

## Predomínio como promessa de felicidade: Trasímaco e a pleonexia na República de Platão (336b ff)

Flora Mangini

flora.manga@gmail.com

Doutora em Filosofia (PUC-Rio)

Doutora em Estudos Gregos (Sorbonne Université)

**Resumo:** Este artigo analisa a apresentação do tema da *pleonexia* (o desejo de ter sempre mais) como apresentado por Trasímaco, personagem da *República* de Platão. Ele explora a sua descrição do funcionamento do *kratos* (predomínio) tal como ele o observa em cidades reais e a conclusão normativa que ele parece tirar deste diagnóstico: ter mais (*pleon ekhein*) é o caminho para a prosperidade. Na perspectiva da caracterização do seu personagem, o artigo sublinha também as atitudes competitivas que Trasímaco demonstra no diálogo com Sócrates, fazendo parecer que a persuasão seria uma disputa segundo a qual *persuadir* equivaleria a *ganhar*, enquanto *ser persuadido* equivaleria a *perder*; mas *aprender* por cooperação mútua não parece uma opção. O artigo se desenvolve em três partes: I) o tratamento erístico que Trasímaco dá à persuasão, II) a apresentação do tema do motivo psico-político através do emprego da palavra *kratos* e derivadas, III) a tematização que Trasímaco, Glauco e Sócrates fazem da *pleonexia*.

**Palavras-chave:** Filosofia Antiga; *kratos*; teoria política; *pleonexia*; Platão; República.

*Predominance as a promise of happiness: Thrasymachus and pleonexia in Plato's Republic (336b ff)*

**Abstract:** This article analyzes the presentation of the theme of *pleonexia* (the desire to always have more) by Thrasymachus, a character in Plato's *Republic*. It explores his description of the *kratos* (predominance) as he observes it in real cities and the normative conclusion he seems to draw from this diagnosis: having more (*pleon ekhein*) is the path to prosperity. From the point of view of his characterization, we will also note the competitive attitudes that Thrasymachus demonstrates in the dialogue with Socrates, making it seem that persuasion would be a dispute in which *persuading* is equivalent to *winning*, while *being persuaded* is equivalent to *losing*; but *learning* by mutual cooperation does not seem to be an option for him. The article is divided into three parts: I) Thrasymachus' eristic treatment of persuasion, II) the presentation of the theme of the psycho-political motive through the use of the word *kratos*, III) Thrasymachus', Glaucon's and Socrates' thematization of *pleonexia*.

**Keywords:** Ancient Philosophy; *kratos*; political theory; *pleonexia*; Plato; Republic.

Recebido em 22 de fevereiro de 2024. Aceito em 22 de abril de 2024.

## Predomínio como promessa de felicidade: Trasímaco e a pleonexia na República de Platão (336b ff)

Οἷε γὰρ ἂν με, εἶπον, οὕτω μανῆναι ὥστε ξυρεῖν ἐπιχειρεῖν λέοντα καὶ συκοφαντεῖν Θρασύμαχον;

Você pensa que eu sou tão delirante, eu disse, a ponto de tentar barbear um leão e me indispor com Trasímaco?  
(I.341c1-2)

Trasímaco da Calcedônia é um personagem cuja convicção e violência provoca espanto nos leitores do corpus platônico há séculos depois de séculos. Proclo, por volta do ano 485, chega a se perguntar como seria apropriado para a educação dos leitores da *República* testemunhar Trasímaco chamando o mais sábio (Sócrates) de asqueroso (*bdeluros*, 338d3)<sup>1</sup>. A variedade de detalhes com que Platão apresenta, modula e argumenta através da *persona* de Trasímaco claramente não pode ser reduzida a um adorno estilístico: ela parece deliberadamente construída para nos chocar (a função perene de todos os insultos), mas através de Trasímaco encontramos também um primeiro diagnóstico de como se dão as relações de poder, além de um vocabulário que o diálogo continuará empregando nos livros seguintes, radicalizando a questão em torno do que é justo.

Adam chega a sugerir<sup>2</sup> que o elogio de Sócrates a Glauco e Adimanto no livro II, chamando-os de “filhos daquele homem” (*ὡ παῖδες ἐκείνου τοῦ ἀνδρός*, R., II, 368a1-2), designaria a herança do discurso de Trasímaco (no lugar de já se referir ao pai de Platão, comum a Glauco e Adimanto, o que acontece na sequência, 368a4), uma vez que encontramos uma formulação parecida em *Filebo* 36 d6-7 (*ὡ παῖ ἐκείνου τᾶνδρός*) designando Protarco como filho de Filebo por ter herdado a sua tese, e é condizente com as remissões que Glauco, depois o próprio Sócrates, faz ao argumento de Trasímaco (R., II, 358b; R., V, 450a, b; R., VI, 498c; R., X, 590d).

Pelo menos desde o artigo de Charles Kahn, que chama atenção para o modo como o livro I tem uma composição *proléptica* (ou seja, identificando maneiras através das quais Platão prepara o leitor para os argumentos que virão na sequência), a importância de Trasímaco é amplamente reconhecida pela crítica para a compreensão da trajetória filosófica da *República* (KAHN, 1993). Trasímaco é o primeiro personagem a levantar explicitamente considerações sobre a justiça na esfera política, e nas respostas de Sócrates a Trasímaco são desenvolvidos alguns temas que se mostram fundamentais para os argumentos posteriores, como a identificação da virtude enquanto aquilo que unifica os elementos de nossa alma.

Esta combinação entre um discurso complexo e hiperdramatizado (nenhum outro personagem tem o seu comportamento tão comentado por Sócrates enquanto narrador) gerou interpretações muito diversas entre aqueles que procuraram identificar a sua posição. Trasímaco é entendido como um teórico do direito natural (STRAUSS, 1952; SPARSHOTT 1966), um legalista (HOURANI, 1962), um niilista ético (GUTHRIE, 1971, 1996), um amoralista (WILLIAMS, 1985), um convencionalista (EVERSON, 1998), um sociólogo (WHITE, 1995; CHAPPELL, 2000; SANTAS, 2006; BARNEY, 2011), entre outros.

Não é fácil gerar consenso sobre a posição de Trasímaco e é concebível que Platão tenha deliberadamente produzido um discurso que não é absolutamente coerente justamente porque este personagem não parte de pressupostos nem de métodos dialéticos. Mas são precisamente os pressupostos e métodos de Trasímaco que, como veremos, estabelecem em grande medida os termos da discussão como ela segue. Neste artigo, nos restringiremos à sua interpretação em três partes. I) o tratamento erístico (e *thumodético*) que Trasímaco dá à persuasão, II) a apresentação do tema do motivo psico-político através do emprego da palavra *kratos* e derivadas, III) a tematização que Trasímaco, Glauco e Sócrates fazem da *pleonexia* (o desejo de ter sempre mais).

<sup>1</sup> “βδελυρώτατον ἀποκαλοῦντος τὸν σοφώτατον”, *Commentary on Plato’s Republic*, Volume 1, p.159, linha 28.

<sup>2</sup> ADAM, 2004, p. 238. Ver também BURNYEAT, 2004.

## Persuasão como campo de batalha

Trasímaco entra repentina e agressivamente em cena fazendo Polemarco e Sócrates (que estavam conversando desde *R.*, I, 331e) tremerem de medo (δείσαντες διεπτόθημεν, *R.*, I, 336b7). Sua entrada “como um animal feroz” (ὡσπερ θηρίον, b5)<sup>3</sup> poderia ser apenas um modo excessivamente virulento de declarar sua antipatia por Sócrates, mas a investida se torna rapidamente uma crítica de *método*<sup>4</sup>. Trasímaco acusa Sócrates e Polemarco de cederem demais um ao outro (ενηθίζεσθε, c1) e Sócrates, em particular, de fazer perguntas, mas nunca se dignar a responder por causa de seu *amor à honra* (φιλοτιμοῦ, c3): Trasímaco pensa que Sócrates só se interessa por *ganhar* na argumentação.

Uma pessoa competitiva sempre supõe estar numa competição. Sócrates procura, então, apaziguar Trasímaco fazendo um jogo de palavras que vai ser significativo no contexto de uma conversa que em seguida se direcionará para questões econômicas: ele diz que, com Polemarco, “não estava a procurar ouro”<sup>5</sup> (uma expressão que equivaleria a *perder tempo* ou *estar de bobeira*), sobretudo quando se trata de “encontrar a justiça, uma coisa muito **mais honrosa** do que o ouro” (δικαιοσύνην δὲ ζητοῦντας, πρᾶγμα πολλῶν χρυσιῶν τιμιώτερον, *R.*, I, 336e7-8).

Um traço curioso desta resposta é que ela procura desarticular a acusação recuperando uma parte dos termos dela: se Sócrates se assumir como *philótimos*, isso não será porque ele quer *ganhar* o argumento a qualquer custo, mas sim porque o objeto da discussão, a *dikaïosune*, é o que ele presume ser o objeto mais honroso. Esta estratégia de reapropriação dos termos de uma tese a refutar, veremos replicada ao longo da *República*.

A isto, no entanto, Trasímaco responde com “um riso alto e sardônico” (ἀνεκᾶγχασέ τε μάλα σαρδάνιον, *R.*, I, 337a3), descartando esta resposta como “só a ironia habitual Sócrates” (αὕτη ‘κείνη ἢ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους, a4-5). A reatividade de Trasímaco diante do que ele interpreta como desprezo sublinha, portanto, um contraste importante entre os dois em relação ao modo e o propósito mesmo do diálogo.

Atitudes estas que espelham curiosamente as teses que eles defenderão: Trasímaco supõe que o diálogo é uma disputa (na qual ceder ou ser mais forte são os únicos resultados possíveis) e exige pagamento pelo seu discurso (*R.*, I, 337d) antes de elencar três teses difíceis de serem conciliadas<sup>6</sup>, mas que, como veremos nas próximas duas seções, têm em comum a motivação pelo ganho (ou seja, a *pleonexia* funciona como plano de fundo para as três, mas em contextos diferentes); já Sócrates supõe que o diálogo é uma ocasião de aprendizagem, não oferece dinheiro como pagamento, mas propõe fazer elogios sobre o que aprendeu (*R.*, I, 338b), e refuta a tese sobre a *pleonexia* mostrando que os bens da aprendizagem têm uma natureza diferente daquela dos bens materiais (*R.*, I, 350a-c). O contraste fica bastante claro no trecho:

---

<sup>3</sup>Notemos que a expressão é a mesma que encontramos na descrição das pessoas *amousois*, 411d8-e1, que Sócrates descreve como alguém que, “para persuadir, não recorrerá à palavra, e tudo realizará brutalmente, por meio da força”. É bem verdade que Trasímaco *faz* uso da palavra, mas a necessidade de ser *contido pelos demais* (336b2) até a sua entrada brutal que amedronta Sócrates e Polemarco sugere que, se a acreditarmos no livro III, Trasímaco teria recebido uma educação musical e filosófica insuficiente.

<sup>4</sup>Cf. NICHOLSON, 1974, p.219.

<sup>5</sup>336e5: χρυσίον ἐζητοῦμεν

<sup>6</sup>Para tentativas de interpretação de como elas se conciliam, ver KERFERD, 1947, p. 19-27; STRAUSS, 1952; HOURANI, 1962, p. 110-120; NICHOLSON, 1974, p. 210-232 e CHAPPELL, 2000, p. 101-107 já citados, mas também REEVE, 1985, p. 246-265

(Sócrates) Você acha que eu pergunto como perguntei porque estou **conspirando para fazer mal** a você na discussão?

Eu não suponho, disse ele, eu **sei** bem. Mas isso não vai te **beneficiar**. Você não vai escapar de fazer mal sem ser notado e, falhando em escapar sem ser notado, você **não** vai ser **capaz** de me **dominar** no argumento. (R., I, 341a7-b2)<sup>7</sup>

A constante reatividade de Trasímaco nesta altura da conversa é marcada por uma ideia de que não predominar no argumento significa necessariamente ser dominado (*βιάσασθαι*), o que ecoa a lógica que o livro IX atribui à pessoa de personalidade tirânica (que vê nas relações apenas duas alternativas: ser escravizado ou escravizar, não conhecendo a amizade como interação possível, cf. R., IX, 576a5-6). Não estamos sugerindo com isso que Trasímaco seja *diagnosticável* como alguém de personalidade tirânica, mas sim que, a este ponto da discussão, ele claramente acredita na exaustividade entre estas duas opções. É significativo, quanto a este aspecto, no entanto, que Trasímaco possa mudar sua atitude, o que fica sugerido quando, já no livro VI, Sócrates menciona Trasímaco dizendo “agora nos tornamos amigos” (R., VI, 498d1)<sup>8</sup>.

Trasímaco, como mencionamos, é um personagem especial também na medida em que é o mais descrito por Sócrates enquanto narrador, que comenta e direciona o modo como o seu auditório anônimo<sup>9</sup> (e nós, leitores) recebemos a interação entre eles:

Era mais do que visível que Trasímaco ardia em **desejos de falar**, para **receber elogios**. Estava certo de que dispunha de uma resposta deslumbrante, porém, manteve a pretensão de querer **prevaler** sobre mim com a sua resposta. (R., I, 338a3-5)<sup>10</sup>

Como sugere Wilson, a competitividade de Trasímaco antecipa uma caracterização que mais tarde será atribuída à parte da alma que se irrita, deseja se afirmar e que se preocupa com as avaliações sociais: *thumoeides* é o nome que Platão dá a esta das motivações internas à alma no livro IV (441a2) (WILSON, 1995, p.61). O adjetivo de que ela é derivada, *thumoeidēs*, tem uma função central no programa educativo que começa no livro II (375a11; b7; c7; e10; 376c4). Mas, no livro VIII, no contexto da discussão sobre os prazeres, descobrimos um conjunto de desejos que Sócrates atribui ao *thumoeides* já antecipado na descrição da Trasímaco. Em R., IX, 581b é atribuído ao *thumoeides* o desejo de domínio sobre os outros (*kratein*), pela vitória (*nikan*) e pela boa reputação (*eudokimein*). *Thumoeides* também é descrito pelas ações ligadas à injúria (cf. *λοιδοροῦντά*, R., IV, 440b1) e à irritação (cf. *ὀργίζεσθαι*, R., IV, 440c2), traços importantes da maneira como Sócrates descreve Trasímaco.

Mas *thumoeides* é descrito como um conceito que nos dará acesso ao problema da interação anímica junto com o *logistikon* e o *epithumētikon*. O que parece mais apropriado seria, portanto, uma comparação entre traços da descrição de Trasímaco e os da pessoa de caráter timocrata, descrita no livro VIII através de uma curiosa duplicidade. Em R., VIII, 549a, a pessoa de caráter timocrático, na qual o *thumoeides* é presumido como predominante, é descrita como *philarchos* (amante de governar ou amante do poder). Mas as motivações dela pela honra são claramente influenciadas pela maneira como a comunidade tende

<sup>7</sup>Οἷε γάρ με ἐξ ἐπιβουλῆς ἐν τοῖς λόγοις κακουργοῦντά σε ἐρέσθαι ὡς ἠρόμην; Εὐ μὲν οὖν οἶδα, ἔφη. καὶ οὐδὲν γέ σοι πλέον ἔσται· οὔτε γὰρ ἂν μελάθοις κακουργῶν, οὔτε μὴ λαθῶν βιάσασθαι τῷ λόγῳ δύναιο.

<sup>8</sup>Para uma análise desta mudança, ver ZUCKERT, 2010.

<sup>9</sup>A *República* é um *diálogo misto* segundo a classificação de léxis do livro III (392d), em que a totalidade do texto é uma narração de Sócrates a um auditório que permanece anônimo até o fim. O personagem Sócrates mimetiza, portanto, todos os demais personagens do diálogo.

<sup>10</sup>καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερός μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἴν' εὐδοκιμήσειεν, ἡγούμενος ἔχειν ἀπόκρισιν παγκάλην· προσεποιεῖτο δὲ φιλονικεῖν πρὸς τὸ ἐμὲ εἶναι τὸν ἀποκρινόμενον.

a quantificar o valor das pessoas e seu *status social* através do dinheiro. Consideremos, por exemplo, esta análise:

O Livro VIII (...) destacou (uma) duplicidade do tipo timocrático, cuja aparente preocupação com a honra é na verdade sustentada e minada por uma valorização secreta da riqueza (548a5-c2). Esta duplicidade não é sem surpresa, pois enquanto o *thumoeides* “tende o tempo todo para o poder, vitória e fama” e “considera o prazer derivado da riqueza como um prazer vulgar” (IX, 581a9-b1; d5-9), nenhum dos regimes degradados apresentados por Sócrates no livro VIII busca exclusivamente honras. A corrupção do tipo psicológico a que o *thumoeides* supostamente dá origem - um puro amante da honra, como aquele que exalta a aristocracia ateniense – parece, portanto, inevitável assim que ele entra na arena social: a sede de reconhecimento que o impulsiona inevitavelmente dá origem à duplicidade timocrática, pois a honra só pode ser um valor social na condição de que seja inequivocamente reconhecida por todos. O dinheiro (...) cumpre muito melhor esta função. Afirmar que se pode ser um puro amante das honras e fazer guerra por essa razão é, portanto, para Sócrates uma mera mascarada: o que nos leva à guerra é o desejo de ter. (HELMER, 2010, p.144)

Traçar um paralelo entre Trasímaco e o caráter timocrata parece frutífero, portanto, no que ele esclarece a função da caracterização do sofista como orgulhoso e, ainda assim, motivado pelo pagamento (cf. *R.*, I, 337d). Esta combinação serve como suporte dramático para que ele estabeleça a questão da *pleonexia* ligada aos temas da justiça e da injustiça. Em outras palavras, o que este paralelo indica é que há uma característica nos argumentos de Trasímaco que é recuperada de diferentes maneiras na argumentação psicopolítica de Sócrates nos livros IV e VIII. Em particular, aqueles relacionados às descrições do acúmulo de poder e bens como uma quantificação da estima social de que um indivíduo desfruta, temas que veremos repetidos nas seções seguintes.

No livro IV, é preciso estabelecer os termos da dinâmica intra-anímica, mas, sem ela, não poderíamos voltar, no livro VIII, ao problema como ele havia sido estabelecido com Trasímaco: a formação do caráter preocupado com a honra quando ele habita um mundo em que o que é honorável é o dinheiro. Trata-se, portanto, não apenas de refutar o discurso de Trasímaco recuperando uma parte dos termos dele, mas retomando também a sua própria caracterização.

### **Contra a tradição poética, uma investida de método**

Na preparação para esta versão longa da refutação que consistirá na argumentação dos livros II a IX, outro traço do discurso de Trasímaco é importante: se a convicção inicial na sua própria superioridade no discurso é tão forte, é porque Trasímaco se apoia numa metodologia: a *akribia*, precisão. Como nota Vegetti:

A *akribologia* (340e2), o apelo ao “máximo rigor” (*to akribestaton*, 340e8, 341b8) e o recurso ao raciocínio de fronteira (344a), são traços que se repetem insistentemente na linguagem de Trasímaco, e que sem dúvida servem a Platão para sinalizar tanto sua localização cultural quanto o sentido de seu papel no diálogo. *Saphes, orthos, akribes* são, no século V, as palavras de ordem de uma metodologia de vanguarda, que privilegia o apuramento rigoroso dos fatos, o raciocínio rigoroso, a certeza e a clareza dos resultados, sobre as antigas formas de acesso à verdade por meio da revelação e da autoridade da tradição. (...)

Suas declarações de método também definem, em minha opinião, o papel que lhe é especificamente atribuído no diálogo: o de rigor, de levar às conclusões extremas e à máxima clareza teses que estavam difundidas na cultura a que ele pertencia e que, no entanto, nunca haviam sido descritas com tanta precisão. (VEGETTI, 2005, p. 238-9)

Lembrar destes pontos sugere que a leitura dos argumentos de Trasímaco deva ser feita à luz de um certo gênero de argumentos sofisticos do século V. A *akribologia* sofisticada parece ter como antagonista os representantes da tradição poética, que regulavam a moral da comunidade a partir de fórmulas que, no entanto, podem não ser nada claras quando aplicadas a situações reais, como a conversa entre Polemarco e Sócrates acabava de demonstrar na cena anterior à entrada de Trasímaco. Nela, é o recurso a Simônides que dá origem à sua primeira definição da justiça em *R.*, I, 331d, e depois de Sócrates interrogar um Simônides imaginário (*R.*, I, 332c-334a) esta primeira parte da refutação termina com a sugestão de que Simônides

teria aprendido com Homero que a justiça seria uma espécie de arte de furtar (R., I, 334b3-4), ao que Polemarco, visivelmente confuso, acaba por dizer que “já não sabe o que afirmou antes” (b7). A conversa com Polemarco segue ainda com duas outras tentativas de definição, mas em nenhuma Polemarco consegue defender uma fórmula consistentemente e, num resultado tipicamente *eléntico*, parece descobrir que suas definições iniciais (vindas da tradição poética) não eram tão diretas quanto ele supunha.

Diante disto, a postura de Trasímaco é uma de dupla oposição: como vimos, porque ele é motivado por *ganhar*, ele se opõe ao método socrático, mas é igualmente significativo que, porque é motivado por justificar a legitimidade da *pleonexia*, ele se opõe ao discurso tradicional sobre a justiça. Na esteira do *Elogio de Helena*, em que Górgias colapsa a polaridade coerção-persuasão<sup>11</sup>, produzindo um efeito surpresa, Trasímaco se manifesta como convincente justamente por defender uma posição que pretende como inovadora, indo na contra-corrente do discurso tradicional (especialmente de origem poética) que repete fórmulas sobre a justiça como uma limitação da *pleonexia*.

Por isso, depois de dar suas razões para pensar que a justiça é a conveniência de quem é predominante, Trasímaco diz que “quem raciocinar corretamente” (ὀρθῶς λογιζομένῳ R., I, 339a1-2) também chegará a essa conclusão. Quando ele diz isso, claramente não está se alinhando a qualquer noção dialética sobre o raciocínio, mas sim antagonizando a poesia tradicional e o seu efeito confuso sobre o indivíduo.

Se lembrarmos, portanto, de que Sócrates diz de Trasímaco que ele tinha tentado intervir muitas vezes na discussão (mas havia sido *contido*, διεκωλύετο, pelos demais, 336b3), podemos notar que, embora Sócrates receba as ofensas (que enfatizam as diferenças de expectativa em relação ao que um diálogo produz), o que provocou a raiva em Trasímaco foi também o conteúdo formular das conversas anteriores de Sócrates. Não apenas com Polemarco, mas também anteriormente com Céfalos, que usava como recurso autoridades poéticas, como Sófocles (R., I, 329c), Píndaro (R., I, 331a) e autoridades políticas tradicionais, como Temístocles, um estrategista ateniense do século V (R., I, 329e-330a).

Céfalos argumenta sobretudo que sua riqueza lhe permite evitar enganar e mentir (R., I, 330b), ecoando a poesia sapiencial de Hesíodo (*Trabalhos e os dias*, por ex. vv-320-338<sup>12</sup>) segundo a qual não se deve tomar nem

<sup>11</sup> Ver Mangini (2023), capítulo 1.

<sup>12</sup> χρήματα δ> οὐχ ἄρπακτά, θεόδοτα πολλὸν ἀμείνω· / εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίη μέγαν ὄλβον ἔλθαι, / ἢ ὁ γ> ἀπὸ γλώσσης ληίσσεται, οἶά τε πολλὰ / γίνεται, εὖτ> ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ

ἀνθρώπων, αἰδῶ δέ τ> ἀναιδείῃ κατοπάξῃ, / ῥεία δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον / ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ> ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ. /

Ἴσον δ> ὅς θ> ἰκέτην ὅς τε ξεῖνον κακὸν ἔρξει,

ὅς τε κασιγνήτοιο εὐὸ ἀνὰ δέμνια βαίην / [κρυπταδῆς εὐνῆς ἀλόχου, παρακαίρια ῥέζων],

ὅς τέ τευ ἀφραδῆς ἀλιταίνητ> ὀρφανὰ τέκνα, / ὅς τε γονῆα γέροντα κακῶ ἐπὶ γήραος οὐδῶ

νεικέη χαλεποῖσι καθαπτόμενος ἐπέεσσι· /

τῷ δ> ἦ τοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαίεται, ἐς δὲ τελευτῆν

ἔργων ἀντ> ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν. / ἀλλὰ σὺ τῶν μὲν πάμπαν ἔεργ> ἀεσίφρονα θυμόν.

Καὶ δὲ δύναμιν δ> ἔρδειν ἰέρ> ἀθανάτοισι θεοῖσιν / ἀγνώως καὶ καθαρῶς, ἐπὶ δ> ἀγλαὰ μηρία καίειν·

ἄλλοτε δὲ σπονδῆσι θύεσσι τε ἰλάσκεσθαι, / ἡμὲν ὅτ> εὐνάξῃ καὶ ὅτ> ἂν φάος ἱερὸν ἔλθῃ,

ὧς κέ τοι ἴλαον κραδίην καὶ θυμὸν ἔχωσιν, / ὄφρ> ἄλλων ὦνῃ κληρὸν, μὴ τὸν τεὸν ἄλλος.

Bens não se furtam, dons divinos são muito melhores / Pois, se por força, alguém toma nas mãos grande bem / ou se com a língua pode consegui-lo, como não é raro / Acontecer, quando o proveito ilude a inteligência /



com a mão forte (χερσὶ βίη, 321) nem com a língua (ἀπὸ γλώσσης ληίσσεται, 322) bens furtados para evitar a punição dos deuses (ῥεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον ἀνέρι τῶ, παῦρον δέ τ> ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ, 320), por isso *dons divinos são muito melhores* (θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω, 320).

Céfalo acredita que agir injustamente acaba *prejudicando* os interesses de alguém, e por isso é no seu melhor interesse agir com justiça. É precisamente esta crença, no entanto, que faz com que a sua relação com a proximidade da morte lhe dê medo (R., I, 330d-331a): ele sugere não ter certeza de que sempre agiu justamente e ter medo de ter mentido involuntariamente (R., I, 331b), então parece temer a punição depois da morte. Por isto mesmo não tem tempo para conversas longas demais: ecoando Hesíodo desta vez com ações (cf. vv 337, 338), precisa sair para fazer seus sacrifícios aos deuses (R., I, 331d). No Livro II, Adimanto retoma com distância crítica este tipo de discurso citando Hesíodo (vv. 328-332) para explicar por que a maioria das pessoas pensa (ingenuamente) que a justiça é benéfica para se viver (R., II, 364c-d).

Trasímaco parece supor algo nas linhas de Adimanto, mas isso se manifesta com a irritação contra a repetição destas fórmulas tradicionais que ligam a injustiça às punições divinas. É assim que ele assume uma posição persuasiva no sentido antigo<sup>13</sup>: ele não está tentando *definir* a justiça (seu método não é dialético), ele está oferecendo uma lente de observação diferente que permita mudar a maneira de pensar e agir sobre a própria vida (seu método é uma *akribologia* que dá acesso a uma análise autônoma, anti-convenção, das relações de poder em que se está inserido). O conflito entre Sócrates e Trasímaco se dá, portanto, em dois níveis: eles partem de métodos diferentes e têm motivações diferentes (com o seu *thumoeides* inflamado, Trasímaco quer ganhar – tanto na discussão quanto *na vida*; com o seu *logistikon* em forma, Sócrates quer aprender).

Se Glauco adiante desafiará Sócrates a *realmente* persuadi-lo da superioridade da justiça (R., II, 357a), parece plausível presumir que uma das razões para isso é que Glauco compartilha não apenas a tese, mas também a *motivação* de Trasímaco (ele também será descrito por Adimanto como *philonikos*, R., VIII, 548d9). Mesmo que possamos supor que sua educação lhe dê as ferramentas para saber como cooperar (uma noção que será central para seu próprio discurso, como veremos mais adiante).

Antes da cooperação dialógica, no entanto, o que encontramos na conversa entre Trasímaco e Sócrates é uma experiência de choque. A iconoclastia de Trasímaco é seguida pelo *elenkhos* socrático - duas maneiras de usar o *logos* que, é claro, se chocam uma à outra, enquanto têm em comum a qualidade de se chocar contra os costumes. Surge assim uma curiosa triangulação de opostos, pois o oponente de Trasímaco aqui não é exclusivamente seu interlocutor Sócrates: ambos se opõem (mas não confundem) aos costumes tradicionais.

---

Dos homens, ao respeito e o desrespeito persegue. / Facilmente os deuses obscurecem e amingam a casa / do homem e por pouco tempo a prosperidade o acompanha. / Igualmente quem a suplicante e estrangeiro faz mal e quem de seu irmão sobe ao leito às secretas / intimidades de sua esposa, agindo desprezivelmente, E quem, por insensatez, comete crime contra órfãos, / E quem ao velho pai no mau umbral da velhice ultraja, dirigindo-lhe embrutecidas palavras, / Contra este certamente o próprio Zeus se irrita no fim E difícil reparação impõe a tão injustas obras! / Mas tu, disto afasta inteiramente teu ânimo insensato, / Se podes, oferece sacrifícios aos deuses imortais / Sacra e imaculadamente e queima pernis luzidios;

<sup>13</sup>Se seguirmos Fraenkel, o uso de *peithō* no contexto das tragédias significa “a capacidade de contar uma história de tal forma que o ouvinte acredite no que lhe é dito” (FRAENKEL, 1950, p.64). Já segundo Vlastos a palavra pode ser ainda mais vasta: “*peithō* significa simplesmente mudar a opinião de outro. Ela não impõe quaisquer condições sobre como proceder” (VLASTOS, 1982, p.148, n.5). A palavra *peithō* sugere, neste sentido, um esforço explícito de influência, em que uma agente espera poder mudar o curso da ação de outra; mas não depende necessariamente de implicações racionais para fazê-lo.

No Livro I, esta curiosa relação não é discutida, mas é sugerida aos leitores quando voltamos nossa atenção para examinar as diferenças entre o procedimento de Trasímaco e o do próprio exame filosófico. Como vimos, Trasímaco não baseia sua posição no exame analítico das definições (e expande a dramatização do conflito ao se opor à iniciativa de Sócrates ao fazê-lo). O fato de que o que ele diz pode exigir explicação é assim visto por Trasímaco como uma provocação: quando Sócrates lhe faz sua primeira pergunta sobre a tese triunfantemente proposta de que “a justiça é a conveniência do dominante”, ele o acusa de distorcer seu argumento (R., I, 338d2-3); e uma vez que ele se permite ser questionado por Sócrates, suas respostas também parecem ser marcadas pela irreverência: quando perguntado se ele acha que a justiça é um vício, Trasímaco a define como uma espécie de fracasso:

- Então a justiça é virtude, sendo vício a injustiça? / - Era só o que faltava, meu caro! Pois afirmei que a injustiça é de vantagem, o que a justiça não é! / - Então o que é? / - O contrário, justamente – respondeu / - Nesse caso a justiça é vício? / - Isso não, porém nobre ingenuidade. (R., I, 348c5-12)<sup>14</sup>

Consequentemente, percebemos que os dois interlocutores colocam as oposições de forma diferente: para Sócrates, o par esperado é *lusitelein* (tirar vantagem) x *kakian* (vício); para Trasímaco, *lusitelein* (tirar vantagem) x *eutheian* (ingenuidade). O fato de Sócrates, ao usar *lusitelein*, parecer enfatizar uma conotação do verbo (*pagar o que é devido*<sup>15</sup>) diferente daquela insistida por Trasímaco (*lucrar*), sugere as limitações de uma *akribologia* que só está interessada na enunciação de termos, sem a contextualização de seus significados para o interlocutor com quem se está falando. O que parece estar em jogo aqui é que Trasímaco esteja tão preocupado com o *efeito persuasivo* do seu discurso (com o modo como a sua convicção irreverente parecerá inovadora e interessante) que o seu uso de oposições não precisa seguir um critério consistente. Mas quanto aos termos da discussão, o que Trasímaco tem para nos dizer?

### Definição de justiça ou análise descritiva do *kratos*?

Se temos razão em relação às motivações de Trasímaco, vejamos agora como ele aplica este método na sua primeira definição. Como vimos, Trasímaco tem uma resposta à pergunta de Sócrates sobre a natureza da justiça da qual parece se orgulhar: “O que afirmo é que a justiça nada mais é do que a **conveniência do dominante**” / φημι γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, R., I, 338c1-2.

O tom deflacionista (não é nada além, οὐκ ἄλλο) sugere que Trasímaco vê a sua brevidade como um tipo de irreverência: frente a um tema que inspira tanta verbosidade, Trasímaco sintetiza a natureza do justo com duas palavras-chave: *kreittonos* e *sumphéron*. Embora Sócrates não deixe passar batido o fato de que *sumphéron* era uma das palavras banidas pelo próprio Trasímaco para uma definição (R., I, 336c6-d316<sup>16</sup>), ele concordará mais tarde com parte da tese: a justiça será, de fato, acordada como algo que tem conveniência (*sumphéron*, R., I, 339b3). Mas o que significa isso, a conveniência? De acordo com Bailly e Liddell-Scott, em seu sentido primário (mais literal) o verbo *sumpherein* (do qual a *sumpheron* é o participio ativo presente, substantivizado no neutro) significa juntar, coletar; mas também, permitir o conflito, suportar em conjunto, e, daí, conferir um benefício, ser útil, até ser vantajoso para mais de um,

<sup>14</sup> Οὐκοῦν τὴν μὲν δικαιοσύνην ἀρετὴν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν; / - Εἰκὸς γ>, ἔφη, ὦ ἦδιστε, ἐπειδὴ γε καὶ λέγω ἀδικίαν μὲν λυσιτελεῖν, δικαιοσύνην δ' οὐ. / - Ἀλλὰ τί μὴν; / - Τοῦναντίον, ἢ δ' ὅς. / - Ἡ τὴν δικαιοσύνην κακίαν; / - Οὐκ, ἀλλὰ πάνυ γενναίαν εὐήθειαν.

<sup>15</sup> Cf. Liddel-Scott ; Thayer, « (from Herodotus down); properly, to pay the taxes; to return expenses »

<sup>16</sup> Trasímaco: não me venhas dizer que justiça é dever, ou utilidade, ou vantagem, ou a conveniência. Não! Exprime com clareza e precisão o que te parece que seja. / καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς ὅτι τὸ δέον ἐστὶν μὴδ' ὅτι τὸ ὠφέλιμον μὴδ' ὅτι τὸ λυσιτελοῦν μὴδ' ὅτι τὸ κερδαλέον μὴδ' ὅτι τὸ συμφέρον, ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅτι ἂν λέγῃς

adaptar-se a, estar em harmonia com, viver em termos amigáveis com, concordar, ser de uma única mente<sup>17</sup> (BAILLY, 2020; LIDDEL, 1940).

Se a tradução por *conveniência* for uma boa escolha, devemos notar que, além de seu significado mais imediato - o benefício para o sujeito da situação - ela também tem um significado literal cujo movimento depende da agregação das partes; isto é, literalmente, de *vir junto*, de *con-vir*. Mas de que *partes* estamos falando? E que *vão* para onde?

Trasímaco faz uma primeira hipótese marcada por um pressuposto de desequilíbrio inerente a tudo o que é da ordem do coletivo, e com uma tendência a se reunir de acordo com um sentido de predomínio que organiza tudo o que é múltiplo. De acordo com ele:

Eis a razão, excelentíssimo<sup>18</sup>, de eu afirmar que em todas as cidades o princípio da justiça é sempre o mesmo: o que é conveniente para o governo constituído. Este, porém, detém o poder, de forma que, bem considerado, será certo concluir que o justo é sempre e em toda parte a mesma coisa: a conveniência do predominante. (R., I, 338e6 - 339a4)<sup>19</sup>

Nossa tradução dos termos *kratei* e *kreittonos* refere-se ao sentido de *predomínio* defendido por Émile Benveniste: *kratos* “não significa nem força física (*iskhus, sthenos*) nem força da alma (*alke*), mas *superioridade, prevalecer, seja em combate ou na assembleia.*” Portanto, aqueles que são *kreittones* são literalmente os que predominam sobre outros agentes. A escolha por esta tradução é determinante na interpretação que podemos fazer desta definição, pois enquanto *predomínio* conota o resultado de um jogo de forças que pode ser explicado por razões histórica ou contextualmente construídas, uma tradução por *força*, ou *os mais fortes*, pode sugerir uma defesa do direito natural baseada numa espécie de darwinismo social (em que os *mais fortes naturalmente dominariam os mais fracos*). Esta é a interpretação de alguns comentadores mais tradicionais, como Strauss ou Sparshott, que tendem a enfatizar as semelhanças entre os argumentos de Trasímaco e a posição que Platão atribui a Cálicles no *Górgias* (STRAUSS, 1952; SPARSHOTT, 1966).

Na sequência da refutação de Sócrates, Trasímaco formula outras duas definições que não são fáceis de harmonizar entre si: justiça como obediência às leis (R., I, 339b)<sup>20</sup>; justiça como nada mais do que a vantagem de outra pessoa (R., I, 343c)<sup>21</sup>. Há uma tensão entre estas fórmulas que faz com que alguns comentadores escolham uma delas como mais importante do que as demais. Já Cross & Woosley afirmam que Trasímaco avança critérios diferentes para a justiça “sem apreciar que eles não coincidem necessariamente” (CROSS; WOOSLEY, 1964, p. 41).

---

<sup>17</sup> Segundo Bailly, συμφέρω, I. porter ensemble, d'où 1 réunir, rassembler (...); 2 se rencontrer, en venir aux mains, combattre : τιμι avec qqn ; 3 avoir commerce avec, τιμι ; 4 s'accorder, être d'accord ; (...) II. porter ensemble ou en même temps, aider à porter (...) (BAILLY, 2020).

<sup>18</sup> Traduzi assim para enfatizar uma certa distância irônica, intervindo, portanto, na escolha de Carlos Alberto Nunes: *meu caro*; mas também nas seguintes mudanças: *conveniente* > *vantajoso*, *predominante* > *mais forte*.

<sup>19</sup> τοῦτ' οὖν ἐστίν, ὃ βέλτιστε, δὲ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον· αὐτὴ δὲ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

<sup>20</sup> Aqueles que argumentam que Trasímaco defende uma forma de legalismo, como Hourani e Strauss, enfatizam esta definição. Mas ela parece difícil de ser sustentada, uma vez que a intervenção de Clitofonte e Polemarco propõe uma simplificação assim (340a-b), que Trasímaco na sequência explicitamente rejeita (R., I, 340c) (HOURANI, 1962; STRAUSS, 1964).

<sup>21</sup> Kerferd e Nicholson defendem uma posição mais iconoclasta de Trasímaco, em que ele seria um egoísta ético que enfatiza que a justiça é o bem de outro e, portanto, incompatível com a busca do próprio interesse (KERFERD, 1947; NICHOLSON, 1974).

Como mencionamos no começo do artigo, uma tendência recente na leitura do argumento de Trasímaco é interpretá-lo como oferecendo um relato empírico e descritivo da justiça como é praticada na política, em oposição a uma definição estrita (ver CHAPPELL, 1992; WHITE, 1995; SANTAS, 2006; BARNEY, 2011). A sugestão é que Trasímaco não deve ser lido como um filósofo que oferece definições precisas de justiça, mas como um observador empírico que sintetiza o que ele percebe sob a forma de um comentário cínico sobre aqueles que seguem uma concepção tradicional, *hesiódica*, de justiça. As evidências para isso são tanto históricas<sup>22</sup> quanto baseadas na análise mesma do seu discurso. Ele diz: “cada governo promulga leis com vistas à vantagem própria: a democracia, leis democráticas; a tirania, leis tirânicas, e assim com as demais formas de governo.” (R., I, 338e1-3)<sup>23</sup>.

Parece sensato imaginar alguém que serve como a representação diplomática da sua cidade notando um mesmo padrão em diferentes circunstâncias políticas (em contraste com Sócrates que famosamente nunca saiu de Atenas se não fosse enquanto soldado em batalhas). Por isso mesmo, o fato de a democracia ser apenas uma dentre as muitas formas de governo que Trasímaco observou talvez explique o motivo por que ele não veja incoerência entre as suas teses: se supusermos, por exemplo, que os governantes não sejam considerados cidadãos (caso da tirania), então não precisam seguir as leis estabelecidas por eles mesmos.

Se for assim, Trasímaco não precisa sustentar que os predominantes obedecem à regra de que a justiça consiste em fazer o que é vantajoso para os outros (a terceira tese, que mencionamos acima), porque esta fórmula só despreveria o caso dos dominados. Esta lógica vale especialmente no caso da tirania: quem obedece (cf. R., I, 339b) a lei tirânica são os súditos que, coerentemente, promovem o bem alheio (cf. R., I, 343c). Além disso, a analogia dos pastores (R., I, 343a-b) pode ser lida para apoiar um argumento assim, pois não são *ovelhas-pastoras* que governam as demais ovelhas, mas duas classes separadas de entidades: as leis são feitas pelos pastores, que comandam, para as ovelhas, que obedecem. Esta separação forte entre os que prevalecem e os que obedecem é evocativa da primeira das razões de Górgias para elogiar Helena, no parágrafo 6 do *Elogio de Helena*:

o causador merece ser acusado, pois o ímpeto de um deus, por precaução humana, é impossível **impedir**. Pois **não é natural o predominante ser impedido pelo inferior**, mas o **inferior pelo predominante ser governado e conduzido**, e o **predominante** conduzir, mas o **inferior** seguir. Um deus é **predominante** em relação ao homem em **violência** e em **sabedoria** e nas outras coisas. Se, então, deve-se atribuir a causa à Sorte e ao deus, deve-se absolver Helena da infâmia. (*Hel.*, 6. Trad. minha)<sup>24</sup>

O vocabulário aqui é impressionantemente próximo do de Trasímaco e, embora haja uma razoabilidade clara em sugerir uma cisão intransponível entre mortais e deuses, Górgias usa este ponto para descrever Helena como uma mortal cuja genealogia é adjetivada em termos bastante políticos: no parágrafo 3, Górgias nos diz que Helena é filha de Leda com Tíndaro (*o mais forte dos homens, ἀνδρῶν κράτιστος*) e com Zeus (*o tirano de todas as coisas, δὲ πάντων τύραννος*). Esta superioridade genealógica de Helena já conta como motivo para a sua excepcionalidade: a beleza dela é semelhante à divina (*ισόθειον κάλλος*, parágrafo 4). Górgias sugere com isto que ela deve ser julgada como uma classe à parte? Ele estaria insinuando que a isonomia democrática não deveria se aplicar também à filha do *deus tirano de todas as coisas*? Parece que a suposição é a de que certas leis não se aplicam aos que são *superiores*.

<sup>22</sup>Para o envolvimento de Trasímaco em missões diplomáticas representando a sua cidade, ver TELL, 2011, p. 84-92.

<sup>23</sup>Τίθεται δὲ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως.

<sup>24</sup>ἄξιός αἰτιᾶσθαι ὁ αἰτιώμενος· θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθίαι ἀδύνατον κωλύειν. πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρείσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρείσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπεσθαι. θεὸς δὲ ἀνθρώπου κρείσσον καὶ βίαι καὶ σοφίαι καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, [ἢ] τῇ Ἑλένῃ τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον.



Uma lógica assim parece atravessar o discurso de Trasímaco quando ele faz o argumento do bem alheio: a justiça é entendida aqui como um modo de ação daqueles que não são excepcionais para a vantagem daqueles que o são na medida em que predominaram. A ideia é que seria uma completa ingenuidade supor que os governantes “pensam em seus súditos de forma diferente do que se pensa em ovelhas, e que noite e dia eles pensam em algo além de sua própria vantagem” (διανοεῖσθαι πρὸς τοὺς ἀρχομένους ἢ ὥσπερ ἄν τις πρὸς πρόβατα διατεθείη, καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἢ τοῦτο, ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήσονται, R., I, 343b5-c1). Consequentemente, que os governados ajam com justiça, isso só contribui com os interesses materiais dos governantes, que não precisam seguir a lei na medida em que são os predominantes/pastores.

A lógica dessa exceção auto-interessada não é exclusiva para tiranos, no entanto, mesmo vizinhos podem se guiar por ela. Trasímaco nos diz muito claramente que depois de firmar contratos, o injusto sempre sai com mais do que o justo; os injustos pagam menos impostos; e os justos gastam seu dinheiro em bens públicos enquanto os injustos tiram dinheiro dos bens públicos (R., I, 343d). Este diagnóstico pessimista de que contratos pudessem ser espontânea e consistentemente cumpridos com justiça é a parte com a qual qualquer um, em qualquer época parece poder conceder a Trasímaco. As comunidades parecem sempre precisar de incentivos para a cooperação.

O que também vemos, no entanto, é que a combatividade que Trasímaco aplica ao discurso se alinha também com a sua análise da dinâmica de relações de domínio e submissão. Assim como Trasímaco não vê inicialmente outra opção além de *ganhar ou perder* no discurso, a vida comunitária política lhe parece ser igualmente dicotômica: nem no diálogo nem na *polis* Trasímaco parece ver espaço para uma relação de confiança, como a amizade.

Para *ganhar* é preciso destruir as crenças vindas da visão mítica e convencional da justiça que orientam as ações. Se Trasímaco é persuasivo, portanto, é porque o seu discurso propõe uma intervenção na ação de quem o escuta: ele supõe que qualquer um disposto a pagar pela sua aula (cf. R., I, 337d) possa *ganhar* no jogo da vida agindo menos ingenuamente. E é neste sentido que o exemplo de injustiça perfeita, o tirano, é descrito por ele como alguém a quem todos devem reconhecer que ele *ganhou* todos os bens por ser tão predominante quanto é humanamente possível:

por violência e às claras, de todas as maneiras, nas coisas sagradas e profanas, tão bem como nas públicas e nas particulares (...) o indivíduo que, além de retirar dinheiro dos seus concidadãos, os reduz à condição de escravos, em vez desses nomes feios, é chamado de **feliz** e **abençoado**. (R. I, 344a8 [...] c1)<sup>25</sup>

O tirano escraviza cidades inteiras, e ele consegue isto porque “pode **ter-mais** ao máximo” (τὸν μεγάλην δυνάμενον πλεονεκτεῖν, R., I, 344a1). *Ter-mais* é um neologismo esquisito para traduzir *pleonektein*, na tentativa de chegarmos mais perto desta fantasia do tirano feliz como ponto culminante de Trasímaco. Mas para entender um pouco melhor o que esta palavra mobiliza, vamos examinar o modo como Sócrates a desarticula.

### **Pleonexia: se eu tiver mais, você vai ter menos**

Determinar o significado exato da *pleonexia* é uma tarefa delicada. Segundo Boter, a palavra parece indicar tanto uma motivação pessoal, uma ambição, como o resultado de um estado de coisas, a desigualdade (BOTER, 1986, p.261-281). Richard Kraut diz que, acrescentado ao seu significado literal (*pleon*, neutro

---

<sup>25</sup>βία ἀφαιρεῖται, καὶ ἱερὰ καὶ ὄσια καὶ ἴδια καὶ δημόσια, ἀλλὰ συλλήβδην· (...) – ἐπειδὴν δέ τις πρὸς τοῖς τῶν πολιτῶν χρήμασιν καὶ αὐτοὺς ἀνδραποδισάμενος δουλώσεται, ἀντὶ τούτων τῶν αἰσχυρῶν ὀνομάτων εὐδαίμονες καὶ μακάριοι κέκληνται.

de *pleiōn*: mais + *exia*, do verbo *echein*: ter) seu uso está politicamente associado com *epichairekakia*, uma palavra que se aproxima da *schadenfreude* na língua alemã, ou seja, a experiência do prazer, da alegria ou da auto-satisfação resultante dos fracassos de outra pessoa (KRAUT, 2002, p. 520).

Kraut argumenta, finalmente, que a atração de agir injustamente às custas de outros é inerente à *pleonexia*, por isso a palavra pode ser usada tanto como uma motivação psicológica quanto como a descrição de uma situação objetiva, em que alguém tem mais do que deveria e alguém tem menos do que necessitaria (KRAUT, 2002, p. 520). Glauco, em sua reiteração deste ponto do Livro II, chegará, no entanto, a definir<sup>26</sup> a *pleonexia* como uma natureza de todos os seres vivos, ligada à busca de um bem:

Encontraremos o homem justo seguindo o mesmo caminho que o homem injusto, movido por seu **apetite por lucro** (*pleonexia*), aquela mesma coisa que toda a natureza naturalmente busca como um bem, mas que é trazida de volta pela força da lei ao respeito da equidade.<sup>27</sup> (R., II, 359c3-6)<sup>28</sup>

Esta definição é válida? O bem conhecido contexto agonístico da cultura da época fornece uma primeira pista para sua origem sociológica. Mas seria correto atribuir a *pleonexia* à natureza geral da vida? Étienne Helmer (2010) chama a *pleonexia* de uma *arte do desequilíbrio* que descreve um fenômeno universal, e encontra no *Timeu* (82a2-3), no médico Erixímaco no *Banquete* (188a7-b6)<sup>29</sup> e no *Estrangeiro* de Atenas nas *Leis* (X, 906c2-6) discursos que usam a *pleonexia* como conceito para explicar fenômenos corporais desequilibrados (como doenças e crises meteorológicas). Por isso Helmer pensa que:

a presença deste conceito nos planos cosmológico, físico, antropológico e político permite constituir uma teoria unitária do mal, que é pensada em termos de relação e não de essência. O mal não é imputável nem à humanidade nem ao universo, mas a algumas relações desreguladas do indivíduo consigo mesmo e com o mundo. (HELMER, 2010, p.84)

Seguindo o argumento, vemos que Glauco não se preocupa em demonstrar a pretensa naturalidade da *pleonexia* biologicamente ou através de uma teoria do vivente. Ele nem mesmo se alinha à análise segundo a qual a ruptura de uma ordem estável que a *pleonexia* provoca seria um mal; o que ele afirma é que a *pleonexia* é alguma coisa individualmente desejável. Para mostrar o seu ponto, o que ele propõe é uma experiência de pensamento. Sua tentativa de definir *pleonexia* se encaixa no contexto do argumento geral de que a justiça só é desejada pelas consequências promovidas pelo sentimento de reciprocidade na estabilização de uma vida comum - mas não um bem desejado por si mesmo, porque seria praticado por pessoas contra sua vontade (*akontes*) e porque são forçadas (*hos anankaion*)<sup>30</sup>. Isso se dá pouco antes de seu famoso recurso à história de um anel mágico, e seu desenvolvimento parece pretender confirmar a *pleonexia* como a expressão universal do desejo de satisfação individual, a despeito das consequências de suas ações sobre os outros.

O mito que Glauco oferece como base para o experimento para mostrar que as pessoas só procedem justamente a *contragosto* (*ἄκοντες*, R., I, 359b6) e *pela impossibilidade de cometer injustiça*<sup>31</sup> conta a

<sup>26</sup> É o mais próximo que encontramos de uma definição do termo no diálogo, onde o termo e seus derivados são, no entanto, usados 16 vezes.

<sup>27</sup> Tradução baseada na de Georges Leroux, que nos pareceu interessante no que ele sugere que a noção de *lucro* já estaria embutida na de *pleonexia*.

<sup>28</sup> ἐπ> αὐτοφώρῳ οὖν λάβοιμεν ἂν τὸν δίκαιον τῷ ἀδίκῳ εἰς ταὐτὸν ἰόντα διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν ἐφέυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βία παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμήν.

<sup>29</sup> Erixímaco diz que, das doenças aos problemas climáticos, os problemas vêm “do desequilíbrio e da desorganização (ek pleonexias kai akosmias) que se instalam nas relações mútuas que vêm de *Erōs*”

<sup>30</sup> Cf. 358c2-4: ὅτι πάντες αὐτὸ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἄκοντες ἐπιτηδεύουσιν ὡς ἀναγκαῖον ἀλλ> οὐχ ὡς ἀγαθόν

<sup>31</sup> 359b6-7: Ὡς δὲ καὶ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀδικεῖν ἄκοντες αὐτὸ ἐπιτηδεύουσι, μάλιστα ἂν αισθοίμεθα,



história da *abundância de meios* (ἐξουσία, c7) e *poder* (δύναμιν, d1) de Giges da Lídia. A história começa quando Giges, ainda pastor, cuidava das suas ovelhas (de novo elas aqui!) quando uma tempestade e um terremoto acontecem (d3-4). O terremoto abriu um abismo na terra, que enche Giges de maravilhamento (θαυμάσαντα, d5) e o impulsiona a descer na abertura para ver, entre outras *maravilhas*, um cavalo de bronze (καταβήναι και ιδεῖν ἄλλα τε δὴ ἃ μυθολογοῦσιν θαυμαστὰ και ἵππον χαλκοῦν, d5-6). Dentro do cavalo, ele descobre um cadáver sobre-humano sepultado usando apenas um anel de ouro (d8-e1). O pastor pegou o anel, cujo poder de conferir invisibilidade era desconhecido por ele. O maravilhamento (θαυμάζειν, 369a2) volta quando ele descobre que o anel é dotado de *extraordinário poder* (ἀποπειρᾶσθαι τοῦ δακτυλίου εἰ ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν, a4-5), o de torná-lo invisível ἀδήλω γίγνεσθαι, a6-7). E por isso se tornou mensageiro do rei (a8), cometeu adultério com a rainha (μοιχεύσαντα, b1) e matou o rei, apoderando-se do trono (b2).

Na história que Glauco conta, Giges é o protagonista dominante da história, ele está na origem de todas as etapas da narrativa, que é contada de forma a mostrar que contrariar o *nomos* não só compensa quanto é invejável se não há consequências negativas. Mas quando sabemos que Giges da Lídia é personagem de Heródoto em circunstâncias em alguns pontos semelhantes, podemos nos perguntar: por que Glauco conta a história *desta* maneira específica? A história de Heródoto não serviria como exemplo para Glauco? Na versão de Heródoto<sup>32</sup> Giges não é fetichizado enquanto um protagonista dominante, e sim apresentado como vítima dos caprichos daqueles que têm poder e que se colocam acima do *nomos*: Candaules, Rei de Sardes, tinha Giges como seu guarda-costas pessoal. O rei supunha que Giges não estava persuadido (δοκέω πείθεσθαι) pelas suas palavras, então queria que Giges visse pessoalmente a beleza da sua esposa, a rainha (1.8.1-3), então pediu que Giges se escondesse no quarto para que pudesse ver a sua forma (εἶδος). Heródoto enfatiza que Giges *protestou em voz alta* (μέγα ἀμβώσας εἶπε), fazendo uma defesa do *nomos*:

‘Mestre’, disse ele, ‘que sugestão insensata, que eu deveria ver a sua amante nua! Quando a roupa de uma mulher sai, ela também dispensa a sua **modéstia**. Os homens há muito tempo fizeram **regras** sábias das quais se **deve aprender**; uma delas é que se deve cuidar dos próprios assuntos. Quanto a mim, eu acredito que sua rainha é a mais bela de todas as mulheres, e eu lhe peço que não me pergunte o que é **sem lei**.’ (HERÓDOTO, 1.8.12-9.1. Trad. minha)<sup>33</sup>

Ainda assim, o rei acalmou-o até Giges perceber que não teria escolha (ὡς οὐκ ἐδύνατο διαφυγεῖν, 1.10.1). Candaules, então, escondeu-o no quarto naquela noite, mas a rainha o viu e no dia seguinte lhe deu um ultimato: “Ou mata Candaules e me leva a mim e ao reino de Lídia pelos teus, ou deves morrer agora mesmo (...) isso evitará que você **obedeça** a todos os comandos de Candaules no futuro e veja o que você não deve ver” (ἢ γὰρ Κανδαύλεα ἀποκτείνας ἐμέ τε και τὴν βασιλιήν ἔχε τὴν Λυδῶν, ἢ αὐτὸν σε αὐτίκα οὕτω ἀποθνήσκεις δεῖ, ὡς ἂν μὴ πάντα πειθόμενος Κανδαύλη τοῦ λοιποῦ ἴδης τὰ μὴ σε δεῖ, 1.10.9-12). Heródoto de novo enfatiza o constrangimento de Giges, que *implora* à rainha que não o obrigue a tomar tal decisão (μετὰ δὲ ἰκέτευσεν μὴ μιν ἀναγκαίη ἐνδέειν διακρίναι τοιαύτην αἴρεσιν, 1.10.16-17). Mas, achando difícil lidar com ela, ele escolheu matar em vez de ser morto.

Esta é, portanto, a história de um homem dominado (não de um pastor que será apresentado como *dominante* dentro de um conto de realismo mágico). Dominado tanto pelas circunstâncias de poder quanto pelo seu próprio medo (antes, de fugir do *nomos*; depois, da própria morte). Sua decisão é, então, baseada num processo de exclusão da pior consequência para si, e é aí que o medo da morte se revela mais predominante do que o medo da *anomia*.

<sup>32</sup> *Histórias*, I,8–11.

<sup>33</sup> «Δέσποτα, τίνα λέγεις λόγον οὐκ ὑγία, κελεύων με δέσποιναν τὴν ἐμὴν θεήσασθαι γυμνήν; Ἄμα δὲ κιθῶνι ἐκδυομένην συνεκδύεται και τὴν αἰδῶ γυνή. Πάλαι δὲ τὰ κατὰ ἀνθρώποισι ἐξεύρηται, ἐκ τῶν μανθάνειν δεῖ· ἐν τοῖσι ἐν τόδε ἐστὶ σκοπέειν τινὰ τὰ ἐωυτοῦ. Ἐγὼ δὲ πείθομαι ἐκείνην εἶναι πασέων γυναικῶν καλλίστην, καί σεο δέομαι μὴ δέεσθαι ἀνόμων.»

Já na versão de Glauco, a ênfase não está nas interações entre as pessoas que têm poder (o rei e a rainha em relação ao empregado), mas sim nas interações *internas* ao protagonista, com ênfase no maravilhamento (θαυμάσαντα) pela situação em que ele fortuitamente se encontra (a fenda onde encontra o gigante cercado por tesouros, 359d5) e no maravilhamento pelo poder mágico do seu anel (θαυμάζειν 369a2). É como se Glauco tivesse ouvido a história de Heródoto e invejado Gíges, então ele conta este mito como uma *prova* de que a injustiça é secretamente desejada e ainda por cima vantajosa, argumentando na sequência que um homem justo em posse deste anel não seria capaz de resistir ao fascínio exercido pelo poder. A suposição de Glauco é, na verdade, contrária à que vimos Heródoto expor: as razões de uma pessoa para agir justamente estão exclusivamente localizadas na pressão externa, social, porque a justiça nesta visão é o pacto legal necessário pela apreensão daqueles que não querem que outros façam com eles o que gostariam de fazer com os outros (cf. R, I, 358e).

Por isso, no seu contexto narrativo imediato, o anel de Gíges é concebido por Glauco como um argumento contra a auto-suficiência da justiça: é a visibilidade dos crimes (e a punição que a acompanha) que restringe as pessoas e estimula a cooperação, mas isso não extingue seus desejos internos, sobretudo os desejos que envolvem a admiração pelo poder. A pergunta que podemos fazer ao texto, então, é: *todas* as pessoas são assim? Em *todas* as circunstâncias? Glauco consegue *prova* disto?

No livro VIII, descobrimos que há algumas combinações possíveis de *thē* na formação de uma politeia e de um caráter que Sócrates supõe valerm ser analisadas. Uma delas, a descrição da polis e do caráter timocráticos, de novo parece especialmente alinhada com este argumento inicial de Glauco (descrito ele mesmo como andreiotatos, R., VIII, 357a3 e philonikon, R., VIII, 548d9). A origem da timocracia, também apresentada como philonikon e philotimon (545a2-3), é explicada como uma decadência da Kallipolis, originada por um defeito necessário do cálculo eugênico proposto no livro V (546a-e), que resultaria em guardiães que não dão “apreço devido à música e depois à ginástica, do que resultará moços estrangeiros demais às Musas” (παρ’ ἔλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοι τὰ μουσικῆς, δεύτερον δὲ τὰ γυμναστικῆς, ὅθεν ἀμουσώτεροι γενήσονται ὑμῖν οἱ νέοι, d6-8). Disso seguirá uma sedição na cidade (R., V, 547b1) e as pessoas que ficarão no comando:

**Desejarão riquezas** como os membros das oligarquias; nas **sombras valorizam** terrivelmente do **ouro** e da **prata**, visto possuírem celeiros e tesouros particulares, em que os **esconderão** da vista dos demais (...) com seu próprio **dinheiro** serão **parcos**, por **valorizarem** sem poderem possuí-los às **claras**; porém esbanjarão com mãos largas o dinheiro **alheio**, para a satisfação de seus **apetites**. (R., V, 548a5 [...] b5)<sup>34</sup>

Devido ao predomínio do seu elemento *thumoeidético* (R., V, 548c6), as pessoas nessa *politeia* valorizam o sucesso, as honras e a guerra. Mas o entre-lugar que elas ocupam, valorizando secretamente o dinheiro e cedendo aos apetites, faz com que sintam vergonha e procurem esconder seus desejos pelo luxo. O que aconteceria com essas pessoas se elas pudessem usar o anel mágico que permite a invisibilidade? O cenário hipotético do livro II que pondera sobre um mito de invisibilidade estratégica (de poder se ausentar da comunidade regulada pela aparência dos cidadãos) parece o sonho de consumo destes habitantes da timocracia do livro VIII!

Mas se sabemos que os livros VIII e IX não apresentam apenas este tipo de *politeia* e de personalidade, temos agora a resposta do porquê de a experiência de pensamento de Glauco não poder ser universalizada: estar próximo da forma de uma definição não garante sua prova. A experiência de pensamento como Glauco a concebe é motivada pela popularidade de uma aspiração (na história de Gíges, a de casar com

<sup>34</sup> Ἐπιθυμηταὶ δὲ γε, ἦν δ' ἐγὼ, χρημάτων οἱ τοιοῦτοι ἔσονται, ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, καὶ τιμῶντες ἀγρίως ὑπὸ σκότου χρυσόν τε καὶ ἄργυρον, ἅτε κεκτημένοι ταμιεῖα καὶ οἰκείου θησαυροῦς, οἱ θέμενοι ἂν αὐτὰ κρύψειαν (...). Οὐκοῦν καὶ φειδωλοὶ χρημάτων, ἅτε τιμῶντες καὶ οὐ φανερώς κτώμενοι, φιλαναλωταὶ δὲ ἄλλοτριῶν δι' ἐπιθυμίαν,



a rainha e tornar-se rei) que incide particularmente sobre pessoas caracterizadas por se envergonharem de valorizar o poder e o luxo.

Platão parece deixar espaço para nós, leitores, verificarmos a proposta, refletindo sobre se o pressuposto da popularidade de um desejo impõe de fato a necessidade de seu reconhecimento como regra geral. E acontece que podemos pensar em seu sentido contrário, a saber: nem todos partilhariam, em qualquer circunstância (*panti tropoi*, como era a sua exigência em *R.*, II, 357a), do mesmo desejo (o de casar com a rainha e tornar-se rei) uma vez apresentada a oportunidade sem risco de punição: pelo menos o tirano (na medida em que se possa imaginá-lo, se perfeitamente realizado, preferindo expressar sua violência às claras, cf. Trasímaco em *R.*, I, 344a8), ou, por razões bem diferentes, pessoas de caráter filosófico (cuja característica é não desejar governar, cf. *R.*, VII, 519c<sup>35</sup>), recusariam a oferta. Segue-se que a generalização de uma expectativa, mesmo quando supostamente popular, não equivale necessariamente a uma compreensão exaustiva da realidade em todas as suas possíveis inflexões.

Com Trasímaco, estamos igualmente longe da prática de colocar à prova suas afirmações, mas a estrutura de adesão através do postulado de popularidade parece ser um fio comum entre os dois discursos. Seu tom de auto-evidência epigramática, que vimos na seção anterior, se orgulhando da brevidade irreverente, não convida espontaneamente a explicações.

O exame de suas teses pode, no entanto, esclarecer seu papel na colocação do problema da *pleonexia* se as lermos como uma explicação do mecanismo por trás do fenômeno (cf. BARNEY, 2004/2017), onde o objetivo é extrair os efeitos típicos do comportamento *pleonético*, em vez de tentar analisá-los. Visto dessa maneira, Trasímaco propõe uma crítica da justiça, entendida em termos da observação da Realpolitik, e não uma nova teoria ou análise do que é justiça. Neste caso, quais são os termos dessa crítica? Recapitulemos os pressupostos que organizam o discurso de Trasímaco no Livro I:

1. Como vimos na seção anterior, o seu elogio à injustiça (*R.*, I, 343b4c) revela por contraste uma concepção de justiça que podemos chamar de *hesiódica*, ou seja: como obediência ao *nomos* e limitação da *pleonexia*;

2. Lucro e poder (e os prazeres que eles permitem) são os bens a serem procurados - isto é primeiro implícito, mas depois se torna explícito na comparação com pastores e ovelhas (*R.*, I, 343b1-c1)<sup>36</sup>;

3. Esses bens são de soma zero: não são ilimitados; portanto, para que um membro da comunidade tenha mais de um desses bens, outro deve ter menos - isto é explicitado com seus exemplos que envolvem contratos e o uso de um vocabulário de oposição: quando o homem justo não sofre nenhum dano (*ζημία* *R.*, I, 343e3), ele ainda por cima não tem nenhum benefício (*μηδὲν ὠφελεῖσθαι*, *R.*, I, 343e4), ao contrário daqueles que agem por *pleonexia* (*πλεονεκτεῖν* *R.*, I, 344a1), que acumulam benefícios.

A combinação desses pressupostos explica, segundo Trasímaco, por que o comportamento justo de alguém consistiria em negar oportunidades para sua própria vantagem por uma reverência ingênua e irrefletida à lei, e levaria inevitavelmente à vantagem de outra pessoa - especialmente aqueles predispostos a se aproveitarem dela, ou seja, aqueles que predominam e, portanto, controlam as leis.

---

<sup>35</sup> Sócrates descreve em 519c os filósofos como ativamente opostos à idéia de governar: “eles não se envolverão voluntariamente nesta atividade (política), considerando-se emigrantes, enquanto viverem, nas ilhas dos bem-aventurados” (τοὺς δὲ ὅτι ἐκόντες εἶναι εἶναι οὐ πράξουσιν, ἡγούμενοι ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες ἔτι ἀπώκισθαι ; )

<sup>36</sup> Especialmente 343b7-c1: καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἢ ἡμέρας ἢ τοῦτο, ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήσονται; (os governantes) noite e dia (não) consideram nada além dos meios de exploração (dos cidadãos) no seu interesse.

Consequentemente, o cálculo irreverente de Trasímaco resulta em uma busca ativa de modos de satisfazer a *pleonexia*, ações resultantes de uma clareza não-conformista com a tradição. O exemplo culminante disto, como vimos acima, são os tiranos que, por não cometerem apenas injustiças particulares passam a ser descritos não por “insultos ignominiosos”, mas sim “chamados felizes e prósperos” por todos, *R.*, I, 344b6-c1: ἀντι τούτων τῶν αἰσχροῦ ὀνομάτων εὐδαίμονες καὶ μακάριοι κέκληνται.

Trasímaco conclui que a razão para isto é que “não é de fato por medo de cometer atos injustos, mas pelo contrário por medo de sofrer, que aqueles que culpam a injustiça se esforçam em agir assim” (*R.*, I, 344c3-4: οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὴν τὰ ἄδικοι ἀλλὰ τὸ πάσχειν πάσχειν φοβούμενοι ὄνειδίζουσιν οἱ οἱ ὄνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν). E ele toma como critério de sucesso o apreço geral que sua comunidade, em consonância com o de “todos os outros que aprendem que ele cometeu completa injustiça” (*R.*, I, 344c2). Sendo assim, a visibilidade das suas ações combinada à aceitação popular faz do seu argumento diferente do de Glauco, mas é relevante que Trasímaco traga como evidência os *elogios* feitos ao tirano. Isso demonstra que a opinião da comunidade também para ele é admitida como o critério da aceitabilidade de sua ação.

Esta aceitabilidade, no caso do tirano, é, no entanto, *fabricada*. Isto tinha sido sugerido no início de sua explicação, quando ele implica que a punição é um tipo de recurso para manter a conveniência do governo (identificado com aqueles que predominam):

Cada governo promulga leis com vistas à própria conveniência (...) uma vez promulgadas as leis, declaram ser de justiça fazerem os governados o que é vantajoso para os outros e punem os que as violam, como transgressores da lei e praticantes de ato injusto. (*R.*, I, 338 e 1-2; 3-6)<sup>37</sup>

A justiça é, portanto, identificada por Trasímaco muito menos como uma virtude do que como um *instrumento* da classe predominante (que não tem reservas em *pleonektein*) sobre as classes dominadas (que têm medo ou reverência ingênua às leis e por isso não *pleonektein*). E a única alternativa a se ver dominado parece ser se tornar o agente da injustiça, ao invés de seu paciente, o que é obtido de forma mais apropriada ocupando o governo.

Se a implicação destas três pressuposições leva a esta conclusão antes do escrutínio socrático, aqui está uma pergunta subjacente que o diálogo parece colocar: *de onde eles viriam, esses pressupostos? Em outras palavras: por que essas opiniões parecem tão contundentes e persuasivas?*

O diálogo levará tempo e muitos desvios para chegar a uma resposta: algumas opiniões são absorvidas sem que haja um único responsável por isso - elas vêm do longo condicionamento da própria comunidade, e sua educação através dos costumes e aprendizagens práticas que moldam a vida não-examinada. Opiniões assim são formadas de maneira sedimentar: um poeta pode fazer versos louvando a justiça divina, mas a observação da vida em volta, do modo como as pessoas interagem com seus contratos, negócios etc cria opiniões muito mais entranhadas nas pessoas, que muitas vezes nem sabem como as examinar. É nos espaços públicos (cf. livro *R.*, VI) e nas interações dentro da casa (cf. livros *R.*, VIII;IX) que nós observamos e aprendemos os valores que moldam nossas crenças nos meios pelos quais buscamos nossa felicidade, é nele também que agimos na direção daquilo que aprendemos a acreditar nos fazer felizes.

Neste sentido, o que é engenhoso no discurso de Trasímaco é a mistura da familiaridade do pressuposto de *pleonexia* (que inspira uma adesão irrefletida) e a irreverência decorrente da postura iconoclasta que ataca compromissos sociais tradicionais tacitamente subscritos (o que desperta a atenção e o desejo por suas

<sup>37</sup> Τιθεται δὲ γε τοὺς νόμους ἑκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον (...) θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα.

conclusões). Estamos assim diante de um desempenho ilustrativo do funcionamento das opiniões adquiridas através da habituação: elas se instalam em nossa imaginação como pressupostos não examinados, cuja própria existência só pode ser percebida e tirada de sua invisibilidade habitual através de uma espécie de choque.

Acima de tudo, a posição de Trasímaco apresenta um tipo de justificativa para a *paranomia* dos tiranos, que se destacam dos demais por serem tão bem-sucedidos em *pleonektein*. A *paranomia* aparecerá com grande importância no livro IX durante a exposição do caráter tirânico (especialmente *R.*, VIII, 571b), justamente no argumento que leva Sócrates às contra-provas finais da tese de Trasímaco.

Quanto ao caráter filosófico, ele só ganhará seus contornos progressivamente à medida que uma educação que podemos chamar *anti-pleonética* vai sendo desenhada desde o final do livro II. Até o momento em que, no Livro VI, testemunharemos uma retomada do tema que agora vemos presente: a oposição comum aos costumes que reúne dois personagens que Platão quer distinguir. Isto se dá porque a caracterização dos filósofos por Sócrates é uma resposta a Adimanto (*R.*, VI, 487bd), que por sua vez só conhece filósofos como *ἀλλόκοτος* (estranhos) ou *παμπονήρους* (perversos), sendo sua inflexão menos perigosa sua inutilidade, *ἄχρηστος*. Este vocabulário comum sugere que caracteres filosóficos e tirânicos seriam potencialmente confundidos, antes do exame, por algo que eles teriam em comum, sua estranheza (ou então *excepcionalidade*) indicando que eles não agem em conformidade com as normas sociais tácitas.

Mas já no livro I vemos uma antecipação disto quando Sócrates se refere à noção de *timē*, honra, como uma forma de *remuneração* (*misthos*) proporcional ao valor de uma pessoa. No contexto do argumento de que os governantes agem no interesse dos governados, Sócrates diz a Trasímaco: “é por isso que, ao que parece, aqueles que concordam em comandar devem receber um **salário**, seja dinheiro ou honra, ou punição se recusarem. (*R.*, I, 347a3-6)<sup>38</sup>.

Glauco interrompe pela primeira vez a discussão neste ponto, parecendo esperar que Sócrates mencione dinheiro e honras públicas como duas formas de expressão de recompensa (*misthos*) para os governantes, mas não a punição na categoria de recompensa (*R.*, I, 347a7-9). Ao que Sócrates responde dizendo que é vergonhoso (*oneidos*) ser um amante da honra (*philotimos*, b2) ou do dinheiro (*philarguron*, idem), razão pela qual “homens *bons* (*agathoi*) decidem não governar por dinheiro ou honra” (b5-6).

Se nos lembrarmos da abertura do Livro II, com a insatisfação energética de Glauco com a discussão entre Sócrates e Trasímaco, esta resposta não é animadora para ele. Mas já agora podemos ver colocado um dos temas que conduzirá a discussão: por que é que, afinal, os homens *agathoi* não deveriam estar interessados nas honras? Na sequência, o desafio colocado por Glauco situa a definição de justiça no contexto da relevância das suas recompensas: se é um bem em si mesmo, através das suas consequências, ou um bem em si mesmo e através das suas consequências (357b-d). Em outras palavras, o desafio consiste em determinar *se* e *como* as recompensas são relevantes para o modelo de vida que Sócrates designou como o mais feliz (*eudaimonion*)<sup>39</sup>.

Este ponto, entretanto, só será esclarecido após uma notável preparação com os argumentos que seguirão a investigação em torno da formação de opiniões sobre interesses privados e comuns: desde o estabelecimento dos *tupoi* para educação musical até o livro IV, com a metáfora do tingimento do fio que explica a estabilidade da opinião sobre o bem da cidade como seu próprio bem. Parece-nos importante, no entanto, pontuar esta relação entre tirano e filósofo porque a condução para esta distinção entre estes dois se dá principalmente a

<sup>38</sup> ὦν δὴ ἔνεκα, ὡς ἔοικε ἔοικε, μισθὸν δεῖν ὑπάρχειν τοῖς μέλλουσιν ζημίαν ἄρχειν, ἢ ἀργύριον ἢ τιμὴν, ἢ ζημίαν ἐὰν μὴ ἄρχῃ

<sup>39</sup> 354a, entre muitas referências coletáveis.

partir de uma fantasia de felicidade desenhada por Trasímaco através do acesso que o predomínio político permitiria à satisfação de motivações *pleonéticas*.

Os bens<sup>40</sup> e seu acesso, colocados aqui sob a égide da *pleonexia*, serão objetos iterativos<sup>41</sup> de investigação no diálogo, assim como a questão de suas contribuições para a felicidade de um indivíduo. Quando, ainda no livro I, Sócrates examina a regra *pleonética* de Trasímaco, no entanto, ele mostra que ela é estruturalmente diferente das técnicas reais (R., I, 349e-350c). Um artesão, diz ele, não procura *pleonektein* outros artesãos, mas fazer excelentemente o que eles fazem, ou seja, executar as ações exigidas pela técnica. A pessoa justa<sup>42</sup>, que não procura *pleonektein* outras pessoas justas, corresponde a este mesmo princípio.

Finalmente, porque a *technē* é um paradigma de aprendizagem e inteligência em seus campos especializados, de acordo com Sócrates “uma pessoa justa parece boa e inteligente, e uma pessoa iníqua, ignorante e má” (350c4-5: “Εοικεν ἄρα, ἦν δ’ ἐγώ, ὁ μὲν δίκαιος τῷ σοφῷ καὶ ἀγαθῷ, ὁ δὲ ἀδίκος τῷ τῷ κακῷ καὶ ἀμαθεῖ”). Sócrates finalmente considera isto equivalente a mostrar que “justiça é virtude e sabedoria e injustiça é vício e ignorância” (R., I, 350d 4-5): τὴν δικαιοσύνην ἀρετὴν εἶναι εἶναι καὶ σοφίαν, τὴν δὲ ἀδικίαν τε τε καὶ ἀμαθίαν).

O uso inabitual da palavra *pleonektein* neste argumento, no entanto, leva a uma conclusão que parece insatisfatória até mesmo para o próprio Sócrates (cf. R., I, 354b-c). Poderíamos dizer que Sócrates responde à irreverência de Trasímaco com um uso igualmente incomum de *pleonektein*? Táticas retóricas à parte, a conclusão do argumento levanta ainda assim um ponto importante, que confronta diretamente uma das suposições centrais do Trasímaco: os bens obtidos pelo aprendizado não são soma zero. Se alguém aprende a escalar, falar japonês ou fazer malabarismo, isso não priva nenhuma outra pessoa da oportunidade de fazê-lo também: para ser excelente em qualquer uma dessas áreas, deve-se seguir as prescrições das suas *technai*, e não se remoer na comparação com os demais. A questão que perdura é: *para* Trasímaco e os demais presentes, esta conclusão é *persuasiva*?

### Referências bibliográficas

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Édition revue et corrigée par Hugo Chávez et al. 2020. Disponível em: <https://bailly.app/>. Acesso em: 18 jun. 2024. BARNEY, R.. 2017. *Callicles and Thrasymachus*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/>>.

BOTER, G. J. 1986. *Thrasymachus and pleonexia*. *Mnemosyne, Fourth Series*, v. 39, p.261-281.

BURNYEAT, M., 2004. *Fathers and Sons in Plato's Republic and Philebus*, *Classical Quarterly*, 54, 1.

<sup>40</sup> Há um duplo sentido curioso da palavra οὐσία. Quando a procuramos no dicionário, o sentido filosófico aparece em primeiro lugar, o que testemunha a posteridade do uso aristotélico, em particular, desta palavra. Mas a sua acepção mais básica é a da propriedade enquanto bem material: “that which is one’s own, one’s substance, property” diz LSJ ou “biens, fortune, richesse” segundo Bailly (2020).

<sup>41</sup> Particularmente durante a classificação dos bens por Glaucon no livro II. Mas, sobretudo, é no livro VI que Sócrates finalmente especifica o *agathos* como algo que se *quer realmente possuir*, mas num sentido muito diferente do materialista e enumerável que a palavra *agathos* tem para Trasímaco: no livro VI, porém, Sócrates argumentará, o bem se tornará um objeto de conhecimento. Um objeto de conhecimento, por sua natureza não sensível, e compartilhável de maneira muito diferente. Se por um lado, como apontou Trasímaco, a riqueza, como o poder, são bens distribuídos de tal maneira que sua soma é sempre zero (quanto mais riqueza alguém tiver, menos alguém necessariamente terá) o conhecimento, por outro, escapa a essa regra: o fato de eu aprender alguma coisa não implica de maneira alguma uma redução a aprender de outra pessoa.

<sup>42</sup> Cf. 350c1 : « Ὅ δὲ γε δίκαιος τοῦ μὲν ὁμοίου οὐ πλεονεκτῆσει, τοῦ δὲ ἀνομοίου; »



- CHAPELL, T.D.J., 2000. *Thrasymachus and Definition*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18, P. 101-107
- CROSS & WOZLEY. 1964. *Plato's Republic – a philosophical commentary*, London Macmillan & Co Ltd New York. ST Martin's Press.
- EVERSON, S. 1998. *The Incoherence of Thrasymachus*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16, PP. 99-131.
- FRAENKEL, 1950. *Agamemnon - Aeschylus: Agamemnon*. Edited With A Commentary By Eduard Fraenkel. 3 vols. Vol. I, pp. xvi + 195; Vols. II and III, pp. viii + 850. Oxford: Clarendon Press.
- GÓRGIAS. Elogio de Helena. In: DIELS, Hermann; KRANZ, Walther (Ed.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6. ed. Berlin: Weidmann, 1951.
- GUTHRIE, W.K.C., 1971. *The Sophists* (= *A History of Greek Philosophy*, Volume 3, Part 1, 1969), Cambridge: Cambridge University Press.
- HELMER, E., 2010. *La part du bronze: Platon et l'économie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- HERÓDOTO. 1920. *The histories*, Traduction A. D. Godley. Cambridge. Harvard University Press.
- HESÍODO. 1979. *Théogonie, Les Travaux et les jour, Le Bouclier d'Achille*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F..
- HESÍODO. 2013. *Teogonia*, Tradução e notas Henry Bugalho, São Paulo, ed. Hedra.
- HOURANI, C.F., 1962. *Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic*, *Phronesis* 7, 110-120.
- KAHN, C. H., 1993. *Proleptic composition in the Republic, or why Book I was never a separate dialogue*, *Classical Quarterly* 43, n°1, p. 131-142.
- KERFERD, G.B. 1947. "The doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic" *Durham Univ. Journal* 40: 19-27
- KRAUT, R. 2002. *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert, 1940. *A Greek-English Lexicon*. Revised by Henry Stuart Jones. 9. ed. Oxford: Clarendon Press.
- MANGINI, F. 2023. Être, avoir et montrer: la prédominance, la pléonexie et leurs effets sur le thumoeides dans la République de Platon. Thèse de doctorat. Sorbonne Université.
- NICHOLSON, P. 1974. *Socrates' Unravelling Thrasymachus' Arguments in The Republic*, *Phronesis*, 19 (3): P.210–232.
- PLATÃO. 1940. *Republic I*, text and commentary by ALLAN, D. J., London, Methuen.
- PLATÃO. 1945. *The Republic of Plato*, translated with introduction and notes by F. M. Cornford, Oxford, Oxford University Press.
- PLATÃO. 1965. *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and apêndices by ADAM, J., 2nd ed., 2 vol. Cambridge, Cambridge University Press.
- PLATÃO. 1980. *La République VI et VII*, trad. DIXSAUT, M., Paris, Bordas.

PLATÃO. 1998. *Platone, La Repubblica*, tradução e comentário a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, (Vol. 1, Libro I ; Vol. 2, Libri II e III ; Vol. 3, Libro IV ; Vol. 4, Libro V ; Vol. 5, Libro VI-VII ; Vol. 6, Libri VIII-IX).

PLATÃO. 2002. *République*, traduction, introduction et notes LEROUX, G., Paris, Flammarion, coll. « GF ».

PLATÃO. 2016. *República*, tradução, introdução e notas NUNES, C.A., Belém, EdUFPA.

PLATÃO. 1988. *Plato: Republic 10*, with translation and commentary by HALLIWELL, S., Warminster, Aris & Phillips.

PROCLO. 1970. *Commentaire sur la République*, traduction et notes d'A. J. Festugière, Paris, Vrin.

REEVE, C.D.C. 1985. *Socrates meets Thrasymachus*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67: 246-265

SANTAS, G. 2006. *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Malden, MA: Blackwell Publishing.

SPARSHOTT. 1966. *Socrates and Thrasymachus*, *The Monist*, 50 (3):421-459.

STRAUSS, L. 1952. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.

VEGETTI, M., 1995. *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. Vegetti-Finzi (eEd.), *Storia delle passioni*, Roma & Bari, Laterza, p. 39-73.

VLASTOS, G., 1983. *The Socratic Elenchus*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, , p. 27-58. reeditado em Fine, G. (éd.), *Plato I*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 36-63.

WHITE, S. A., 1995. *Thrasymachus the Diplomat*, *Classical Philology*, 90, P.307-27.

Williams, B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

WILSON, J.R.S., 1995. *Thrasymachus and the Thumos: A Further Case of Prolepsis in Republic I*, *Classical Quarterly*, 45, 58-67.

ZUCKERT, C. 2010. *Why Socrates and Thrasymachus Become Friends*. *Philosophy & Rhetoric*, vol. 43 no. 2, p. 163-185. *Project MUSE*, [doi:10.1353/par.0.0054](https://doi.org/10.1353/par.0.0054).