepção que faz da justiça a arte de roubar beneficiando amigos e prejudicando inimigos pode ser atribuída também a Homero (\*) (334 b):

- Parece, pois, que a justiça, segundo a tua opinião, segundo a de Homero e a de Simônides, é uma espécie de arte de furtar, mas para vantagem de amigos e dano de inimigos, não era isso que dizias?
- Por Zeus que não! - replicou - Já não sei o que dizia. No entanto, ainda continua a parecer-me que a justiça é auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos.
- A quem chamas amigos: às que parecem honestos a uma pessoa, ou aos que o são de facto, ainda que o não pareçam? E outra tanta direi dos inimigos?
- É natural - disse ele - amar a quem nos parece honesto, e odiar quem nos parece mau.
- Mas os homens não se enganam a esse respeito; de maneira que lhes parecem honestos muitos que o não são, e vice-versa?
- Enganam. (PLATÃO, 2001, p. 15)

[334 b] (...)

*ἔοικεν οὖν ἡ δικαιοσύνη καὶ κατὰ σὲ καὶ καθ’ Ὅμηρον καὶ κατὰ Σιμωνίδην ἡν κλεπτικὴ τις εἶναι, ἐπ’ ὠφελίᾳ μέντοι τῶν φίλων καὶ ἐπὶ βλάβῃ τῶν ἐχθρῶν. οὐχ οὕτως ἔλεγες;*

*οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη, ἀλλ’ οὐκέτι οἶδα ἔγωγε ὅτι ἔλεγες: τοῦτο μέντοι ἔμοι γε δοκεῖ ἔτι, ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους ἢ δικαιοσύνη, βλάπτειν δὲ τοὺς ἐχθρούς.*

[334c]

*φίλους δὲ λέγεις εἶναι πότερον τοὺς δοκοῦντας ἐκάστῳ χρηστοὺς εἶναι, ἢ τοὺς ὄντας, κἂν μὴ δοκῶσι, καὶ ἐχθροὺς ὡσαύτως; εἰκὸς μὲν, ἔφη, οὐς ἂν τις ἠγῆται χρηστοὺς φιλεῖν, οὐς δ’ ἂν πονηροῦς μισεῖν ἴ.*

*ἀρ’ οὖν οὐχ ἁμαρτάνουσιν οἱ ἄνθρωποι περὶ τοῦτο, ὥστε δοκεῖν αὐτοῖς πολλοὺς μὲν χρηστοὺς εἶναι μὴ ὄντας, πολλοὺς δὲ τοῦναντίον; ἁμαρτάνουσιν.*

Ao chegar a essa altura da conversa, depois das concessões que fez, Polemarco desconcerta-se, porém continua mantendo que a justiça seja para ele isso de beneficiar e prejudicar amigos e inimigos (334 c), o que os leva ao exame desses dois

últimos conceitos. Há, por um lado, os que parecem ser, e há, por outro, os que são de fato, embora não pareçam “honestos” ou “bem intencionados” (*chrestous*) para ocupar o papel de amigos e de inimigos. Segundo Sócrates, a ambiguidade em questão possibilita frequentemente com que os homens errem ou se enganem (*hamartanousin*) (334 c) a ponto de acabar prejudicando quem, a princípio, deveriam beneficiar e beneficiando quem deveriam prejudicar. Pensemos, a título de exemplo, em um indivíduo que carrega dita concepção de justiça e que se equivocou ao distinguir quem e quem nessa história de amigos/inimigos, bons/maus: ele irá prejudicar os amigos-bons e beneficiar os inimigos-maus crente de pé junto, ou convicto, que está agindo de modo justo. Convertendo a justiça em seu oposto, ele premiará os maus e punirá os bons (334 d) que parecem ser incapazes de tratar os outros como são tratados.

Esse raciocínio, com a implicação de que seria justo fazer mal a quem não cometeu injustiça alguma, ao inocente, no entanto, é considerado “perverso”, “imoral” ou “insustentável”<sup>26</sup> (*poneros gar eoecen inae ho logos*) por Polemarco, daí que ambos retomam o fio da meada a fim de precisar todas essas noções suspendendo a ambiguidade em questão.

O problema que emerge agora é se Polemarco e Sócrates aceitam ou não a orientação de prejudicar inimigos e malvados de fato (335 a-b), e não os que pareçam ser, tampouco os que realmente não são. Assim, seletivamente, existem aqueles que o justo deve prejudicar. Diante desse enunciado, Sócrates inclui em sua resposta outra noção básica do pensamento grego antigo, a noção de “virtude”, “perfeição” ou “qualidade”<sup>27</sup>, perguntando algo como: quando prejudicamos, por exemplo, um cão ou um cavalo, ele se torna pior ou melhor tendo em conta a virtude ou perfeição (*aretēn*) própria da sua espécie? Tal tratamento o torna pior, responde Polemarco, e o mesmo se aplica ao homem, cuja virtude consiste para Sócrates na própria justiça (335 b-c):

E quanto aos homens, ó companheiro, não teremos de dizer o mesmo: que, se se faz mal, se tornam piores em relação à perfeição humana?

-Exacto.

-Mas a justiça não é a perfeição dos homens?

- Também isso é forçoso.

- E, se se fizer mal aos homens, meu amigo, é forçoso que eles se tornem mais injustos.

- Assim parece. (PLATÃO, 2001, p. 17)

<sup>26</sup> MHRP, p. 16; CM p. 20; CAN p. 60.

<sup>27</sup> MHRP, p. 17, CAN p. 61; CM p. 21.

ἀνθρώπους δὲ, ὧ̃ ἐταῖρε, μὴ οὕτω φῶμεν, βλαπτομένους εἰς τὴν ἀνθρ  
 ωπείαν ἀρετὴν χείρους γίνεσθαι;  
 πάνυ μὲν οὔν.  
 ἀλλ' ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀνθρωπεῖα ἀρετή;  
 καὶ τοῦτ' ἀνάγκη.  
 καὶ τοὺς βλαπτομένους ἄρα, ὧ̃ φίλε, τῶν ἀνθρώπων ἀνάγκη ἀδικωτέρ  
 οὺς γίνεσθαι.  
 ἔοικεν.

Ora, os homens não se tornam melhores, mais virtuosos, perfeitos ou excelentes, justos, ao serem danados, danificados, porém ocorre o inverso, e da mesma maneira que não há cabimento um calor que esfrie ou uma seca que umedeça, não cabe ao bom (*agathos*) e justo (*dicaeos*) prejudicar quem quer que seja, bem como não cabe à justiça produzir o seu contrário, ou seja, produzir injustiças, indivíduos injustiçados, injustos.

O jovem “Senhor das guerras” nao apenas passa a concordar com Sócrates a partir desse ponto como se compromete em lutar ou a pegar em armas (*machoumetha*) contra qualquer um que defenda tal coisa. Quem a defende, conclui Sócrates, não pode ser considerado um sábio verdadeiro porque não diz a verdade (*ou gar alethe elegen*) ainda que recorra à autoridade dos poetas e sábios legados pela tradição, como Simônides, Bías ou Pítaco (335 d-e). E antes de Trasímaco entrar finalmente em cena, começando o confronto que nos interessa analisar especificamente, Sócrates levanta uma hipótese que considera mais acertada no que diz respeito à paternidade dessa segunda definição de justiça que acabamos de ver. Deixando os poetas e sábios de lado, Sócrates remete tal definição a nomes como o de Periandro, Pérdicas, Xerxes e Ismêneas, ou ainda a qualquer homem rico que considera a si mesmo como poderoso (*tinou allou mega oiomenou dunasthai plousiou andros*) (336a).

### 3.2.1. Anotações nº 2

Pois bem, ao nos determos no diálogo entre Polemarco e Sócrates, à semelhança do que fizemos anteriormente com Céfalo, é preciso indicar alguns pontos para estudos futuros. Ademais do contraste geracional entre pai e filho, entre velho e novo, estão, evidentemente, as noções de amigo e inimigo. A concepção de justiça de Polemarco, grosso modo, se baseia no preceito tradicional grego antigo de que os amigos (*philoes*) devem ser beneficiados e os inimigos (*echthros*) prejudicados, e pode ser entendida em termos de “reciprocidade positiva” e “negativa”, como indica Danielle S. Allen em *The World of Prometheus, the politics of punishing in democratic athens*:

*The precept that one should "help friends and harm enemies" is heard in Greek texts from the Iliad to the fourth century, and norms of reciprocity were among the ethical rules that did the most to shape life in the Greek world. This applies to both "positive" and "negative" reciprocity, where the former term denotes the repayment of favors and the latter refers to the requital of wrongs. In epic texts and in the classical city, whoever had received a gift was generally expected to return the favor. The morality of positive reciprocity, which was crucial to Greek social relations, was shadowed by a morality of negative reciprocity-where one act of harm or suffering is exchanged for another. (ALLEN, 2000, p. 62)*

Tendo por pano de fundo a contribuição de Homero para o pensamento moral que Sócrates, Platão e os sofistas serão tributários, merece atenção, em especial, o conceito de *arete* (335b-d), traduzido por “perfeição”, “virtude” ou “qualidade”<sup>28</sup>, e que, em sua origem, está diretamente ligado à existência de uma aristocracia guerreira. Em particular, explica Barney, trata-se da

*virtue governing social interactions and good citizenship or leadership. In the world of the Iliad and Odyssey, arete is understood as that set of skills and aptitudes which enables someone -paradigmatically, a noble warrior - to function successfully in his social role. The key virtues of the Homeric warrior are courage and practical intelligence, which enable him to be an effective 'speaker of words and doer of deeds'. (BARNEY, 2017)*

Do mundo homérico com seus heróis ao período arcaico com suas tragédias, e deste ao período clássico com a sua filosofia, podemos talvez dizer, didaticamente, que o homem justo de Polemarco é, antes de tudo, um homem “virtuoso” ao exercer aquele preceito, daí a autora nomear essa segunda concepção de justiça do *Livro I* como “funcional”, ademais de indicar que Platão ofereceu uma versão atualizada dessa concepção no diálogo *Menon*, quando esse personagem ao ser indagado por Sócrates

---

<sup>28</sup> MHRP, p. 17; CAN, p. 61; CM p. 21.



sobre o que é a virtude, ampliando-a para além da concepção aristocrática, responde (71e – 72a) que:

Em primeiro lugar, se queres “que eu diga qual é” a virtude do homem, é fácil “dizer” que é esta a virtude do homem: ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida. Se queres “que diga qual é” a virtude da mulher, não é difícil explicar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao marido. E diferente é a virtude da criança, tanto a de uma menina quanto a de um menino, e a do ancião, seja a de um homem livre, seja a de um escravo. E há muitíssimas outras virtudes, de modo que não é uma dificuldade dizer, sobre a virtude, o que ela é. Pois a virtude é, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada caso e cada idade; e da mesma forma, creio, Sócrates, também o vício. (PLATÃO, 2002, p.23)

*πρῶτον μὲν, εἰ βούλει ἀνδρὸς ἀρετὴν, ῥᾶδιον, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετὴ, ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν, καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλο υς εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν. εἰ δὲ βούλει γυναικὸς ἀρετὴν, οὐ χαλεπὸν διελεῖν, ὅτι δεῖ αὐτὴν τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν, σώζουσαν τε τὰ ἔνδον καὶ κατήκοον οὔσαν τοῦ ἀνδρός. καὶ ἄλλη ἐστὶν παιδὸς ἀρετὴ, καὶ θηλείας καὶ ἄρρενος, καὶ πρεσβυτέρου ἀνδρός, εἰ μὲν βούλει, ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει, δούλου. καὶ ἄλλαι πάμπολλαι ἀρεταί εἰσιν, ὥστε οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς πέρι ὅτι ἐστίν: καθ' ἑκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἐκάστῳ ἡμῶν ἢ ἀρετὴ ἐστίν, ὡσαύτως δὲ οἶμαι, ὧ Σώκρατες, καὶ ἡ κακία.* (PLATÃO, 2002, p.22)

Outro ponto importante destacado pela autora é o seguinte: a primeira e a segunda definição de justiça, a de Céfalo e a de Polemarco, a do pai e a do filho, não são compatíveis, elas contrastam. Ao passarmos do primeiro ao segundo, e do segundo ao terceiro interlocutor de Sócrates no *Livro I*, comenta Barney:

*We seem to move instantly from Hesiod to a degenerate version of the ‘functional’ conception, expressive of Athenian politics in an era of brutal, almost gangster-like factional strife. Neither Cephalus nor Polemarchus seems to notice the conflict, but it runs deep: justice cannot be at the same time (1) the Hesiodic virtue of the good neighbour and solid citizen, involving obedience to law and the restraint of pleonexia, and (2) a part of arete functionally understood, in a society in which pleonexia and factional ruthlessness are seen as the keys to success. In sum, both the Gorgias and Book I of the Republic reveal a society in some moral disorder, vulnerable to moral conflict and instability, with generational change used to dramatize a crumbling of Hesiodic norms. In both cases the upshot, to which Socrates must respond, is a fully formed challenge to justice traditionally conceived.* (BARNEY, 2017)

Por fim, ao atribuir os interlocutores a paternidade dessa segunda definição a Simônides, cabe indicar ainda a relação desse poeta com os sofistas, tal como escreve Marcel Detienne em *Mestres da verdade* (1988; p.61), e o mesmo podemos dizer a respeito da ambiguidade ser/parecer, introduzidas por Sócrates, que leva ao engano e, por conseguinte, a uma ação considerada “imoral”, “perversa” ou “insustentável”.

#### 4. O Caso de Trasímaco

A primeira característica que Sócrates destaca a respeito de Trasímaco (336 b-c) é certa impaciência. Ao longo da prosa anterior, ele por vezes tentou intrometer-se conversa adentro, e se não a interrompeu de vez foi porque os demais presentes não o permitiram. Tendo oportunidade, lançando-se ou saltando sobre seus interlocutores à semelhança de uma fera (*thêrion*) prestes a dilacerar a sua presa, a sua entrada em cena tem, como efeito imediato, a instauração do pânico ou pavor (*disantes dieptoêthêmen*)<sup>29</sup>:

Tanto eu como Polemarco ficamos tomados de pânico. E ele, voltando-se para todos, exclamou: – Que estais para aí a falar há tanto tempo, ó Sócrates? Porque vos mostrais tão simplórios, cedendo alternadamente o lugar um ao outro? Se na verdade queres saber o que é a justiça, não te limites a interrogar nem procures a celebridade a refutar quem te responde, reconhecendo que é mais fácil perguntar do que dar a réplica. Mas responde tu mesmo e diz o que entendes por justiça. (PLATAO, 2001, p. 20)

[336ξ] ἔχει, ὦ Σώκρατες; καί τί εὐηθίζεσθε πρὸς ἀλλήλους ὑποκατακλινόμενοι ὑμῖν αὐτοῖς; ἀλλ' εἴπερ ὡς ἀληθῶς βούλει εἰδέναι τὸ δίκαιον ὅτι ἔστι, μὴ μόνον ἐρώτα μηδὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων ἐπειδὴ ἀντίστί ἀποκρίνηται, ἐγνωκῶς τοῦτο, ὅτι ῥᾶν ἐρωτᾶν ἢ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀπόκριναί καὶ εἰπέ τί φησὶν αὐτὸ δίκαιον.

Assim, de uma tacada só, aos gritos ou às exclamações, no seu ataque, Trasímaco critica o método empregado por Sócrates, exige uma resposta clara e precisa do tipo “a justiça é isso e ponto final”, bem como descarta ou impede, de antemão, qualquer resposta que afirme que ela seja algo como dever (*deon*), utilidade (*ôphelimon*), vantagem (*lysiteloun*), proveito ou interesse (*cerdaleon*), ou ainda conveniência (*sympheron*). É interessante (em termos literários) notar que a entrada abrupta dessa personagem em cena permite uma espécie de atraso que impossibilita, em um primeiro momento, que Sócrates possa olhar diretamente nos olhos do seu novo e amedrontador interlocutor, tal como se não estivesse diante de um homem, mas sim de uma fera que o faz perder a voz (*aphônos an genesthae*) (336 d-e)<sup>36</sup>:

Ao ouvir isto, fiquei estarecido; volvi os olhos na sua direção, atemorizado, e pareceu-me que, se eu não tivesse olhado para ele antes de ter ele olhado para mim, teria ficado sem voz. Mas neste caso, quando começou a irritar-se com a nossa discussão, fui eu o primeiro a olhá-lo, de maneira que fui capaz de lhe responder. (PLATÃO, 2002, p.20)

καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην, καί μοι δοκῶ, εἰ μὴ πρότερον ἐωράκη αὐτὸν ἢ ἐκείνος ἐμέ, ἄφωνος ἄγγελεσθαι. νῦν δὲ ἤνικα ὑπὸ τοῦ λόγου ἤρχετο ἔξα

<sup>29</sup> MHRP p.20; CAN p.63; CM p.23.

γριαίνεσθαι, προσέβλεψα αὐτὸν πρότερος, [336ε] ὥστε αὐτῷ οἷός τ' ἐγενόμην ἀποκρίνασθαι, καί εἰπον ὑποτρέμων

Defendendo-se, Sócrates diz que se ao examinar os argumentos (*logôn scepsi*) tecidos até ali a respeito da justiça os investigadores erraram o alvo (*examartanomen*), o erro foi involuntário ou sem querer (*acontes hamartanomen*), e, por conseguinte, que outro deveria ser o tratamento dispensado a eles pelo sábio Trasímaco. Compaixão ou comiseração é uma pedida mais adequada do que irritação e repreensão, sugere. Já sobre o método escolhido para levar a investigação a cabo, Sócrates o justifica tendo em conta o objeto em questão: digamos que para ele, procurar por pedras de ouro (*i men chrysiôn ezêtoumen*) não é o mesmo que procurar por justiça (*dicaeosynên de zêtountas*) – esta considerada muito mais valiosa do que aquelas, e implicando necessariamente a troca do diálogo (336e). O tom irônico contido na resposta de Sócrates e já previsto (*proulegon*) por Trasímaco leva o último a reagir ao célebre recurso socrático com uma gargalhada sarcástica (*anecanchase te mala sardanion*), e à acusação de que Sócrates busca, dessa maneira, esquivar-se das questões que lhe são feitas, fingindo-se de ignorante (*irôneusoeo*).

Problematizando, por sua vez, as exigências de Trasímaco, Sócrates continua a defender-se argumentando que se perguntasse a um homem quantos são doze e lhe proibíssemos de responder que são duas vezes seis, três vezes quatro, seis vezes dois ou ainda quatro vezes três, dito homem nada responderia, e quedaria na situação de não poder afirmar nada do que havia sustentado antes, vendo-se, de certa maneira, constrangido a não opinar (*doxiên*) o que pensa ser verdadeiramente real para ele. Porém Trasímaco descarta tal semelhança (*hamoeon*) (337 a-c) e propõe um desafio: em caso d'ele, do “Valente ou Ousado Combatente”, responder o que seja a justiça sem recorrer às hipóteses já aventadas, e sendo, entre todas, a melhor, que pena, retribuição ou multa (*ti axioes pathin*) Sócrates deveria pagar-lhe por isso?

O parecer do pobre Sócrates é que a pena que o ignorante merece pagar por ignorar é aprender (*mathin*) com quem sabe, o que Trasímaco discorda, exigindo em vez de elogios o pagamento em dinheiro, e dado que seu interlocutor alegue não ter como pagá-lo, Gláucon intervindo na disputa compromete-se, como dizemos popularmente, a fazer uma vaquinha entre todos os presentes (337 d) para saudar uma possível dívida. Ao final dessa introdução um tanto atabalhoada, resolvido o problema da pena e destacando

a importância da ocasião para ensinar a todos os presentes o que seja a justiça (338 a-b), acertam que Sócrates, da sua parte, retribuirá ou pagará a resposta de Trasímaco também com elogios ou louvores, se, por suposto, ela for tão boa quanto o próprio Trasímaco a vende.

Pois bem, Trasímaco então afirma com ares de vitória antecipada que o justo nada mais é para ele do que a vantagem, a conveniência ou o interesse do mais forte (*phêmi gar egô inae to dicaeon ouc allo ti ê to tou crittonos sympheron*), exigindo, de imediato, que se cumpra o acordado (338 c). Alegando, por sua vez, querer compreender melhor essa definição, isto é, afirmando a sua sabida ignorância, certamente com essa tese não se deve, pergunta Sócrates de um modo um tanto cômico, compreender algo como: se para o corpo do campeão olímpico de pancrácio Polidamas comer carne de vaca convém, ou lhe é vantajoso ou benéfico, o mesmo se pode dizer e aplicar a todo mundo (338 c), sendo isso o justo a ser feito? Reformulação que faz com que Trasímaco acuse-o de distorcer o seu argumento de forma sem vergonha, repugnante ou abominável (338d)<sup>30</sup>, talvez como se estivesse a peidar a respeito do mesmo, ou como se fosse um bufão ou palhaço fazendo bufonarias ou palhaçadas.

Ao esclarecer a sua definição, Trasímaco formula a seguinte linha de raciocínio: em primeiro lugar, há cidades e regimes políticos democráticos, monárquicos ou aristocráticos; em segundo lugar, cada uma dessas cidades é governada por quem detém aí a força (338 d); em terceiro, os governantes estabelecem leis convenientes em acorde com o regime político em questão (regimes democráticos produzem leis democráticas, regimes monárquicos produzem leis monárquicas, etc.); em quarto, com a publicação das leis, os governados descobrem o que é, e o que não é conveniente, ou o que convém ou não para os governantes que exercendo o seu poder castigam ou punem os que transgridem ou violam as leis por eles estabelecidas (338 e). Portanto, conclui Trasímaco (339a):

Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados – o que convém aos poderes constituídos. Ora estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar corretamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte. (PLATÃO, 2001, p. 24)

---

<sup>30</sup> MHRP p. 24; CAN p. 26; CM p. 25.

[339a]

τοῦτ' οὐδέστιν, ὡβέλτιστε, ὁλέγων ἀνάπασαις ταῖς πόλεσιν ταῦτ' οὐκ εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστῆκυίας ἀρχῆς συμφέρον· αὐτὴ δὲ πούκρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῷ ὡς λογιζομένῳ πάντα χροῦ εἶναι τὰ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

A conclusão de Trasímaco é a de que em todos os lugares a justiça é sempre a mesma coisa, ela é sempre a conveniência ou a vantagem do mais forte, ela é conveniente ou vantajosa para o mais forte (339 a), independentemente do regime em vigor já que em quaisquer deles é a força do governante que a determinará. Entendida dessa maneira, Sócrates sai à cata de alguma verdade (*alêthê*) que essa definição de justiça poderia conter, passando ao seu exame ou investigação (*scepteon*), notando, preliminarmente, que ao afirmar o aspecto conveniente ou vantajoso (*sympheron*), Trasímaco não acrescenta nenhuma novidade, posto que tal já tinha sido sugerido anteriormente, ademais de ter sido proibido como resposta pelo mesmo. O que há de novo de fato, o acréscimo cuja importância, a princípio, diz Sócrates, não se sabe se grande ou pequeno, é o predicado “mais forte” (*crittonos*) (339 b).

Ao iniciar o seu questionamento, Sócrates pergunta se Trasímaco está persuadido que a obediência aos governantes é um ato justo (*ou cae pithesthae mentoetoes archousin dicaeon phês inae*), e se os governantes são infalíveis (*anamartêtoe*), ou, o contrário, se eles também podem errar (*hamartin*) e, conseqüentemente, formular e promulgar leis (*nomous*) que lhes sejam inconvenientes ou desvantajosas (*asymphora*), prejudicando-se afinal (339 c). Se a obediência dos governados é sempre justa, é igualmente justo que os governados prejudiquem os governantes simplesmente pelo fato de o obedecerem mesmo quando os últimos fazem leis ruins para si mesmos. Algo como uma obediência cega. Os mais fracos devem obedecer aos mais fortes apesar dos erros que porventura os últimos possam cometer. Trasímaco parece não entender as implicações desse raciocínio e Sócrates passa então a sumariá-lo ponto por ponto, obtendo concessões (*hômologêtae*) da parte do seu interlocutor e chegando praticamente à mesma conclusão (339 d). No entanto, nesse momento, Polemarco intervém inesperadamente na cena concordando com Sócrates, e Clitofonte em seguida faz o mesmo, porém a favor de Trasímaco (340 a-b):

-Por Zeus que sim, Sócrates! -exclamou Polemarco

-É o que há de mais claro.

-Pelo menos, se deres testemunho a favor dele – interveio Clitofonte.

-E para que precisa ele de testemunhos? O próprio Trasímaco concorda que os governantes por vezes dão ordens que lhes são prejudiciais, e que é justo que os súbditos as cumpram.

-De fato, ó Polemarco, Trasímaco estabeleceu que é justo cumprir as ordens dadas pelos governantes. - E também estabeleceu, ó Clitofonte, que a justiça é a conveniência do mais poderoso. Depois de ter proposto ambos estes princípios, concordou, por outro lado, que por vezes os mais poderosos dão ordens para os que lhes são inferiores e súbditos executarem, que a eles mesmos são prejudiciais. Destas concessões resulta que a justiça em nada é mais o que convém ao mais forte do que o que não lhe convém. (PLATÃO, 2001, p. 26)

[340α]

ναὶ μὰ Δί', ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁ Πόλεμαρχος, σαφέστατά γε.

ἐνανσύγ', ἔφη, αὐτῶ μαρτυρήσης, ὁ Κλειτοφῶν ὑπολαβών.

καί τί, ἔφη, δεῖται μάρτυρος; αὐτὸς γὰρ Θρασύμαχος ὁ μολογεῖ τοὺς μὲν ἄρχοντας ἐνίοτε εὖ αὐτοῖς κακὰ προστάτειν, τοῖς δὲ δίκαιον εἶναι αὐτὰ ποιεῖν.

τὸ γὰρ τὰ κελευόμενα ποιεῖν, ὦ Πόλεμαρχε, ὑπὸ τῶν ἀρχόντων δίκαιον εἶναι ἔθετο Θρασύμαχος.

καὶ γὰρ τὸ τοῦ κρείττονος, ὦ Κλειτοφῶν, συμφέρον

[340β] δίκαιον εἶναι ἔθετο. ταῦτα δὲ ἀμφοτέρα θέμενος ὡμολόγησεν αὐτὸς ἐνίοτε τοὺς κρείττους τὰ αὐτοῖς ἀσύμφορα κελεύειν τοὺς ἥττους τε καὶ ἀρχομένους ποιεῖν. ἐκ δὲ τοῦτων τῶν νόμων γινώσκου δὲν μᾶλλον τὸ τοῦ κ

ρείττονος συμφέρον δίκαιον εἶναι ἢ τὸ μὴ συμφέρον.

Nota-se que Clitofonte ao tomar a palavra coloque o diálogo em termos mais ou menos judiciais no sentido de testemunhar (*martyrêsês*) pró ou contra uma das partes em contenda (340a), e que Polemarco afirme não haver necessidade desse tipo de procedimento já que tal seria uma conclusão obtida das proposições oferecidas pelo próprio Trasímaco. Depois dessa interrupção, reformulando a definição, Sócrates pergunta-lhe se a justiça seria o que parece ao mais forte ser justo por lhe trazer vantagem ou convir a seus interesses, reintroduzindo a distinção ser/parecer-ser (sugerida por Clitofonte) para problematizar a tese da infabilidade do mais forte, ou para colocar em jogo a partir dessa distinção a possibilidade de quem governa (*archontas*) simplesmente errar (340c). Respondendo negativamente e acusando Sócrates de estar de “má fé”, de agir como um sicofanta (*sycophantin*)<sup>31</sup>, Trasímaco argumenta que o médico, o calculista ou calculador, e o gramático ao exercerem as suas atividades não erram ou se enganam (340d), e explicando com o máximo possível de precisão (*acribologê*), acrescenta que o artífice profissional ou artista (*dêmiourgôn*) não erra enquanto trabalha, ou quando está trabalhando, e se erra, o seu conhecimento ou seu saber (*epistêmês*) já o abandonou, e o mesmo se pode dizer a respeito do sábio e do governante (*ê sophos ê archôn*): eles rigorosamente não erram quando ocupam esses papéis (340e), não obstante, como um modo de falar ou de dizer, as pessoas dirão que todos errem. Para Trasímaco, o governante enquanto está a governar não erra

<sup>31</sup> MHRP p. 28; CAN p. 69; CM p. 29.

(ἀμαρτάνειν), e ao governar, faz (ποιητέον) o melhor (βέλτιστον) para si mesmo (341 a), sendo que com governante ele entende quem é o mais forte e para o qual é justo (δίκαιον) que o inferior (ἡττονι) obedeça. Assim, é para o governante que a justiça é vantajosa ou traz vantagem (συμφέρον) (341 b), e não para o governado.

Sócrates começa então uma nova investida perguntando agora se o médico verdadeiro cabe tratar dos doentes ou fazer dinheiro, e se o capitão do navio se confunde com os marinheiros (341 c). A cada categoria de técnicos ou de artesões e a cada técnica ou arte convém voltar-se para si mesma, encontrando em sua própria atividade vantagens, proveitos ou benefícios, bem como o seu próprio aperfeiçoamento (341 d). Buscando ser mais explícito a pedido de Trasímaco, Sócrates argumenta que o corpo não é auto-suficiente quando precisa de algo a mais, de uma qualidade ou de uma técnica, e para dar conta dessa necessidade ou insuficiência, a arte médica foi inventada tendo por finalidade beneficiá-lo ou lhe trazer vantagem. Estendendo a lógica desse raciocínio, Sócrates realiza uma série de questionamentos e conclui que nenhuma arte se ocupa do sujeito que a exerce, mas do objeto que lhe corresponde, e que, sendo uma relação de forças, cabe ao sujeito mais forte beneficiar o objeto mais fraco, dominando-o (342 a-c):

- E então? É sujeita a defeitos a própria arte da medicina, ou há qualquer outra que tenha necessidade de uma certa qualidade – como os olhos, da vista, e os ouvidos, da audição, e por esse motivo, além desses órgãos, carecemos de uma arte apropriada para examinar e para fornecer o que é útil para essas finalidades? Acaso na própria arte há qualquer defeito e cada arte precisa de outra arte que procure o que lhe é útil, e esta, por sua vez, de outra, e assim até ao infinito? Ou ela mesma examinará o que lhe é vantajoso? Ou então não precisa de si mesma nem de nenhuma outra para procurar o que é conveniente para a sua própria imperfeição. Efetivamente, nenhuma arte possui imperfeição ou falha alguma, nem cabe a uma arte examinar o que é útil, senão aquilo de que é arte. Ao passo que cada arte, se o for de verdade, é incorruptível e pura; enquanto que, tomada no seu sentido exato, é inteiramente o que é. E examina da tal maneira rigorosa: é assim ou de outro modo?

- É assim que parece ser. (PLATÃO, 2001, p. 30)

[342α] τίδ' ἐδὴ; αὐτὴ ἡ ἰατρικὴ ἐστὶν πονηρὰ, ἢ ἄλλη τι τέχνη ἐσθ' ὅτι προσδεῖται ἵν' ὀφείτῃς

ὡς περὸ φθαλμοῖδ' ὄψεως καὶ ὠταῶν ἀκοῆς καὶ διὰ ταῦτα ἐπ' αὐτοῖς δεῖται ἵν' ὀφείτῃς τὴν τέχνην τῆς τὸ συμφέρον εἶναι αὐτὰ ταῦτα σκευομένης τε καὶ ἐκποριούσης —  
ἀρα καὶ ἐναὐτῆ τῆς τέχνης ἔστι πονηρία, καὶ δεῖ ἐκάστη τέχνη ἄλλης τέχνης ἧτις αὐτῆ τὸ συμφέρον σκέπεται, καὶ τῆ σκευομένης ἑτέρας αὐτοαὐτῆς, καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἀπέραντον; [342β] ἢ αὐτῆ αὐτῆ τὸ συμφέρον σκέπεται; ἢ οὔτε αὐτῆς οὔτε ἄλλης προσδεῖται ἵνα τὴν αὐτῆς πονηρίαν τὸ συμφέρον σκευοῖν; οὔτε γὰρ πονηρία οὔτε ἀμαρτία οὔδε μίαια οὔδε μιᾶ τέχνη πάρεστιν, οὔδ' ἐπρόσκει τέχνη ἄλλω τὸ συμφέρον ζητεῖν ἢ ἐκείνῳ οὔτε τέχνη ἐστὶν, αὐτὴ δ' ἐὰν βλαβῆς καὶ ἀκέραιός ἐστιν ὀρθροῦσα, ἕως περὰν ἡ ἐκάστη ἀκριβῆς ὀληή περὲς τὴν; καὶ σκόπει ἐκείνῳ τῷ ἀκριβῆς οὕτως, ἔφη, φαίνεται.

Depois de recapitular mais uma vez toda a argumentação com concessões crescentes e a contragosto do seu interlocutor (342 c-d), a definição de Trasímaco acaba por ser virada de cabeça para baixo por Sócrates, e diante dessa inversão, Trasímaco endereça uma pergunta algo inesperada, pergunta se Sócrates tem uma ama que lhe limpe o nariz porque, a seu ver, parece que não. Após ofender seu interlocutor de “chorão catarrento”, Trasímaco explica que o problema da argumentação de Sócrates é não distinguir ovelhas e pastores (343 a): os pastores engordam suas ovelhas e bois para a melhoria ou benefício de si mesmos e dos seus senhores. Eles não fazem isso pensando na melhoria do rebanho ou do gado, e o mesmo se aplica àqueles que realmente ou verdadeiramente governam as cidades (343 b).

Para Trasímaco, Sócrates supõe ou é do parecer que o pensamento de quem governa coincida com o pensamento de quem é governado, enganando-se e enganando, já que aqueles se dedicam exclusivamente, dia e noite, em benefício, vantagem ou em proveito (343 b-c) próprios. E sobre o justo (*dicaeou*) e a justiça (*dicaeosynês*) (343 c), Sócrates desconhece que essas coisas constituem um bem alheio e uma vantagem de quem, nessa fita, é o mais forte e governa (*alotrion agathon tô anti, tou crittonos te cae archontos sympheron*), o que resulta, por suposto, em prejuízo dos mais fracos, ou seja, daqueles que são governados ou que são súditos de um senhor. É com injustiça (*adicia*) que os mais fortes governam os tolos, os ingênuos, os justos (*tôn hês alêthês euêthicôn te cae dicaeôn*) que, não obstante serem sempre danados, mantém-se obedientes e trabalhando para a felicidade dos mais fortes (343 c).

Em todos os lugares, o homem justo fica por baixo ou perde do homem injusto, argumenta Trasímaco, ilustrando sua tese com três exemplos: o primeiro se refere à quebra ou dissolução (*dialysi*) de contratos (*symbolaeoes*) que esses dois tipos estabelecem entre si formando uma sociedade (*coenônêsê*), caso que o justo sempre sai com menos do que o injusto; o segundo diz respeito aos deveres e direitos da cidade, como contribuições ou impostos (*isphorae*): mesmo partindo da igualdade de bens ou em condições iguais, o injusto paga menos do que o justo de maneira que enquanto um lucra, o outro nada ganha (343 d); em terceiro, ocupando postos de comando ou cargos públicos (*dêmosiou*), o homem justo corre o risco de se prejudicar ao deixar suas atividades particulares ou privadas de lado ao mesmo tempo que não tira proveito ou vantagem do cargo ou posto que está a ocupar, acrescentando ainda que ao se



comportar assim, cria inimizades por não favorecer injustamente parentes, familiares e os mais próximos ou conhecidos (343 e), o que não ocorre, por suposto, com o injusto.

Dando continuidade, Trasímaco convida então Sócrates a observar to homem injusto ou considerá-lo se o que pretende é julgar a maior vantagem ou proveito que leva em comparação com o outro. A maneira mais fácil de aprender tal é tendo em vistas o tipo de homem que tem “grandes ambições de supremacia”, ou que “sabe obter para si as maiores vantagens”, ou ainda “que sabe impor-se eficazmente sobre os outros” <sup>32</sup> (344 a-b):

Repara, pois, neste homem, se queres julgar quanto mais vantagem tem para um particular ser injusto do que ser justo. Mas a maneira mais fácil de aprenderes é se chegares à mais completa injustiça, aquela que dá o máximo de felicidade ao homem injusto, e a maior das desditas aos que foram vítimas de injustiças, e não querem cometer atos desses. Trata-se da tirania, que arrebatava os bens alheios a ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma só vez. (PLATÃO, 2001, p. 33)

ὄνπερ νυν δὴ ἔλεγον, τὸν μέγαν ἀδυναμένον πλεονεκτεῖν· τοῦτο νοῦν σκόπει, εἴπερ βούλει κρινεῖν ὄσω μᾶλλον συμφέρει ἰδίᾳ αὐτῷ ἄδικον εἶναι ἢ τὸ δίκαιον. πάντων δὲ ῥᾷστα μαθήσει, ἐάνεπι τὴν τελευτὴν ἀδικίαν ἔλθῃς, ἢ τὸν μὲν ἀδικῆσαν ταεὺ δαιμονέστατον ποιεῖ, τοὺς δὲ ἀδικηθέντας καὶ ἀδικῆσαι οὐκ ἀνέθελον τὰς ἀθλιωτάτους. ἔστιν δὲ τοῦτο τυραννίς, ἧ οὐκατὰ σμικρὸν τὰ ἄλλοτρια καὶ ἀθρακαὶ βιάφαιρεῖται, καὶ ἱερὰ καὶ ὄσια καὶ ἰδία καὶ δημόσια, ἀλλὰ συλήθηδην

Encerrando o seu discurso, Trasímaco acrescenta que se alguém (344b) for pego no flagra ao cometer esses atos será castigado e receberá as maiores injúrias, será chamado de sacrílego (*hierosyloes*), traficante de homens (*andrapodistae*), gatuno ou arrombador (*toechôrychoes*), espoliador ou trapaceiro (*aposterêtae*) e ladrão (*cleptae*); mas quando esse alguém ademais de se apropriar dos bens dos seus concidadãos, seqüestra e os escraviza, por todos será chamado de abençoado, bem aventurado e feliz (*eudaemones cae macarioes*), inclusive por aqueles que sabem das injustiças por ele cometidas. Fechando com chave-de-ouro, quanto aos que censuram ou criticam os atos que o homem tirânico comete, para Trasímaco, não fazem isso com propósito d’eles mesmos não os cometerem: antes censuram ou criticam porque temem sofrer essas injustiças.

Ao terminar a sua intervenção, Trasímaco tenta se retirar, porém é impedido pelos demais participantes. Da sua parte, Sócrates lhe pede que fique para que ensine mais sobre o discurso que acabou de fazer, ou para que aprenda mais a respeito do tema em questão. O seu discurso tentou definir ou traçar os limites a respeito de práticas

<sup>32</sup> MHRP p.33 CAN p. 74 CM p. 32.

concretas que delineiam as condutas ou comportamentos (*pragma diorizesthae halou biou diagôgên*) para que cada um viva a vida da melhor maneira possível (*hê an diagomenos hecastos hêmôn lysitelestatên zôên zôê*) (344d-e), e apesar da importância do tema, Sócrates sugere que Trasímaco parece não se importar se eles, os ouvintes, irão viver melhor ou pior por ignorar o que ele afirma saber. Negando em fim que a injustiça (*adician*) seja mais proveitosa ou lucrativa do que a justiça (*dicaeosynês*), mesmo nos casos em que o homem injusto não se depare com obstáculos a seu querer, quer agindo nas sombras, quer agindo em uma contenda ou luta aberta, às claras (345 a), Sócrates se declara não persuadido pela argumentação de Trasímaco, convidando-o mais uma vez a tentar persuadir a todos os presentes que preferir a injustiça em vez da justiça é o melhor conselho que pode ser dado a quem tem dúvidas sobre qual caminho seguir.

(...)

#### 4.1. Anotações nº 3

Trasímaco encerra aqui a maior parte da sua intervenção, mas o diálogo entre ele e Sócrates continua ao longo do *Livro I*, com Sócrates dedicando-se a tentar refutá-lo, sem muito sucesso. Podemos dizer que o célebre sofista, apesar de não mais assumir a fala de forma significativa em nenhum outro momento da *República*, continua, explícita ou implicitamente, presente ao longo de toda obra, a começar pelo *Livro II*, quando Gláucon assume o lugar de interlocutor de Sócrates e afirma não ter sido ainda persuadido de que é melhor ser justo do que injusto (358 a-b). Para ele, nota-se, Trasímaco ficou “fascinado” ou “encantado” por Sócrates muito mais cedo do que deveria, à semelhança de uma serpente frente a um domador ou encantador<sup>33</sup>; ou quando Adiamanto, um pouco depois, exige a Sócrates que explique os efeitos da justiça e da injustiça nos indivíduos (367 a-c) sem “confundir grosseiramente” os “atributos” ou as “características” da justiça e da injustiça, ou sem “modificar por maneira imprópria, a natureza de ambas”, como fizera o famoso sofista<sup>34</sup>. Há uma passagem interessante no *Livro VI* (498 c-d) na qual Sócrates afirma ter se tornado amigo do mesmo – embora antes não fosse exatamente o seu inimigo: “Não nos desunas a mim e a Trasímaco, que ainda há pouco ficamos amigos, apesar de não sermos inimigos antes”. Trata-se de uma resposta à alegação de Adiamanto de que a maioria das pessoas iria oferecer uma “oposição ainda mais entusiástica”, ou “colocar suas objeções com um ardor ainda maior” (*prothymoteron eti antitinin*) aos argumentos<sup>35</sup> de Sócrates, a começar, mais uma vez, pelo próprio Trasímaco.

Como vimos, ao entrar em cena mais semelhante a uma “fera”, ou a um “animal de rapina” do que um homem (e aqui poderíamos lembrar dos versos hesiódicos que distinguem homens e animais a partir do *nomos*, bem como lembrar que o animal de rapina se inscreve na tradição aristocrática guerreira), Trasímaco, em primeiro lugar, ataca a sua presa, a sua caça, e criticando a metodologia elêntica diz que o jogo de perguntas e respostas, arrastando-se no tempo, além de ser uma conversa sem sentido, é coisa de gente “simplória” (*euêthizesthe*), servindo apenas para que Sócrates se torne ainda mais “celebre”, ou para Sócrates se “vangloriar” (336c) (*philotimou*) da vitória obtida.

<sup>33</sup> MHRP, p.54; CAN p. 94, CM p. 50.

<sup>34</sup> MHRP p. 69; CAN p. 107; CM p. 60.

<sup>35</sup> MHRPp. 290; CAN p. 298; CM p. 219.

É como se o sofista acusasse Sócrates de agir como ele mesmo age, de fazer o jogo que ele quer fazer. Para MacAller (2020, p. 25): “*Socrates asks questions but never answers them, Thrasymachus complains – and not, Thrasymachus thinks, because of any ‘Socratic wisdom’ of knowing that he does not know the answers, but because of his ‘love of honor’*”.

Partindo da psicologia moral de Platão apresentada no *Livro IV*, Barney esclarece que o personagem em questão é representado como sendo alguém dominado, desde o início, pelas partes inferiores d’alma, o que explicaria certos aspectos do seu comportamento, especialmente a competitividade excessiva, e também a sua ambição. Nesse sentido (*Livro IV 441e*), podemos dizer que a psique de Trasímaco parece não ser movida pela “razão”, pelo “princípio” ou “faculdade racional” (*logisticô*), mas sim pela “cólera”, ou pela “faculdade emocional” (*thymoedi*)<sup>36</sup>. A tendência dessa parte d’alma, também chamada de “irascível” ou de “elemento feroso”, e que também aparece na figura de um leão, é “dominar, “vencer”, ter ou conquistar a “fama”, ou ainda, é “aspirar sempre à vitória e o prestígio” (*to cratin mentoe phamen cae nican cae eudocimin*), daí ser chamada de “amiga da vitória” e das “honras”, “honrarias” ou “dignidades” (*philonicon auto cae philotimon*). Já a outra parte da psique que parece orientar o comportamento de Trasímaco é o “elemento concupiscível” (*epithymêticou*) ou “apetitivo”, e diz respeito aos desejos básicos do corpo, ademais de ser chamada também, no *Livro IX* (444b), de “amiga do dinheiro” (*philochrêmaton*), posto que por meio dele, desejos como esses podem ser satisfeitos.<sup>37</sup>

A autora salienta ainda que a injustiça, no plano psicológico, consiste, segundo Sócrates, na “sedição” ou “rebelião” das partes d’alma, de modo que as inferiores passam a comandar, e a superior a obedecer, e que, nesse sentido, “*Though he proves quite a wily debater, Thrasymachus’ reasoning abilities are used only as a means to these other, non-rational ends; and this subjugation of rationality to non-rational ends is, as we discover in Book IV, exactly what Plato holds injustice to consist in*”. Nas palavras de Sócrates (*IV, 444b*):

- Ora pois é forçoso que ela seja uma sedição dos elementos da alma, que são três, uma intriga, uma ingerência no alheio, e uma sublevação de uma parte contra o todo, a fim de exercer nela o poder, sem lhe pertencer, uma vez que possui uma natureza à qual convém a escravatura, ao passo que a que é de raça real não lhe compete servir. Ora são estas alterações, estas perturbações e desvios que

<sup>36</sup> MHRP p. 201; CAN p. 219; CM p. 152.

<sup>37</sup> MHRP p. 426; CAN p.413; CM p. 317.

resultam na injustiça, na libertinagem, covardia, ignorância e, de um modo geral, toda a maldade. (PLATÃO, 2001, p. 205)

οὐκοῦν σάσιν τινὰ αὐτῶν ὄντων τοῦτων δεῖ αὐτὴν εἶναι καὶ πολυπραγμοσύνην καὶ ἄλλο τι οὐπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μερῶσ τινῶσ τῶ δλωτῆς ψυχῆς, ἴν' ἄρχῆν αὐτῆ οὐ πρόσῃκον, ἀλλὰ τοιοῦτο ὄντος φύσει οἷοῦ πρέπεινα ὑτῶ δουλεύειν, τῶ δ' οὐ δουλεύειν ἀρχικὸ ὕγένουσ ὄντι; τοιαῦτ' ἄττα οἷμαι φήσομεν καὶ τῆν τοῦτων ταραχῆν καὶ πλάνην εἶναι τῆν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ συλλήβδην πᾶσαν κακίαν.

Já segundo Allen em seu *Prometeus*, ademais de prenunciar a tripartição da alma, a imagem da “fera” com a qual Sócrates descreve a entrada em cena de Trasímaco pode ser lida ao lado de uma passagem de outro diálogo de Platão, o *Protágoras*, e nos ajuda a compreender a ambientação judicial que envolve o enfrentamento entre Sócrates e Trasímaco. Como assinala Guthrie (1998, p. 426), “*Con Trasimaco, avanzamos desde el ambiente de los primeros dialogos al del Protágoras o Górgias, donde el interlocutor no es un amigo dócil o un discípulo, sino un sofista maduro y temible, dispuesto a presentar argumentos en contra de la justicia convencional con fuerza apasionada*”. Na mencionada passagem, Protágoras distingue dos tipos de punição: uma que tem olhos para o futuro e que busca reformar a sociedade para que o crime não ocorra novamente, uma punição baseada na crença de que a virtude pode ser ensinada, daí que com o espetáculo de punir se pretende tornar a cidade e o individuo virtuosos, justos; e um outro tipo de punição que olha para o passado, quer retificá-lo, corrigi-lo, quer retribuir o dano causado com outro dano, de modo que seu agente se comporta no ato de punir, no ato de fazer justiça, tal como “um animal irracional” (*thêrion alogistôs timôritae*). Para a autora (2000, p. 248), “*The distinction between irrational retribution and rational reform is central to Plato's analysis of punishment throughout his dialogues*”.

Retomando o *Livro I*, nesse sentido, dois termos utilizados por Sócrates ao se defender da primeira investida de Trasímaco merecem atenção. Quando este estava prestes a se “irritar” ainda mais, a ficar ainda mais “acalorado”, ou mais “nervoso” (*exagriaenesthae*)<sup>38</sup>, podemos talvez dizer, quando Trasímaco estava prestes a se parecer ainda mais com uma “fera punitivista”, cuspidando fogo pelos olhos, Sócrates apela à “compaixão”, “comiseração” ou “piedade” (*eleisthae*) do seu interlocutor, em oposição, justamente, à “irritação” “repreensão” ou “indignação” (*chalepaenesthae*) dispensada por ele. Assim, ao introduzir a oposição *elisthae/chalepaenesthae*, Sócrates entra relativamente no jogo que Trasímaco quer jogar:

<sup>38</sup> MHRP p 20 ; CAN p.63; CM p 23.

*Socrates thus taps the opposition between anger and pity typically found in forensic oratory and thereby sets his conversation with Thrasymachus in the context of a judicial proceeding. Socrates is the defendant making a plea for pity. He positions Thrasymachus as the prosecutor acting out of anger. The joke is neat since Thrasymachus had written a rhetorical handbook called Eleoi or pities. (ALLEN, 2000 p. 260)*

A ambientação judicial continua quando, em seguida, Trasímaco coloca explicitamente o diálogo em termos de uma competição. Logo após acusar Sócrates de se fingir de ignorante (*irôneusoeo*), Trasímaco o desafia a dar uma resposta melhor e exige que o perdedor deve ser necessariamente penalizado, sendo a pena escolhida pelo vencedor, o que leva a um processo de negociação entre as partes. Segundo Allen, esse processo remete à “*timesis*”, e implica a consideração do status social dos envolvidos na hora de negociar. Outras duas passagens do *Livro I* que merecem atenção para compreender esse aspecto judicial é a intervenção de Clitofonte, assumindo a posição de “testemunha” (*martyrêsês*), bem como a acusação de sicofanta (*sycophantin*) que Trasímaco endereça a Sócrates.<sup>39</sup>

No que se refere à *hybris*, ademais dos pontos já indicados – lembrando que essa palavra não aparece em nenhum momento no *Livro I*, talvez um dos pontos mais sensíveis para pensá-la ao lado de Trasímaco seja o seguinte: ao iniciar o seu elogio à injustiça (343b), em primeiro lugar, Trasímaco nega a coincidência de pensamento entre governantes e governados, e ao fazer isso quebra com a harmonia, com a ordem (*cosmos*) que a temperança pressupõe (*Livro IV* 430e). Em segundo lugar, ao terminar a sua intervenção, o último interlocutor de Sócrates aponta para o tipo de homem que tem “grandes ambições de supremacia” (*ton megala... pleonectin*), indicando a figura do tirano bem sucedido em realizar um golpe de Estado e que, mesmo cometendo uma série de crimes impunemente, será chamado por alguém de abençoado e feliz. Dessa maneira, Trasímaco nega outro pressuposto da temperança, o que diz que ela é também o domínio (*enkráteia*) de certos desejos (*epithymiôn*) e prazeres (*hêdonôn*). Havíamos destacado o termo comedido, moderado ou equilibrado (*epicês*) com o qual Céfalo (Sófocles) qualifica o caráter necessário para se obter uma vida boa. É preciso adotar uma postura tal frente aos próprios desejos, especialmente os de ordem sexual, comparado à figura de um governante furioso ou delirante (*lyttônta*) e selvagem, violento ou truculento (*agrion*). Nas suas palavras (329 c-d):

---

<sup>39</sup> Ver Allen p. 47; 64-5; 169-70 e 61.

Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exatamente o que Sófocles disse: somos libertados de uma hoste de déspotas furiosos. (PLATÃO, 2001, p. 5)

*ἐπειδὴν αἱ ἐπιθυμίαι παύσωνται κατατείνουσαι καὶ χαλάσωσιν, παντάπασιν τὸ τοῦ Σοφοκλέους γίγνεται, δεσποτῶν πάνυ πολλῶν ἔστι καὶ μαινομένων ἀπηλλάχθαι.*

O emprego do termo *epiicês* nos servirá aqui de ponte para esclarecer um pouco mais a respeito da *sôphrosynê* em oposição à *acalosis*, bem como a relação positiva (produtiva) entre a última, o prazer excessivo e a *hybris*. Tanto a música quanto a ginástica por meio da qual a educação dos atletas-guerreiros deve ser realizada pode também ser caracterizada dessa maneira (III, 404b)<sup>40</sup>, e, nesse sentido, enquanto aquela tem o papel de gerar temperança nas almas (*mousicên en psychaes sôphrosynên*) dos mesmos, a esta compete gerar saúde em seus corpos (*cata de gymnasticên en sômasin hygiian*). Em contrapartida, afirma Sócrates, a variedade (*poecilia*) musical produz licença ou desregramento (*acolasian*) n'alma tal como a variedade de comidas, bebidas e de práticas sexuais produz doença no corpo (*entautha de noson*). Ao esboçar, um pouco antes, o conceito de *sôphrosynê* (389 d-e), Sócrates menciona duas passagens da *Ilíada* que constituem exemplos de como se portar de acordo com a virtude em questão. Na primeira<sup>41</sup>, temos uma fala do herói Diomédēs a Esténalo dizendo-lhe para permanecer calado, sentado e obediente (*tetta, siôpê haso, emô d' epipitheo mythô*), enquanto na segunda passagem temos uma descrição de como os guerreiros devem se portar em uma operação de guerra: frente aos troianos, "Os Aqueus avançavam respirando força, mostrando no silêncio o temor pelos chefes" (*isan menea pniontes Achaeoe, sigê didiotes sêmantoras*)<sup>42</sup>. Sócrates (390a) irá contrapor esses dois exemplos a outros quatro que, por sua vez, ilustram o contrário, isto é, ilustram o como quem dá ouvidos à temperança não deve se portar.

Vejamos brevemente cada um deles: No primeiro (389-e – 390a) temos uma passagem da *Ilíada* no qual Aquiles ofende Agamenon ("o vinho te pesa, tens cara de cão, coração de veado")<sup>43</sup>. Ou seja, estamos diante de uma situação na qual alguém que se encontra em um status inferior ofende verbalmente ou insulta aquele que lhe é hierarquicamente superior, no caso, insulta o próprio rei, logo depois de Agamenon

<sup>40</sup> MHRP p. 137-8; CAN p. 164-5; CM p. 106-7.

<sup>41</sup> *Ilíada*, Canto IV, v. 412.

<sup>42</sup> *Ilíada*, Canto III, v. 8; MHRP p. 108-10.

<sup>43</sup> MHRP p. 109.

“ultrajá-lo” (*a hina hybrin idê Agamemnonos Atridaeo*)<sup>44</sup>. Já no segundo exemplo (390 a) temos uma passagem da *Odisséia* em que, grosso modo, o protagonista, considerado o “mais sensato dos homens” (*andra ton sophôtaton*) elogia a vida de fartura de comida e bebida dos banquetes como sendo a mais bela (*calliston*) de todas. Para Sócrates (390 b), o conteúdo de ambas as passagens homéricas não servem para inclinar os jovens à temperança ou para se tornarem senhores de si mesmos (*enkratian heautou*), daí que eles não devem ouvi-las. Dada as conseqüências da imitação, passagens como essas não servem como modelos éticos porque ilustram a desobediência aos superiores, bem como a não contenção dos desejos. Já o terceiro exemplo refere-se a uma passagem da *Odisséia*<sup>45</sup> na qual, enquanto Odisseu dorme, Euríloco busca persuadir a seus companheiros que é melhor “sacrificar as vacas do Sol” porque, a seu ver, “o mais lamentável é morrer à fome, cumprindo assim o seu destino” (*limô d’ oectiston thanein cae potmon epispin*), ato cuja conseqüência é a destruição do navio e da tripulação que acompanha Odisseu e que leva o próprio Euríloco à morte. Portanto, a lição aqui é óbvia: não se deve violar o espaço sagrado, bem como não se deve deixar-se levar pelos desejos de comer e beber. Por último (390 b-c), no quarto exemplo, Sócrates mira o “desejo amoroso” e menciona outras duas passagens homéricas, uma da *Ilíada* e outra da *Odisséia*, e que igualmente devem ser censuradas<sup>46</sup>. Direcionando-se a Adiamanto, Sócrates pergunta o seguinte:

que Zeus, enquanto os restantes deuses e homens dormiam estando só ele desperto, se esqueceu facilmente de todos os seus designios, devido ao desejo amoroso, e que ficou tão aturdido à vista de Hera que nem sequer quis entrar no seu palácio, mas determinou unir-se a ela ali mesmo no chão, declarando que jamais estivera sob o império de tamanho desejo, nem mesmo quando se tinham encontrado pela primeira vez, «a ocultas dos pais queridos»? Ou que Ares e Afrodite foram aprisionados por Hefestos, por motivos semelhantes?

- Por Zeus que não - respondeu ele - não me parece apropriado. (PLATÃO, 2001, p. 110)

*ἢ Δία, καθευδόντων τῶν ἄλλων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ὡς, μόνος ἐγρηγορῶς ἄβουλεύσασθαι, τοῦ τῶν πάντων ῥαδίως*

[390ξ] *ἔπι λανθανόμενον διὰ τὴν τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίαν, καὶ οὕτως ἐκπλαγένται ἰδόντας ἠν’ Ἡραν, ὥστε μηδ’ εἰς τὸ δωμάτιον ἐθέλειν ἐλθεῖν, ἀλλ’ αὐτοῦ βουλούμενον χαμαὶ συγγίγνεσθαι, λέγοντα ὡς οὕτως ὑπὸ ἐπιθυμίας ἔχεται, ὡς οὐδ’ ὅτε τὸ πρῶτον ἐφοίτων πρὸς ἀλλήλους “φίλους λήθον τε κοκῆας”: οὐδὲ Ἄρεώς τε καὶ ἀφροδίτης ὑπὸ Ἡφαίστου δεσμὸν δι’ ἕτεραρ οἰαῦτα.*

*οὐ μὰ τὸν Δία, ἧδ’ ὅς, οὐ μοι φαίνεται ἐπιτήδειον.*

<sup>44</sup> *Ilíada*, Canto I, v. 203.

<sup>45</sup> *Ilíada*, Canto XII, v. 342.

<sup>46</sup> *Ilíada*, Canto XIV, v. 296, e Canto II v. 1-2; *Odisséia*, Canto VIII v. 266-366.



Por último, ainda para pensarmos o conceito de *hybris* enquanto ameaça à *sôphrosynê*, uma última referência merece destaque. Em *'Hybris' in Athens* (1976), Douglas M. MacDowell nos oferece algumas indicações básicas para compreender o emprego desse termo. Ademais dos registros religiosos, ao analisá-la em textos especialmente do período clássico, a começar pelo discurso judicial de *Demóstenes Contra Konon*, o autor destaca que a *hybris* foi associada, em primeiro lugar, ao comportamento agressivo de alguns animais e que poderia ser acompanhada de ruídos correspondentes. Assim, de um lado, entre os animais que podem se comportar de maneira *hibrística* encontram-se cavalos, burros, touros, cobras e galos; por outro lado, não há registros que falam de ovelhas e ratos comportando-se assim. Já com alguns homens ocorre o mesmo, e a acusação de Ariston ilustra. Em certa noite, em certa rua, ele e seus amigos foram atacados repentinamente por um grupo encabeçado por Konon:

[8] (...) while the defendant Conon together with his son and the son of Andromenes threw themselves upon me. They first stripped me of my cloak, and then, tripping me up they thrust me into the mud and leapt upon me and beat me with such violence that my lip was split open and my eyes closed; and they left me in such a state that I could neither get up nor utter a sound. As I lay there I heard them utter much outrageous language, [9] a great deal of which was such foul abuse that I should shrink from repeating some of it in your presence. One thing, however, which is an indication of the fellow's insolence and a proof that the whole affair has been of his doing, I will tell you. He began to crow, mimicking fighting cocks that have won a battle and his fellows bade him flap his elbows against his sides like wings.

[8](...) Κόνων δ' οὔτοσι καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ καὶ ὁ Ἀνδρομένους υἱὸς ἐμοὶ προσπασόντες τὸ μὲν πρῶτον ἐξέδυσαν, εἶθ' ὑποσκελίσαντες καὶ ῥάξαντες εἰς τὸν βόρβορον οὕτω διέθηκαν ἐναλλόμενοι καὶ ὑβρίζοντες, ὥστε τὸ μὲν χεῖλος διακόψαι, τοὺς δ' ὀφθαλμοὺς συγκλεῖσαι: οὕτω δὲ κακῶς ἔχοντα κατέλιπον, ὥστε μὴτ' ἀναστῆναι μῆτε φθέγγασθαι δύνασθαι. Κείμενος δ' αὐτῶν ἤκουον πολλὰ καὶ δευνὰ λεγόντων.[9] καὶ τὰ μὲν ἄλλα καὶ βλασφημίαν ἔχει τινὰ καὶ ὀνομάζειν ὀκνήσαιμ' ἂν ἐν ὑμῖν ἔνια, ὃ δὲ τῆς ὑβρεῶς ἐστὶ τῆς τούτου σημεῖον καὶ τεκμήριον τοῦ πᾶν τὸ πρᾶγμ' ὑπὸ τούτου γεγενῆσθαι, τοῦθ' ὑμῖν ἐρῶ: ἦδε γὰρ τοὺς ἀλεκτρυόνας μιμούμενος τοὺς νεκικηκότας, οἱ δὲ κροτεῖν τοῖς ἀγκῶσιν αὐτὸν ἤξιουν ἀντὶ πτερύγων τὰς πλευράς.<sup>47</sup>

A *hybris*, na sua dimensão humana, aparece também associada às crianças, mais freqüentemente à juventude, o que não quer dizer que os velhos não possam se portar dessa maneira, e também ligada à comilança e bebedeira dos banquetes, à riqueza, e, não menos importante, à atividade sexual, expressando-se nesse caso em termos de luxúria ou lascívia, com destaque para o comportamento masculino (MACDOWELL, 1976 p. 15-6). Esses exemplos, entendidos como causas e manifestações da *hybris* servem para que o autor esboce uma definição preliminar:

<sup>47</sup> Disponível em <https://catalog.perseus.org/catalog/urn:cts:greekLit:tlg0014.tlg054>.

*They indicate that hybris has several characteristic causes and several characteristic results. The characteristic causes are youthfulness, having plenty to eat and drink, and wealth. The characteristic results are further eating and drinking, sexual activity, larking about, hitting and killing, taking other people's property and privileges, jeering at people, and disobeying authority both human and divine. The causes are ones which produce energy or make a person, as we say, 'full of himself', and inclined to indulge his own desires and wishes without respecting the wishes, rights, and commands of other people. The results are actions which are, at the best, useless, and in most cases definitely wrong. Hybris is therefore having energy or power and misusing it self-indulgently. English expressions which might be used to translate the word, in some contexts at least, are 'animal spirits', 'exuberance', 'ebullience', 'bounciness', 'bumptiousness', 'egotism'; but hybris is a harsher, more pejorative word than any of these. (MACDOWELL, 1976, p. 21)*

Nesse sentido, podemos dizer que a *hybris* consiste, grosso modo, em fazer mau uso da força ou do poder que se tem, de certo abuso de força e poder, o que leva a uma série de violências físicas e simbólicas ao mesmo tempo em que o agente, como se diz hoje em dia, passa pano para si mesmo, comporta-se com auto indulgência.

Nas três traduções principais da *República* para a língua portuguesa com as quais trabalhamos, a de Maria Helena da Rocha Pereira, a de Carlos Alberto Nunes, e a de Ciro Mioranza, a *hybris* se transformou principalmente em “insolência”, palavra cuja origem nos leva ao verbo latino *solere* que, por sua vez, gira entorno do campo semântico dos hábitos e costumes, sendo “in-” um prefixo de negação. No entanto, obviamente, não existe uma única tradução desse termo em língua portuguesa. Girando no mesmo campo semântico de “insolência”, a *hybris* assumiu, entre outras, formas como “ultraje”, “soberba”, “desmedida”, “desmesura” e “violência”, a depender do texto, contexto, do autor e do tradutor. Desse modo, por exemplo, em sua tradução d’ *Os trabalhos e os dias*, Mary de Camargo Neves Lafer (1996; p. 33; 82-3) optou por “Excesso” no sentido de algo que ultrapassa, que extravasa, que sai para mais, esclarecendo que o sentido original desse termo era o de uma “*violência provocada por paixão*”, por “*ultraje*”, “*soberba*”, etc. Já baseando-se no comentário de W.J. Verdenius (1985, p. 124), Alessandro Rolim de Moura (2012, p. 85) por sua vez preferiu traduzir *hybris* por “desmedida”, indicando que tal implica algo como um “ultrapassar os próprios limites invadindo domínios alheios”, opondo-se assim à justiça hesiódica.

MacDowell acrescenta mais algumas observações para tornar a sua definição mais consistente: subjetivamente falando, (1) a *hybris* é avaliada como algo mau, de tal maneira que entre os gregos ninguém fala dela como se fosse um comportamento bom,

correto, justificado, mas sim ao contrário. (2) Os comportamentos associados à *hybris* também não são entendidos como involuntários, como se o indivíduo fosse obrigado a cometer alguns dos atos mencionados acima, daí a sua relação de oposição com a *sôphrosynê*: agir com *hybris* quer dizer, segundo o autor, fazer o que se quer fazer, livre de qualquer constrangimento, quer seja externo ou interno, e, nesse último sentido, a *hybris* se opõe à *sôphrosynê* entendida basicamente como auto contenção, como auto-controle racional dos desejos ou das paixões. (3) A violência realizada contra si mesmo, a exemplo extremo do suicídio, também pode ser qualificado por esse termo: “*If committing suicide in sorrow, shame, and despair can be called hybris, that shows that hybris does not necessarily involve pride or arrogance, or setting one-self above the gods, or a desire to disgrace another person.*” (p.19) (4) E no que tange à religião, o autor observa que não obstante possamos encontrar registros em que a *hybris* é castigada pelos deuses, especialmente nos textos trágicos, esses registros, sendo pouco numerosos, não devem ser sobrevalorizados. Por certo havia a crença de que os deuses puniam as ações caracterizadas pela *hybris*, mas somente quando esses atos dirigiam-se aos próprios deuses, ofendendo-os, e mesmo o castigo por esse tipo de pecado deve ser pensado como só mais um na lista de pecados que alguém poderia cometer contra os deuses e a religião – como, por exemplo, o roubo do fogo por Prometeu ou, indo além do mito, o roubo de algum objeto sagrado de um templo. (5) Outro ponto importante é que os atos qualificados com *hybris* podem envolver vítimas mortais, o que torna a situação muito mais grave:

*[...] if a man uses his surplus energy in jeering or hitting or raping or killing, that does affect other people, and it is not surprising that these manifestations of hybris generally attract stronger criticism than those in which no victim is involved. They are actions which infringe the rights of someone else, treating him as inferior to oneself, as if he were one's slave. [...] It is an extension of this kind of hybris to a national level when one city gives orders to another city. Opponents of the Athenian Empire alleged that the Athenians treated their allies like slaves, and we find Spartan speakers in Thucydides boasting that, when they have power over other cities, they do not commit hybris; this implies “We don't treat other cities as our slaves, as the Athenians do”. (MACDOWELL, 1976, p. 23)*

Por um fim, uma última contribuição de MacDowell (p. 25) para o nosso trabalho é a seguinte: do *Contra Meidias* de Demóstenes o autor destaca uma lei ateniense que tratava de crimes (“*hitting, killing, rape, disobeying authority, jeering at someone, depriving him of a privilege, or indeed any kind of misbehaviour whatever towards another person*”) relacionados à *hybris*. Essa lei permitia a qualquer cidadão abrir um processo contra quem agisse desse modo em relação a qualquer mulher, criança ou homem, livres ou escravos, desde que, por suposto, o acusador conseguisse convencer o

júri do crime cometido. Alicerçando-se na *Retórica* de Aristóteles, o significado de *hybris* nessa lei, implica que a ação assim qualificada fosse resultado de uma certa “atitude mental” da parte do agente:

*[...] a self-indulgent egotism giving one's own desires priority over the wishes or rights of other people. [...] An act of assault which is hybris is distinguished from an act of assault which is not hybris by the motive and state of mind of the offender. In a law-court it is difficult to establish a state of mind. It may be fairly easy to prove that someone hit you, but much harder to prove that what made him hit you was self-indulgent egotism and not some other motive or accident. Demosthenes points out how one may feel sure that hybris was the motive and yet be unable to explain it. He says (21. 72): 'There are many things which the hitter might do, some of which the victim might not even be able to report to some-one else, in his stance, his look, his voice, ...' A man's look or voice may be hard to describe; and so one would think that Ariston [...] was lucky to have such clear evidence of Konon's hybris. Konon and his friends pulled Ariston's cloak off him, tripped him up, threw him into the mud, and jumped on him; 'but' says Ariston 'the thing which shows Konon's hybris ... I will tell you: he crowed in imitation of cocks that have won fights, and the others suggested he should beat his sides with his elbows like wings'. To show that Konon committed not just assault but hybris, Ariston had to show what was Konon's motive and state of mind at the time. And since it is characteristic of hybris to feel pleased with yourself and to crow over other people, there could hardly be any sound revealing hybris more clearly than the one which Ariston describes Konon as uttering. (MACDOWELL, 1976, 28)*

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na *História da Loucura*, a atenção de Foucault não se volta à antiguidade grega, mas para a modernidade européia, a começar pelo fim da Alta idade média, passando pelo Renascimento, e alcançando as idades “clássica” e “moderna”, quando então, nessa última, a loucura como doença mental será de fato constituída. Somente em uma etapa posterior do seu percurso intelectual é que Foucault se voltará aos gregos antigos com mais atenção. Assim, ao iniciar a década de 70, o filósofo francês administrará suas aulas no *Collège de France* a partir da cátedra de “História dos sistemas de pensamento”. Títulos importantes em que o pensamento antigo entra na ordem do dia das pesquisas de Foucault datam desse período, a exemplo *das Lições sobre a vontade de saber* (1970-71) ou dos volumes da *História da sexualidade* (1976-84). Quem quiser se aventurar em uma pesquisa a respeito do pensamento de Foucault acerca dos gregos antigos deve talvez tomar obras como essas como ponto de partida, e não necessariamente a *HL*. Assim, por exemplo, pode-se entender melhor o lugar que o conceito de *sôphrosynê* ocupa nas investigações de Foucault a respeito da sexualidade.

Porém, inevitavelmente, ao nos depararmos com a analogia entre *hybris*, *sôphrosynê*, loucura e razão no primeiro *Prefácio* da *HL*, prefácio de certa maneira banido, os leitores de Foucault são catapultados à antiguidade grega, mais especificamente, à *República* de Platão, e, por conseguinte, a todos os textos e autores pré-platônicos por meio dos quais dito filósofo grego teceu a sua obra. Ademais disso, uma leitura adequada do *Prefácio* exige aportes teóricos variados e complexos: desde as contribuições oriundas de Nietzsche e dos chamados nietzscheanos franceses, como George Bataille e Roger Caillois, a debates que envolvem o idealismo e o romantismo alemão (Kant, Hegel, Schopenhauer), ou ainda debates que envolvem correntes de pensamento em alta no século passado, como a fenomenologia, o existencialismo, o marxismo e o estruturalismo. Ilustrativamente e para encerrar: se, tendo em vista o pensamento dos antigos, a *hybris* enquanto ameaça (e, como vimos, também noções próximas a ela como a de *mania*, *ate* e *acolasia*), inscreve-se de alguma maneira na história da loucura que nos conta Foucault, guiados pelo Nietzsche do *Nascimento da Tragédia* descobriremos que a *hybris* relaciona-se ao *impulso dionisíaco* tanto quanto a *sôphrosynê* relaciona-se ao *impulso apolíneo*. Descobriremos também que a crítica que o filósofo francês faz na *HL* à razão ocidental parece ecoar a crítica que o filósofo alemão

no *NT* direciona ao Sócrates de Platão, o protótipo do “homem teórico” (filósofo e cientista) que, por sua vez, armado com a dialética enfrenta o desafio imoralista representado por Trasímaco.

## REFERÊNCIAS:

ALLEN, Danielle S. **The world of Prometheus, The politics of punishing in democratic athens**. Princeton University Press, 2000.

BARNEY, Rachel. **Callicles and Thrasymachus**, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/>

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Trad. Beatriz de Almeida Magalhaes. 1º ed. Rio de Janeiro: Autencia/FiloMargens, 2015.

DEMOSTHENES. **Demosthenes with an English translation**, by Norman W. DeWitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002

FOUCAULT, Michael. **História da Loucura na idade clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Netto. Sao Paulo: Perspectiva, 1978.

\_\_\_\_\_. **Prólogo a "Locura y Sinrazón. Historia de la Locura en la época clásica"**. Ed. Plon. 1961. Michel Foucault. (En Dits et Ecrits 4; 159. Editions Gallimard). Traducción: Amparo Rovira. Enero 2001.

\_\_\_\_\_. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Galimard, 1977.

\_\_\_\_\_. **Préface; in Foucault (M.), Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique**, Paris, Plon, 1961, p.I-XI. Dits Ecrits tome I texte n° 4. Disponível em: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault155.html>.

GUTHRIE W.K.C. **Historia de la filosofia griega v. III, Ilustración**. Vers. esp. Joaquin Rodriguez Feo. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

\_\_\_\_\_. **Historia de la filosofia griega, IV, Platon, El hombre y sus diálogos: primera epoca**. Vers. esp. Alvaro Vallejo Campos y Alberto Medina Gonzalez. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

HESIODO. **O trabalho e os dias**. Trad. Introd. e comentarios Mary de Camargo Neves Lafer. Biblioteca Polen 3º Ed. Sao Paulo: Iluminuras, 1996

MACHADO, Roberto. **Foucault, a Ciência e o Saber**. 3º Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MACDOWELL, Douglas M. **'Hybris' in Athens. Greece & Rome**, Cambridge, Vol 23, Issue 1, April 1976, p. 14 – 31.

PLATAO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9º Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **A República**. Trad. Ciro Mioranza. Sao Paulo: Lafonte, 2017.

\_\_\_\_\_. **A República** (ou: sobre a Justica. Genero Politico). Trad. Carlos Alberto Nunes. 3º ed. Belem: EDUFPA, 2000.

PLATO. **Platonis Opera**. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

**Sofistas: Testimonios y fragmentos**. Trad. Introd. y notas de Antonio Melero Bellido. Biblioteca clasica Gredos 221. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

MACALLER, Sean. **Plato's Republic: An Introduction**. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2020.